TEOLOGÍA MORAL PARA SEGLARES

I

MORAL FUNDAMENTAL Y ESPECIAL

POR

ANTONIO ROYO MARIN, O.P.

SEPTIMA EDICION

(Reimpresión)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXCVI

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 1996
Depósito legal: BU-200. – 1996
ISBN: 84-7914-227-8 obra completa
ISBN: 84-7914-217-0 tomo I
Impreso en España. Printed in Spain

Á la Inmaculada Virgen María,
Mediadora universal de todas las gracias

INDICE GENERAL

Págs.

PRÓLOGO XIII
NOTA A LA SEXTA EDICIÓN XVI
INTRODUCCIÓN GENERAL 3

PRIMERA PARTE

MORAL FUNDAMENTAL

TRATADO I.—El último fin del hombre 18

Art. 1. Nociones previas 18
Art. 2. El fin de los actos humanos 24
Art. 3. El fin último del hombre 26
Art. 4. La felicidad o bienaventuranza del hombre 31
Art. 5. Cuestiones complementarias 38

TRATADO II.—Los actos humanos 41

CAPÍTULO I.—*El acto humano en sí mismo* 42

Art. 1. Nociones previas 42
Art. 2. Elementos del acto humano 44
Art. 3. Impedimentos del acto humano 59

CAPÍTULO II.—*El acto moral* 79

Art. 1. Concepto y esencia de la moralidad 79
Art. 2. Fundamentos de la moralidad 81
Art. 3. Extensión de la moralidad 88
Art. 4. Fuentes de la moralidad 93
Art. 5. Condiciones para la moralidad natural de los actos humanos 100

CAPÍTULO III.—*El acto sobrenatural y meritorio* 101

TRATADO III.—La ley 107

CAPÍTULO I.—*La ley en general* 107

Art. 1. La ley en sí misma 107
Art. 2. Obligación e interpretación de la ley 113
Art. 3. Cese de la ley 118

CAPÍTULO II.—*Las leyes en especial* 126

Art. 1. La ley eterna 127

Págs.

Art. 2. La ley natural 129
Art. 3. La ley divina positiva 134
Art. 4. La ley eclesiástica 138
Art. 5. La ley civil 140
Art. 6. Las leyes meramente penales 147

TRATADO IV.—La conciencia 156

Art. 1. La conciencia en general 156
Art. 2. La conciencia en especial 159
Art. 3. Los sistemas de moralidad 180
Art. 4. La educación de la conciencia 193

TRATADO V.—La gracia 196

Art. 1. La gracia de Dios en general 197
Art. 2. La gracia habitual o santificante 198
Art. 3. La gracia actual 203

TRATADO VI.—Las virtudes en general 211

Art. 1. Los hábitos en general 211
Art. 2. Las virtudes adquiridas 214
Art. 3. Las virtudes infusas 219
Art. 4. Los dones del Espíritu Santo, frutos y bienaventuranzas. 224

TRATADO VII.—Los pecados en general 230

CAPÍTULO I.—*El pecado en general* 230

Art. 1. Naturaleza del pecado 230
Art. 2. El pecado mortal y el venial 235
Art. 3. Distinción específica de los pecados 243
Art. 4. Distinción numérica de los pecados 244
Art. 5. Causas del pecado 246
Art. 6. El peligro de pecado 251

CAPÍTULO II.—*Algunos pecados especiales* 253

Art. 1. Los pecados internos 253
Art. 2. Los vicios o pecados capitales 257
Art. 3. Los pecados que claman al cielo 261
Art. 4. Los pecados contra el Espíritu Santo 262

SEGUNDA PARTE

MORAL ESPECIAL

LIBRO I.—Los deberes para con Dios 266

TRATADO I.—Las virtudes teologales 267

CAPÍTULO I.—*La virtud de la fe* 267

Art. 1. La fe en sí misma 267
Art. 2. Necesidad de la fe 282

Págs.

Art. 3. los pecados contra la fe 291
Art. 4. Peligros contra la fe 302

CAPÍTULO II.—*La virtud de la esperanza* 307

Art. 1. Naturaleza de la esperanza 307
Art. 2. Pecados opuestos a la esperanza 312

CAPÍTULO III.—*La virtud de la caridad* 317

Art. 1. La caridad en general 317
Art. 2. La caridad para con Dios 323
Art. 3. Pecados opuestos a la caridad para con Dios 326

TRATADO II.—La virtud de la religión 329

CAPÍTULO I.—*El primer mandamiento del decálogo* 332

Art. 1. El decálogo en general 332
Art. 2. Deberes positivos del primer mandamiento 334
Art. 3. Pecados opuestos al primer mandamiento 349

CAPÍTULO II.—*El segundo mandamiento del decálogo* 363

Art. 1. Deberes positivos del segundo mandamiento 364
Art. 2. Pecados opuestos al segundo mandamiento 381

CAPÍTULO III.—*El tercer mandamiento del decálogo* 384

Art. 1. La santificación de las fiestas en general 385
Art. 2. El descanso dominical 386

CAPÍTULO IV.—*Los mandamientos de la Iglesia* 388

Art. 1. El precepto de oír misa 388
Art. 2. La confesión sacramental 392
Art. 3. La comunión pascual y el Viático 394
Art. 4. Ayunos y abstinencias 396
Art. 5. Diezmos y primicias 403
Art. 6. La previa censura y prohibición de libros 404

LIBRO II.—Los deberes para consigo mismo 408

CAPÍTULO I.—*La caridad para consigo mismo* 408
CAPÍTULO II.—*La virtud de la prudencia* 420
CAPÍTULO III.—*La virtud de la fortaleza* 426
CAPÍTULO IV.—*La virtud de la templanza* 435

LIBRO III.—Los deberes para con el prójimo 458

TRATADO I.—Los deberes individuales 458

SECCIÓN I.—*Deberes de caridad* 459

CAPÍTULO I.—*El precepto de la caridad* 459
CAPÍTULO II.—*Las obras de caridad para con el prójimo* 473

Págs.

CAPÍTULO III.—*Pecados opuestos a la caridad para con el prójimo* 486

SECCIÓN II.—*Deberes de justicia* 512

CAPÍTULO I.—*Respetar su vida* 512

Art. 1. El homicidio 514
Art. 2. El duelo 527

CAPÍTULO II.—*Respetar su cuerpo* 528

Art. 1. De la lujuria en general 529
Art. 2. De las especies de lujuria 535

CAPÍTULO III.—*Respetar su hacienda* 553

Art. 1. El derecho y la justicia en general 554
Art. 2. El dominio 561
Art. 3. Adquisición del dominio 571
Art. 4. Los contratos en general 588
Art. 5. Los contratos en particular 603
Art. 6. De la injusticia 681
Art. 7. De la restitución en general 695
Art. 8. De la restitución en particular 728

CAPÍTULO IV.—*Respetar su fama y honor* 738

Art. 1. La veracidad 739
Art. 2. La fama y el honor del prójimo 754

TRATADO II.—Los deberes familiares 779

CAPÍTULO I.—*La piedad y la observancia* 779

Art. 1. La virtud de la piedad 780
Art. 2. La virtud de la observancia 782

CAPÍTULO II.—*Los deberes familiares* 785

Art. 1. Los esposos 785
Art. 2. Los padres 790
Art. 3. Los hijos 802
Art. 4. Los hermanos 807
Art. 5. La servidumbre 809

TRATADO III.—Los deberes sociales 815

CAPÍTULO I.—*La justicia legal* 815

Art. 1. Naturaleza de la justicia legal 815
Art. 2. Derechos y deberes de los ciudadanos 820
Art. 3. La defensa del bien común 831

CAPÍTULO II.—*La justicia distributiva* 837

Art. 1. La justicia distributiva en sí misma 837
Art. 2. Pecados opuestos a la justicia distributiva 847

CAPÍTULO III.—*Las virtudes sociales* 855

Págs.

CAPÍTULO IV.—*Deberes profesionales* 876

Art. 1. Nociones y principios fundamentales de la moral profesional 877

Art. 2. Esquemas de orientación profesional 898

INDICE ANALÍTICO 949

INDICE DE MATERIAS 981

PROLOGO

ENTRE los muchos y excelentes manuales de *teología moral* que circulan entre nosotros pueden apreciarse las más diversas orientaciones y tendencias, pero todos coinciden en su finalidad escolar como libros de texto para la formación de nuestros seminaristas y religiosos estudiantes. Por lo mismo, casi todos ellos están escritos en latín y con orientación dirigida francamente a las aulas eclesiásticas. Es verdad que algunos han aparecido también en versión castellana, pero se trata de una mera traducción literal, que no ha obviado los inconvenientes de su estilo y orientación, que los hace menos aptos para su utilización por el público seglar. Otros intentos encaminados directamente a los seglares adolecen de excesiva brevedad y dejan, por lo mismo, gran número de materias incompletas o sin el suficiente desarrollo.

Esta situación es la que nos ha movido a emprender la ardua tarea de redactar un nuevo manual de teología moral orientado directamente al gran público seglar. Es un hecho que gran número de intelectuales católicos, catedráticos, abogados, jueces, notarios, médicos, farmacéuticos, escritores, periodistas, políticos, militares, directores de empresas, comerciantes, industriales y hasta modestos funcionarios, oficinistas y obreros se lamentan con frecuencia de no encontrar un libro adecuado para enterarse a fondo de sus obligaciones morales ante Dios y ante la sociedad cristiana. Este libro quisiera dar satisfacción a sus anhelos.

No se nos oculta la dificultad de la empresa ni los peligros a que está expuesta.

LA DIFICULTAD arranca principalmente de la enorme complejidad de la teología moral, relacionada íntimamente con la teología dogmática y con gran número de ciencias afines, entre las que destacan el derecho, la medicina, la psicología, la sociología y las ciencias económicas. Imposible escribir una verdadera teología moral sin tener en cuenta y aprovechar a cada momento las luces emanadas de todas esas ciencias, cuyo conocimiento simultáneo y a fondo escapa en absoluto a las posibilidades humanas.

Los peligros emanan también de la amplitud vastísima del panorama que debe abarcar en su conjunto la teología moral y de los grandes conocimientos científicos que requieren en el lector para acertar a formarse por sí mismo su propia conciencia, sobre todo cuando surgen problemas difíciles que se salen del marco de la vida corriente y diaria. Sería gran imprudencia y funesta equivocación que el seglar tratara de resolverse por sí mismo esos intrincados problemas a base de la lectura de un manual de moral, por bueno y excelente que sea. En estos casos difíciles, el libro podrá ayudarle a plantear el problema en sus verdaderos términos, pero la solución debe darla un verdadero técnico en la materia, o sea, un sacerdote culto, prudente y experimentado. Porque es preciso tener en cuenta una gran cantidad de principios afines de la más variada índole, examinar despacio todo el conjunto de circunstancias que rodean o afectan al problema en cuestión y enjuiciarlo todo con serena imparcialidad y rectitud de criterio, dificilísimo de lograr por el que quiera actuar como juez y parte en su propia causa. Sólo el sacerdote culto, prudente y experimentado reúne las garantías suficientes para el acierto objetivo, si tenemos en cuenta, además, que a sus conocimientos profesionales de teología moral une las luces inestimables de su gracia de estado sacerdotal.

De todas formas, es un hecho que el católico seglar puede y debe hacer un esfuerzo para adquirir la máxima cultura moral acomodada a su condición y estado, para llegar a formarse fácilmente una conciencia cristiana recta e intachable en todas las actividades de su vida, en su triple aspecto individual, familiar y social. Para ayudarle en esa nobilísima empresa nos hemos tomado la molestia de redactar estas páginas.

Quisiéramos, sin embargo, explicar el verdadero sentido y alcance del título de este libro. No es lo mismo *Teología moral* para *seglares* que *Teología moral seglar*. Este segundo título sería completamente inaceptable. No existe ni puede existir una *moral seglar* que trate de contraponerse o distinguirse esencialmente de cualquier otro aspecto de la *moral cristiana*. El Evangelio no enseña más que una sola e idéntica moral para todos los cristianos sin excepción. Lo que no es lícito para uno, jamás puede serlo para otro, a no ser que este otro haya añadido a su condición de cristiano nuevos títulos (profesión religiosa, ordenación sacerdotal, etc.) que le liguen más estrechamente a la moral evángelica o restrinjan su libertad de se-

guir el camino menos perfecto. Pero, en lo fundamental, la *moral cristiana* es la misma para todos los bautizados en Cristo.

¿Qué significa entonces el título de *Teología moral para seglares?* Unicamente que hemos atendido con particular solicitud y esmero a los problemas que afectan más de cerca a los seglares, proyectando sobre ellos la luz de la doctrina católica y orientando hacia Dios todas sus actividades humanas. Hemos tratado de ofrecer a los seglares una información amplia y completa de los problemas morales que les plantea la vida en su triple dimensión individual, familiar y social. Hemos escrito pensando en ellos, en su mentalidad y cultura especial, en sus gustos y aficiones literarias. Por lo mismo, hemos suprimido en absoluto el latín y la terminología excesivamente escolástica, que pudiera entorpecerles la lectura o hacerles menos inteligible lo que leen. Hemos observado, sin embargo, los mejores elementos del método escolástico, que nos parece insubstituible en cualquier verdadero manual de teología —aunque se dirija al público seglar—, por su maravillosa precisión, solidez, orden, brevedad y claridad. Estamos convencidos de que prescindir de estas ventajas so pretexto de una mayor adaptación a la mentalidad seglar es un error funesto, que en nada mejora la claridad y transparencia de la doctrina y se presta mucho, por el contrario, a la divagación y al extravío.

En suma: hemos tratado de escribir una verdadera *Teología moral,* con la precisión y rigor técnico que se exige en una disciplina teológica, pero con orientación y enfoque perfectamente adaptados a la mentalidad y necesidades de los cristianos que viven en el mundo.

Sin embargo —y precisamente por esta orientación hacia el público seglar—, creemos que nuestra obra puede resultar utilísima a los sacerdotes en el desempeño de su ministerio, a los seminaristas y estudiantes religiosos, a las religiosas dedicadas a la enseñanza, etc., ya que todos ellos tienen que tratar continuamente con seglares, a quienes deben orientar en sus problemas y preocupaciones morales. Aparte de que, como decíamos antes, la moral cristiana es substancialmente la misma para todos y sólo caben en ella diferencias o matices accidentales, que no afectan al fondo substancial de las cosas.

Nos parece ocioso advertir que nuestro principal maestro y guía a todo lo largo de nuestra obra ha sido el Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino, que es el Doctor Común

que la Iglesia propone oficialmente como principal maestro en los estudios eclesiásticos (cf. cn.252,3). Sin embargo, hemos recogido también con amplitud de criterio las enseñanzas de los grandes moralistas clásicos y las mejores aportaciones de los teólogos modernos. Y no hay que decir que hemos aprovechado largamente las orientaciones pontificias de los últimos papas como garantía infalible de seguridad y acierto en las cuestiones de máxima actualidad que plantea la vida moderna en sus diferentes aspectos y manifestaciones.

Dada la amplitud vastísima de la materia que abarca la teología moral, no nos ha sido posible presentar la obra en un solo volumen —como habíamos proyectado al principio—, a pesar del gran esfuerzo de síntesis que hemos realizado. Hemos preferido el inconveniente de los dos volúmenes antes que dejar incompleta la doctrina o suprimir en absoluto cuestiones cuya ausencia sería imperdonable en cualquier texto de teología moral que aspire a dar una visión panorámica, siquiera sea sintética, de todo el campo de la moral cristiana.

Quiera el Señor, por intercesión de la Virgen María, Mediadora universal de todas las gracias, bendecir estas páginas, que hemos escrito para su mayor gloria y con la única finalidad práctica de orientar a los cristianos que viven en el mundo en su camino hacia Dios.

NOTA A LA SEXTA EDICION

Agotados los sesenta y cinco mil ejemplares de las cinco ediciones anteriores de este primer tomo de nuestra *Teología moral para seglares*, hemos revisado cuidadosamente esta sexta edición para ponerla al día con arreglo a las disposiciones disciplinares emanadas de la Santa Sede después del concilio Vaticano II y del nuevo Código de Derecho Canónico. Hemos introducido también algunos retoques en puntos doctrinales de palpitante actualidad y hemos revisado el estilo para lograr la mayor claridad y precisión en todo.

Muy de corazón agradeceremos a nuestros lectores cualquier sugerencia que tengan la bondad de hacernos para mejorar nuestro trabajo en sucesivas ediciones.

TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES

I

MORAL FUNDAMENTAL Y ESPECIAL

INTRODUCCION GENERAL

Creemos conveniente dar unas nociones preliminares sobre la naturaleza de la teología moral, sus relaciones con las ciencias afines, su importancia y necesidad, sus fuentes, método y división fundamental.

1. 1. **Naturaleza de la teología moral.** Para determinar la naturaleza de una cosa suele darse en filosofía una doble definición: *nominal* y *real*. La primera es una mera explicación etimológica de la palabra que designa la cosa en cuestión. La segunda da a conocer su contenido intrínseco.

Definición nominal. La expresión *Teología moral* contiene dos nombres: un substantivo y un adjetivo.

a) El substantivo *teología* (del griego θεός = Dios, y λόγος = tratado) significa, en general, el estudio o conocimiento de Dios. En la terminología técnica eclesiástica significa el conocimiento de Dios bajo su propia razón de deidad, tal como nos lo da a conocer la divina revelación, procedente de El y ordenada a El. Por eso, un antiguo teólogo —Alejandro de Ales— pudo decir hermosamente que «la doctrina sagrada se llama divina o teología porque *procede* de Dios, *trata* de Dios y *conduce* a Dios».

b) El adjetivo *moral* lo derivan algunos del latín *mos, moris* = costumbre. Otros, al parecer más exactamente desde el punto de vista filológico, lo hacen provenir de la voz latina *modo*, o mejor, *moderatio* = moderación, templanza, justo medio. Como quiera que sea, sugiere inmediatamente algo relativo a las costumbres, que es menester moderar o atemperar según determinadas normas.

Definición real. La definición nominal nos ha puesto ya sobre la pista de su verdadera significación real. No en vano dice San Alberto Magno que «el *nombre* no es otra cosa que una *implícita* definición; y la *definición* es la *explicación* detallada del nombre».

La teología moral puede definirse esencialmente en la siguiente forma:

Es aquella parte de la teología que trata de los actos humanos en orden al fin sobrenatural.

Expliquemos un poco los términos de la definición:

AQUELLA PARTE DE LA TEOLOGÍA. No hay que perder nunca de vista este principio fundamental: la teología moral es una parte de la teología *única*. Si no se hubiera olvidado este principio tan fecundo, jamás hubiera decaído la teología moral hasta el abismo humillante de la *casuística*, ni hubiera perdido jamás su orientación *positiva* —*el movimiento de la criatura racional hacia Dios*, dice profundísimamente Santo Tomás (I,2 pról.)— para convertirse en la *ciencia de los pecados*, en vez de la *ciencia de las virtudes*, como le corresponde por su propia naturaleza. Santo Tomás desconoció enteramente las múltiples divisiones y subdivisiones que se introdujeron posteriormente en la teología *una*, con tanto daño de la misma y desorientación de las inteligencias: dogmática, moral, ascética, mística, exegética, patrística, simbólica, litúrgica, catequética, positiva, pastoral, kerigmática, etc. Santo Tomás concibió y escribió una sola *teología*, que abarca unitariamente todo el conjunto del dogma y de la moral con sus variadas y múltiples derivaciones. Solamente admite una división en *especulativa* y *práctica*, la primera de las cuales afecta principalmente al dogma, y la segunda a la moral; pero sin que ninguna de estas dos partes fundamentales pueda reclamar exclusivamente para sí ninguno de los dos aspectos. *Toda* la teología es, a la vez, especulativa y práctica. No hay un solo principio especulativo que no pueda y deba proyectar su luz en la vida práctica; ni ningún precepto normativo que no pueda y deba apoyarse en los grandes principios especulativos.

Con lo cual dicho está que la teología moral es una verdadera *ciencia* en todo el rigor de la palabra —exactamente igual que la dogmática— eminentemente *positiva* (ciencia de las virtudes, movimiento sobrenatural hacia Dios), y no un *recetario práctico* de las costumbres cristianas —o algo menos todavía— a que la redujeron ciertos autores preocupados de señalar, ante todo, hasta qué punto podemos acercarnos al pecado sin pecar.

QUE TRATA DE LOS ACTOS HUMANOS. Es la *materia* especial que estudia y analiza la teología moral, no en su mera esencia o constitutivo psicológico (psicología), ni en orden a una moralidad puramente humana o natural (ética o filosofía moral), sino en orden a su moralidad sobrenatural, relacionada con el último fin, conocido por la divina revelación.

EN ORDEN AL FIN SOBRENATURAL. Esto es, como acabamos de decir, lo que constituye el aspecto principal o razón de ser (objeto *formal*) de nuestra teología moral. Dios mismo, bajo su propia razón de deidad, conocida por la divina revelación, es el objeto *propio* de toda la teología; pero la parte dogmática le estudia principalmente en *Sí mismo* y como *principio* de todo cuanto existe, y la parte moral le considera principalmente como *último fin*, al que nos encaminamos mediante los actos sobrenaturales. La teología toda ella parte siempre de los principios revelados, que constituyen su *materia*

propia y tiene por objeto, precisamente, desentrañarlos con la razón natural iluminada por la fe, para arrancarles sus virtualidades teórico-prácticas. La parte dogmática se fija preferentemente en las verdades reveladas en cuanto constituyen el objeto de nuestra *fe*. La moral insiste sobre todo en el movimiento de la criatura racional hacia Dios a través principalmente de la virtud de la *caridad*. Por eso podría definirse brevísima y profundamente la teología dogmática diciendo que es «el desarrollo o *explicación* de la fe»; y la teología moral, diciendo que es «el desarrollo o *explicación* de la caridad». De donde se deduce, como corolario hermosísimo, que *el acto moral por excelencia es el amor a Dios y al prójimo por Dios*.

2. 2. **Relaciones con las ciencias afines.** De la noción que acabamos de dar se desprenden fácilmente las relaciones íntimas de la teología moral con las otras partes de la teología y ciencias afines. He aquí las principales:

1) Con la teología dogmática forma una ciencia *única*, a diferencia de las ciencias filosóficas, que se dividen en múltiples ramas específicamente diferentes. De la dogmática toma la moral la mayor parte de sus principios, de los que saca las consecuencias prácticas. El dogma es como el fundamento y la raíz de la moral, que proporciona a ésta el jugo y la savia que debe transformarla en árbol espléndido que produzca frutos de vida eterna. Separada del dogma, la moral se desvanece y se seca, falta de fundamento y de vitalidad.

2) Con la teología ascética y mística se relaciona la moral como el todo con la parte. La moral abarca *todo el conjunto de la vida cristiana*, desde sus comienzos hasta el fin, aunque pueden distinguirse en esa vida tres etapas de un solo camino. La primera se preocupa principalmente de la caridad *incipiente*, o sea de lo lícito e ilícito (vía purgativa, moral casuística); la segunda, de la caridad *proficiente* acompañada del ejercicio de las demás virtudes infusas (vía iluminativa, teología ascética); y la tercera, de la caridad *perfecta* bajo el influjo de los dones del Espíritu Santo (vía unitiva, teología *mística)*. No hay entre esas tres etapas ninguna diferencia específica, sino tan sólo una distinción *modal* y *accidental*, como la que hay entre la infancia, la juventud y la virilidad de un mismo hombre.

3) Con la teología pastoral se relaciona proporcionando al sacerdote, pastor de las almas, los principios fundamentales y normas prácticas que habrá de inculcarles para llevarlas a su eterna felicidad.

4) Con el derecho canónico y civil. Ambos derechos contienen leyes que, con las debidas condiciones, obligan en conciencia (como veremos en sus lugares correspondientes), y, por lo mismo, afectan a la teología moral, que debe recogerlas y explicarlas rectamente.

5) Con la ética o filosofía moral coincide en gran parte de su objeto *material*, aunque se distingue esencialmente de ella por su ob-

jeto *formal* y por su fin. Las dos tratan de los actos humanos; pero la ética los considera únicamente desde el punto de vista puramente humano, a la luz de la simple razón natural y en orden a un fin honesto puramente *natural*, mientras que la teología moral se apoya en los principios de la divina revelación, los considera a la luz de la razón iluminada por la fe y encamina los actos humanos al fin último *sobrenatural*.

3. 3. **Importancia y necesidad.** *La importancia excepcional* de esta parte de la teología es manifiesta si tenemos en cuenta su objeto mismo y su propia finalidad. Se trata de encaminar los actos humanos a la conquista del último fin sobrenatural, que es la razón misma de la existencia del hombre sobre la tierra. No hemos nacido para otra cosa ni nuestra vida terrena tiene otra razón de ser que la conquista de la bienaventuranza eterna mediante la práctica de la virtud según las normas de la moral cristiana. Es imposible, por consiguiente, encontrar entre las ciencias prácticas alguna que tenga un objeto más noble y un fin más trascendental y supremo que nuestra teología moral.

El conocimiento profundo de la teología moral es *absolutamente necesario* al sacerdote, encargado oficialmente por Dios de conducir las almas a su eterna bienaventuranza por los caminos de la moral cristiana; y es *convenientísimo* al simple fiel, a fin de formar su conciencia cristiana del modo más completo y perfecto posible y asegurar con ello, más y más, el logro de sus destinos inmortales.

4. 4. **Fuentes.** Como disciplina estrictamente teológica que es, la teología moral debe hacer suyos todos los lugares teológicos tradicionales e incorporarse, además, los grandes principios de las ciencias filosóficas afines. He aquí las principales fuentes de ambos grupos:

A) Fuentes propiamente teológicas

1) **La Sagrada Escritura.** Como dice hermosamente San Agustín, la Sagrada Escritura no es otra cosa que «una serie de cartas enviadas por Dios a los hombres para exhortarnos a vivir santamente»[1]. En ella se contiene, en efecto, la palabra misma de Dios. Por eso dice San Pablo que «toda la Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado

[1] *In Ps.* 90: ML 37,1159.

en toda obra buena» (2 Tim 3,16-17). Y el gran pontífice León XIII añade que la Sagrada Escritura nos ofrece a todos «prescripciones llenas de santidad, exhortaciones sazonadas de suavidad y de fuerza, notables ejemplos de todas las virtudes; a lo cual se añade, en nombre y con palabras del mismo Dios, la trascendental promesa de las recompensas y el anuncio de las penas eternas»[2].

La Sagrada Escritura será siempre, indiscutiblemente, la primera y principal fuente de la moral cristiana. Es preciso tener en cuenta, sin embargo, que los preceptos meramente *ceremoniales* y *jurídicos* del Antiguo Testamento fueron abrogados por el Nuevo, aunque permanecen en pie los *morales*, que se fundan en la ley natural. E incluso algunas prescripciones del Nuevo tuvieron una finalidad circunstancial y temporal que ya no obliga hoy. Tal ocurre, por ejemplo, con la prescripción de abstenerse de comer carne sofocada y de sangre, dada por los apóstoles en el concilio de Jerusalén (Act 15,29). Otros puntos concretos del Nuevo Testamento necesitan interpretación, tales como los relativos al juramento (Mt 5,34), a la comunión con ambas especies (Mt 26,27), al divorcio (Mt 5,32), etc. Sólo la Iglesia católica, maestra infalible de la verdad, está comisionada oficialmente por el mismo Cristo para darnos la interpretación auténtica y verdadera de esos y de todos los demás lugares de la Sagrada Escritura (cf. D 1787 y 1793)[3].

2) **El magisterio de la Iglesia.** Por expresa disposición de Cristo, la Iglesia católica recibió en la persona de su primer pontífice, el apóstol San Pedro, las llaves del reino de los cielos y la potestad de atar y desatar en la tierra, quedando atado o desatado ante el mismo Dios (Mt 16,18-19). En su consecuencia, la Iglesia tiene plena autoridad para imponer leyes a los hombres con la misma fuerza coercitiva que si provinieran directamente del mismo Dios. Y esto no sólo en el orden individual o privado, sino también en el público y social, interpretando el derecho natural y positivo y dando su fallo definitivo e infalible en materia de fe y de costumbres (D 1831-1839).

La Iglesia ejerce este magisterio supremo, ya sea de una manera *extraordinaria*, en las solemnes declaraciones dogmáticas de los concilios ecuménicos o de los Romanos Pontífices, que exigen de todos los cristianos un asentimiento plenísimo e irrevocable; ya de manera *ordinaria*, por medio del papa en sus encíclicas, declaraciones doctrinales a través de las Sagradas Congregaciones, condenación de los errores, etc., o por medio de la liturgia, de las instrucciones pastorales de los obispos, del sentido y práctica de la Iglesia, etc.

3) **La tradición cristiana.** Es una fuente complementaria de la misma Sagrada Escritura. Como es sabido, no todas las verdades

[2] León XIII, encíclica *Providentissimus Deus:* ASS 26 (1893-94) 272.

[3] La sigla D significa el *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger, en el que se recoge el texto de las declaraciones dogmáticas de la Iglesia a través de los siglos.

reveladas por Dios están contenidas en la Sagrada Biblia. Muchas de ellas fueron reveladas oralmente por el mismo Cristo o por medio de los apóstoles, inspirados por el Espíritu Santo, y han llegado hasta nosotros transmitidas como de mano en mano por el hilo de oro de la tradición cristiana (D 1787).

Esta divina tradición hay que buscarla en distintos lugares, y sólo ofrece garantías de absoluta certeza e infalibilidad cuando está reconocida y sancionada oficialmente por la Iglesia. Las principales fuentes de esta divina tradición, aparte de las enseñanzas directas de la misma Iglesia, son éstas:

a) Los Santos Padres. Se entiende por tales en teología católica una serie de escritores de los primeros siglos de la Iglesia que por su antigüedad, su doctrina eminente, la santidad de su vida y la aprobación expresa o tácita de la Iglesia merecen ser considerados como testigos auténticos de la fe cristiana. Entre ellos destacan las figuras insignes de los cuatro grandes Doctores occidentales: San Ambrosio († 397), San Jerónimo († 420), San Agustín († 430) y San Gregorio Magno († 604); y los cuatro Doctores orientales: San Atanasio († 373), San Basilio († 379), San Gregorio Nacianceno († 390) y San Juan Crisóstomo († 407). La época patrística occidental se cierra con San Isidoro de Sevilla († 636), y la oriental con San Juan Damasceno († 749).

En materia de fe y de costumbres, la enseñanza privada y aislada de algún Santo Padre da origen a una opinión *probable,* pero no completamente cierta ni obligatoria en conciencia. Pero el consentimiento unánime, o casi unánime, de los Santos Padres en torno a una verdad sagrada y en cuanto *testigos* de la tradición cristiana, da origen a un argumento irrefragable que a nadie es lícito rechazar.

b) Los teólogos. La mayoría de los Santos Padres fueron a la vez insignes teólogos, pero comúnmente se reserva esta expresión para designar a los autores eclesiásticos posteriores a la época patrística que trataron de manera más científica y sistemática las verdades relativas a la fe y las costumbres. Iniciada en la alta Edad Media, la época teológica continúa todavía vigente y se perpetuará hasta el fin de los siglos. La figura más representativa de la teología católica en todas sus épocas, ramas y manifestaciones es el Doctor Angélico, Santo Tomás de Aquino (1225-1274), declarado por la Iglesia *Doctor Común y Universal* y cuya doctrina ha hecho suya la misma Iglesia de Cristo[4]. En teología moral —sobre todo en la de índole práctica— goza también de gran autoridad San Alfonso María de Ligorio (1699-1787), cuya doctrina moral ha merecido, en su conjunto, la aprobación y recomendación de la Iglesia.

[4] «Y Nos, al hacernos eco de este coro de alabanzas tributadas a aquel sublime ingenio, aprobamos, no sólo que sea llamado Angélico, sino también que se le dé el nombre de *Doctor Universal,* puesto que LA IGLESIA HA HECHO SUYA LA DOCTRINA DE ÉL, como se confirma con muchísimos documentos» (Pío XI, encíclica *Studiorum ducem,* del 29 de junio de 1923: AAS 15 [1923] 309-324).

El consentimiento *general* de los teólogos ofrece un argumento de tal peso en favor de un principio de moral o norma de conducta, que nadie puede contradecirlo sin manifiesta imprudencia y temeridad.

c) El sentir del pueblo cristiano. También el sentir unánime del pueblo sencillo y fiel ofrece un argumento de gran peso en favor de una doctrina o norma de conducta. Es la fe de la Iglesia, que se manifiesta en el pueblo por la inspiración y gobierno invisible del Espíritu Santo. Por lo misno, no podrían rechazarse sin gran temeridad e imprudencia los usos y costumbres tradicionales que han adquirido carta de naturaleza en todo el pueblo cristiano bajo la mirada vigilante de la Iglesia. Después de veinte siglos de cristianismo, toda *innovación* en materia de moralidad se hace fuertemente sospechosa. Caben, sí, ciertas adaptaciones a las circunstancias modernas —como hace la misma Iglesia, v. gr., en materia de ayunos y abstinencias, horario para la celebración del culto católico, etcétera, etcétera—, pero conservando siempre incorrupto e intacto el espíritu del Evangelio.

B) Fuentes subsidiarias

La teología moral, como parte de la teología única, utiliza subsidiariamente los lugares teológicos secundarios o impropios, que son:

1) **La razón natural.** No sólo la razón iluminada por la fe (razón *teológica*), sino incluso la simple razón *natural* puede y debe prestar un gran servicio al moralista católico, haciéndole ver, entre otras muchas cosas, la maravillosa armonía entre las normas de moralidad sobrenatural contenidas en la divina revelación y las que propugna el orden ético puramente natural. La gracia no destruye jamás la naturaleza, sino que viene siempre a completarla y engrandecerla.

2) **La autoridad de los filósofos.** Precisamente por lo que acabamos de decir, grandes filósofos paganos, que carecían de las luces de la fe, construyeron admirables sistemas éticos que apenas necesitan otra reforma que su traslado y elevación al orden sobrenatural. En este sentido destacan como figuras de primera magnitud, entre los filósofos griegos, Sócrates († 399 a. C.), Platón († 347 a. C.) y Aristóteles († 322 a. C.); y entre los latinos, Cicerón († 43 a. C.) y, sobre todo, Séneca († 65 d. C.), que es considerado como el mayor moralista de la antigüedad pagana.

3) **La historia,** tanto eclesiástica como civil, es otra fuente subsidiaria de la que debe aprovecharse el moralista. Se ha dicho con razón que *la historia es la maestra de la vida,* y ello no sólo en el orden teórico, sino también, y principalmente, en el práctico y normativo.

Aparte de estas fuentes primarias y secundarias, que son comunes a toda la teología, el teólogo moralista tiene que tener muy en cuenta, si quiere resolver con acierto un gran número de cuestiones que caen de lleno o rozan muy de cerca cuestiones altamente delicadas de la moral cristiana, otras ciencias humanas, entre las que destacan principalmente:

4) **El derecho.** Como tendremos ocasión de comprobar a cada momento en el decurso de nuestra obra, la moral se beneficia continuamente de los grandes principios jurídicos, que se apoyan directamente en la ley natural procedente de Dios. El conocimiento de la ley positiva humana es indispensable al moralista católico, ya que la moral cristiana se remite en muchas cuestiones jurídicas, no del todo perfiladas en la ley natural o divino-positiva, a las rectas prescripciones de la ley puramente humana o civil, que obliga en conciencia cuando va revestida de las debidas condiciones, como veremos en su lugar oportuno. Imposible dar un paso en gran parte de cuestiones morales sin tener en cuenta las aportaciones del derecho natural y positivo.

5) **La medicina.** Sin un conocimiento suficientemente amplio de gran número de cuestiones médicas, le será imposible al moralista valorar con acierto el grado de responsabilidad moral de ciertos enfermos (neuróticos y psíquicos principalmente), dilucidar algunas cuestiones relativas al sexto mandamiento, a las relaciones conyugales, a los ayunos y abstinencias, etc., etc. Entre las ciencias puramente humanas es la medicina —después del derecho— la más necesaria al moralista católico.

6) **La psicología.** Entre las disciplinas filosóficas es la psicología —después, naturalmente, de la ética o filosofía moral— la que se relaciona más directamente con nuestra ciencia. Muchas cuestiones relativas a los actos humanos, la conciencia, la libertad, el influjo de las pasiones en la moralidad, etc., etc., necesitan indispensablemente la ayuda y complemento de los datos proporcionados por la psicología racional y experimental. El teólogo moralista no podría prescindir de esta fuente subsidiaria sin peligro de llegar a conclusiones incompletas o inexactas.

7) **La sociología.** La vida moderna, cada vez más complicada, ha establecido una serie de nuevas relaciones entre los hombres en el triple ámbito individual, familiar y social, que plantean, a su vez, gran número de cuestiones directamente relacionadas con la moral. Imposible resolverlas con acierto si el moralista ignora los grandes principios en que se apoya y fundamenta la moderna sociología.

8) **Las ciencias políticas y económicas.** En fin, para la recta solución de gran número de problemas sociales, políticos y económicos, cada vez más abundantes y complicados, se hace indispen-

sable al moralista católico el conocimiento profundo de estas ciencias afines.

5. 5. **Método.** Gran importancia tiene para el estudio de cualquier ciencia el método que se emplee en su exposición y desarrollo. En teología moral se conocen tres métodos principales:

1) El escolástico o especulativo, que, fundándose en los principios de la divina revelación, estudia a fondo con la razón, iluminada por la fe (razón *teológica)*, las verdades reveladas y desentraña sus virtualidades, principalmente con vistas a la vida normativa y práctica. Este es el método analítico-deductivo, empleado por los grandes teólogos escolásticos, tales como Santo Tomás, San Antonino, Cayetano, Billuart, Suárez, Lugo y otros insignes moralistas medievales y modernos.

2) El casuístico trata de precisar ante todo la *solución práctica* que haya de darse a los múltiples problemas que plantea la vida diaria. Es un método sintético-inductivo, que, aunque no puede despreciarse del todo y en absoluto, ofrece, sin embargo, grandísimos inconvenientes cuando se abusa de él. Al prescindir o conceder importancia secundaria a los grandes principios positivos, minimiza la sublime elevación de la moral cristiana, convirtiendo la *ciencia de las virtudes a practicar* en la *ciencia de los pecados a evitar;* y ello con gran peligro de deformar las conciencias y empujarlas a soluciones erróneas, ya que el cambio de una simple circunstancia al producirse un nuevo caso parecido al ya resuelto puede dar al traste con la solución anterior, que sería francamente errónea aplicada al segundo.

3) El ascético-místico. Convencidos muchos autores de que la moral cristiana es eminentemente *positiva* y tiene por objeto principal adiestrarnos en la práctica de las virtudes, orientan sus tratados de moral hacia esta noble y elevada finalidad, estudiando los pecados a evitar tan sólo de una manera secundaria y en mero contraste con las virtudes opuestas. Así procedieron Contenson, Vallgornera, Felipe de la Santísima Trinidad y otros muchos antiguos escolásticos. Hoy día las doctrinas ascético-místicas suelen estudiarse en rama aparte, que constituye la llamada «teología de la perfección cristiana»[5].

Estos son los principales métodos propuestos. Teniendo en cuenta la índole de nuestra obra y el público a que va dirigida, nosotros utilizaremos con preferencia el primer método, exponiendo ampliamente los grandes principios de la moral cristiana en todo el rigor científico, aunque perfectamente

[5] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* ([5]1968).

adaptados a la mentalidad del público seglar. Cuando el caso lo requiera, ilustraremos los principios con alguna aplicación concreta a los principales casos que pueden presentarse en la práctica. Las derivaciones ascético-místicas las omitiremos casi por completo, ya que su importancia es extraordinaria y requieren un comentario amplio que aquí no podríamos ofrecer al lector, y al que hemos dedicado un volumen entero de esta misma colección de la BAC[5], que consideramos, por lo mismo, como un complemento indispensable de la obra que hoy tenemos el gusto de ofrecer a nuestros lectores.

6. 6. **División.** Es clásica la división de la teología moral en dos partes principales: moral *fundamental* y moral *especial*, a las que se añade como complemento indispensable el amplio tratado de los *sacramentos*. Veamos cómo se desarrolla cada una de estas partes.

1) **Moral fundamental.** No suele haber grandes diferencias entre los moralistas católicos en la exposición de esta primera parte de la teología moral. Casi todos siguen más o menos de cerca el esquema de Santo Tomás de Aquino en la *Prima secundae* de su maravillosa *Suma Teológica.*

Comienza esta parte con el tratado del *último fin*, que, aunque es lo último en la consecución, tiene que ser lo primero en la intención, como blanco y finalidad fundamental a que conduce la moral cristiana.

A continuación se estudian los *actos humanos*, no en su aspecto psicológico ni puramente ético natural, sino en orden a la moralidad sobrenatural de los mismos.

Luego vienen los tratados de la ley, que es la norma objetiva, externa y remota de la moralidad, y de la *conciencia*, que representa la norma subjetiva, interna y próxima de la misma.

A estos tratados normativos hay que añadir el estudio del principio intrínseco de donde proceden nuestros actos sobrenaturales, que no es otro que la *gracia santificante*, que obra a través de sus potencias operativas, que son las *virtudes infusas* y los *dones del Espíritu Santo*, considerados en general. Muchos autores omiten por completo el tratado de la *gracia* —que consideran como perteneciente a la teología dogmática—, limitándose al estudio de las virtudes en general, con ligerísimas alusiones a los dones del Espíritu Santo, que a veces omiten por completo. A nuestro juicio, este criterio ofrece no pocas desventajas e inconvenientes, al privar a la moral del maravilloso tratado de la gracia que es el fundamento de toda la moral *positiva*, y, por lo mismo, pertenece de lleno a ella, según el esquema de Santo Tomás de Aquino y orientándola con ello hacia la moral *negativa* o ciencia de los pecados a evitar, más que de las virtudes a

practicar. Creemos sinceramente que una vuelta al esquema completo del Doctor Angélico devolvería a esta primera parte de la moral toda su elevación y grandeza tal como aparece en la *Suma Teológica.*

En contraste con el tratado de las *virtudes,* suele estudiarse, finalmente, en esta primera parte, el de los *pecados en general.*

2) **Moral especial.** Esta segunda parte abarca el estudio especial y pormenorizado de cada una de las *virtudes infusas* y, en contraste con ellas, el de los *pecados opuestos.* Pero en el desarrollo de este amplísimo panorama se han seguido a través de la historia dos criterios principales muy distintos entre sí:

a) Santo Tomás y la gran mayoría de los teólogos escolásticos disponen esta materia a base de las virtudes *teologales* y *cardinales* con todo el cortejo de sus derivadas, considerando en particular cada una de esas virtudes, sus actos correspondientes, los vicios y pecados opuestos, los dones del Espíritu Santo, que las perfeccionan, y los preceptos afirmativos y negativos con ellas relacionados. Con ello se consigue una visión exhaustiva y verdaderamente científica de todo el inmenso panorama de la moral especial.

b) Otros moralistas, en torno principalmente a San Alfonso María de Ligorio, organizan esta segunda parte de la moral a base del estudio de las virtudes teologales y de los preceptos del decálogo y de la Iglesia. Buscan con ello una finalidad de índole práctica, menos científica y sistemática, pero más fácil y sencilla y, por lo mismo, más utilizable en la instrucción de los fieles y en el desempeño del oficio pastoral del sacerdote.

Pero, en oposición y contrapeso a estas ventajas prácticas, ofrece este método serios inconvenientes. Es imposible agrupar en torno al decálogo —como no sea de una manera del todo arbitraria y sin fundamento alguno— gran número de virtudes cuya práctica es indispensable y de gran importancia en la vida moral. ¿A qué mandamiento pertenecen, por ejemplo, las virtudes de la prudencia y de la fortaleza con todo el conjunto de sus derivadas y anejas? ¿Qué relación tienen con el cuarto mandamiento los deberes profesionales, que, sin embargo, en él los colocan la mayoría de los autores que siguen este sistema? ¿En qué precepto del decálogo se nos habla de los grandes deberes sociales y políticos, que tanta importancia tienen, sin embargo, en la moral cristiana? He aquí algunos problemas de imposible solución a base de este método.

En el número siguiente, al trazar el plan que vamos a seguir en esta obra, expondremos la manera de evitar —a nuestro juicio— los inconvenientes teóricos de este enfoque, sin incurrir en los inconvenientes prácticos del primero, que es, acaso, demasiado científico y especulativo para una obra dirigida al gran público seglar.

3) **Los sacramentos.** Aunque el tratado de los sacramentos pertenece en gran parte a la teología dogmática, ofrece, sin embargo, innumerables aspectos de índole práctica que caen de lleno dentro del campo de la teología moral. Son los grandes auxilios sobre-

naturales puestos a disposición del hombre por el mismo Cristo, con los que —como dice la misma Iglesia— «toda verdadera justicia empieza, o empezada se aumenta, o perdida se repara» (D 843 a). Apenas hay diversidad de criterios entre los moralistas al exponer esta tercera parte de la moral, como no sea en la mayor o menor extensión que concedan a alguna cuestión particular.

7. 7. **Nuestro plan.** En el desarrollo de nuestra obra vamos a seguir el criterio de la mayoría de los moralistas en la tercera parte, relativa a los *sacramentos* —aunque recogiendo con frecuencia sus magníficas derivaciones ascético-místicas—, y aun en la primera, o *moral fundamental,* como no sea en la restitución a esta última del tratado de la gracia, aunque con la brevedad a que nos obliga la índole y finalidad de nuestra obra. Pero en la segunda parte, relativa a la *moral especial,* vamos a intentar un nuevo esquema que evite en lo posible los inconvenientes del que siguen los grandes teólogos escolásticos —demasiado científico y ajeno a la mentalidad del público seglar— y los que resultan de agruparlo todo en torno a los preceptos del decálogo y de la Iglesia.

El esquema que proponemos nos parece fácilmente asimilable por cualquier persona culta, aunque carezca enteramente de formación escolástica, y, a la vez, perfectamente lógico y adecuado para recoger sin violencia alguna todo el panorama de la moral especial. Consiste en establecer una triple relación de deberes: para con Dios, para consigo mismo y para con el prójimo, subdividido este último en el triple aspecto individual, familiar y social. Vamos a explicar un poco estas ideas.

1) **Con relación a Dios.** Todos nuestros deberes para con El están encerrados en las tres *virtudes teologales* —que se refieren directamente al mismo Dios, como primer principio y último fin— y en la virtud de la *religión,* que tiene por objeto el culto divino. No hay más.

Dentro de la virtud de la *religión* pueden recogerse los tres primeros mandamientos de la ley de Dios y los preceptos de la Iglesia, que se refieren al culto divino o a otros aspectos de la virtud de la religión.

2) **Con relación a nosotros mismos.** Los deberes para con nosotros mismos se reducen a la virtud de la *caridad,* en uno de sus aspectos, y a tres de las virtudes cardinales: *prudencia, fortaleza* y *templanza* con todas sus derivadas. No hay más.

Es evidente, en efecto, que entre las virtudes teologales sólo la *caridad* tiene un aspecto que se refiere a nosotros mismos; no la fe ni la esperanza, que se refieren exclusivamente a Dios. Y entre las cardinales, sólo nos afectan directamente a nosotros mismos la *pru-*

dencia, *fortaleza* y *templanza* (con sus anejas y derivadas), no la *justicia*, que se refiere siempre al prójimo por ser una virtud esencialmente ordenada a otros (*ad alterum*, dicen los teólogos). No hay, pues, ningún aspecto de moralidad individual que no pueda recogerse y tenga su lugar propio en alguna de esas cuatro virtudes o en alguna de sus anejas y derivadas.

3) **Con relación al prójimo.** Este es el aspecto que presenta mayor número de derivaciones, aunque todas ellas giran en torno a sólo dos virtudes: la *caridad* entre las teologales y la *justicia* (con sus derivadas) entre las cardinales. Tampoco aquí hay más.

Entre las teologales, sólo la *caridad* ofrece un aspecto que dice relación al prójimo; no la fe ni la esperanza, como es obvio. Y entre las cardinales, sólo la *justicia* es una virtud esencialmente ordenada al prójimo; las otras tres se refieren a nosotros mismos.

Pero en el prójimo cabe distinguir un triple aspecto: el puramente *individual*, el *familiar* y el *social*. De ahí que, al recorrer el conjunto de nuestras obligaciones relativas al prójimo, sea preciso tener en cuenta esa triple relación. Y así:

a) CONSIDERADO COMO INDIVIDUO, se establecen entre nosotros y el prójimo vínculos de *caridad* y *justicia*, esta última subdividida en cuatro aspectos fundamentales: respetar su vida, su cuerpo, su hacienda y su honor. Es, cabalmente, la materia preceptuada en el quinto, sexto, séptimo y octavo mandamientos del decálogo.

b) COMO MIEMBRO DE NUESTRA FAMILIA, el prójimo se hace acreedor (además de los deberes de caridad que afectan a la triple manifestación que venimos exponiendo) de ciertas obligaciones de *justicia* a través de la virtud de la *piedad*, que es una de sus anejas o derivadas. Y en el seno de la familia cristiana cabe distinguir los deberes de esposos, padres, hijos y amos. Con lo cual se recoge, en su lugar propio, toda la materia perteneciente al cuarto mandamiento del decálogo.

c) AL PRÓJIMO ORGANIZADO EN SOCIEDAD se refiere directamente la virtud de la justicia en dos de sus formas perfectas (legal y distributiva) y en sus modalidades secundarias o imperfectas (virtudes sociales y deberes profesionales).

Tal es, nos parece, el mejor encasillado con que puede distribuirse el inmenso panorama de la moral especial si queremos evitar los inconvenientes prácticos del primer esquema —demasiado técnico y especulativo para los no iniciados en teología escolástica— y los del segundo, que resulta incompleto y arbitrario.

Nosotros vamos a seguir este plan, recogiendo en este primer volumen de nuestra obra la materia perteneciente a la moral *fundamental* y *especial*, dejando para el segundo el amplio tratado de los *sacramentos*. He aquí, en cuadro sinóptico, el panorama completo de este primer volumen:

PRIMERA PARTE: MORAL FUNDAMENTAL

Tratado I: El último fin.
» II: Los actos humanos.
» III: La ley.
» IV: La conciencia.
» V: La gracia.
» VI: Las virtudes en general.
» VII: Los pecados en general.

SEGUNDA PARTE: MORAL ESPECIAL

- I. Deberes para con Dios ....
  - Virtudes teologales.
  - La religión ..
    - Tres primeros preceptos del decálogo.
    - Mandamientos de la Iglesia.
- II. Deberes para consigo mismo ....
  - Caridad.
  - Prudencia.
  - Fortaleza.
  - Templanza.
- III. Deberes para con el prójimo ....
  - *Individuales* ..
    - Caridad.
    - Justicia ...
      - Respetar su vida (5.° mandamiento).
      - Respetar su cuerpo (6.° mandamiento).
      - Respetar su hacienda (7.° mandamiento).
      - Respetar su honor (8.° mandamiento).
  - *Familiares* ...
    - Caridad.
    - Justicia (piedad).
  - *Sociales* .....
    - Justicia perfecta ....
      - Deberes de justicia legal.
      - Deberes de justicia distributiva.
    - Justicia imperfecta
      - Virtudes sociales.
      - Deberes profesionales.

PRIMERA PARTE

Moral fundamental

Como acabamos de decir, en esta primera parte de la teología moral vamos a sentar los principios fundamentales que la afectan en toda su extensión. Por eso los moralistas suelen designar esta primera parte con el nombre de *moral fundamental*. Constituye, efectivamente, el fundamento de toda la moral cristiana, y su conocimiento es del todo indispensable para cualquiera que quiera poseer una visión profunda y exacta de esta disciplina teológica.

Como puede verse en el esquema general que acabamos de ofrecer, esta primera parte constará de siete tratados, distribuidos en la siguiente forma:

El último fin.
Los actos humanos.
La ley.
La conciencia.
La gracia.
Las virtudes en general.
Los pecados en general.

TRATADO I

El último fin del hombre

Sumario: Dividimos la materia en cinco artículos: 1.°, *nociones previas;* 2.°, *el fin de los actos humanos;* 3.°, *el último fin del hombre;* 4.°, *la felicidad o bienaventuranza del hombre;* y 5.°, *cuestiones complementarias.*

La teología moral, como hemos visto, tiene por objeto propio el estudio de los actos humanos en orden al fin sobrenatural. Se impone, por consiguiente, la consideración previa de ese fin adonde nos encaminamos, que constituye el blanco y la razón misma de todas nuestras actividades morales.

ARTICULO I

Nociones previas

Vamos a dar, en primer lugar, algunas nociones generales sobre el fin, el bien y la felicidad.

A) El fin

8. 1. **Noción.** En general, la palabra *fin* significa el término de una cosa. Y así decimos que la muerte es el fin o término de la vida.

Con relación a las actividades de un agente cualquiera, el fin representa aquello cuya consecución le hace descansar y cesar en su actividad.

Si se trata de un agente racional, que conoce y obra siempre por un fin, se le define: *aquello por lo cual se hace una cosa.* Es lo último que se consigue, pero lo primero que se intenta. Sin una determinada finalidad, el hombre no se movería, o lo haría sin ton ni son, como un verdadero autómata. Todo acto verdaderamente *humano* supone el conocimiento y la intención de algún fin determinado, a la consecución del cual se ordena, precisamente, la actividad del hombre.

9. 2. **División.** Pueden establecerse las siguientes principales divisiones.

a) Por razón del sujeto se divide en fin de la *obra* y fin del *agente.* El primero —llamado también fin propio o intrínseco— es aquel a que se dirige u ordena la obra por su misma naturaleza, independientemente de la voluntad del agente (v.gr., la limosna se ordena, de suyo, a socorrer al necesitado). El segundo —conocido también con el nombre de fin accidental y extrínseco a la obra— es aquel que elige e intenta el agente, coincida o no con la naturaleza o finalidad intrínseca de la obra; y así, por ejemplo, el que da una limosna puede intentar socorrer al necesitado (en cuyo caso coincide el fin de la *obra* con el del *agente)* o sobornarle para hacerle cometer un pecado (fin del agente, completamente ajeno a la finalidad de la limosna en cuanto tal).

Esta división tiene una gran importancia en teología moral. El fin de la *obra* constituye el *objeto* moral de la acción humana, que, de suyo, será buena o mala según sea la obra realizada. Y el fin del *agente* constituye el *motivo* moral de la acción, que puede alterar totalmente su moralidad, convirtiéndola de buena en mala (como en el caso citado de soborno).

b) Por razón de la causalidad o influjo puede ser un fin *total* o *adecuado,* si el agente realiza la obra exclusivamente por un motivo determinado que es causa total de la acción, de modo que sin él no la realizaría; y *parcial* o *inadecuado,* si se buscan, a la vez, dos o más fines, cada uno de los cuales influye parcialmente en la acción (v.gr., el que da una limosna para socorrer al necesitado y, a la vez, para ser alabado o por algún otro motivo distinto del primero).

Estos fines parciales pueden subdividirse todavía. Y así pueden ser *igualmente principales* si ejercen el mismo influjo en el agente, de suerte que cualquiera de ellos bastaría para impulsarle al acto (v.gr., un viaje a la capital por cuestiones de negocios o para asistir a un espectáculo extraordinario, que sería suficiente para arrastrar al agente aun sin aquellos negocios); o uno de ellos es el fin y motivo *principal* (que bastaría para el acto), y el otro es *secundario* o meramente coadyuvante (que no bastaría por sí solo, pero ayuda y refuerza al motivo principal). Esta división tiene, como veremos en sus lugares respectivos, infinitas aplicaciones en la vida práctica para juzgar de la moralidad de las acciones humanas.

c) Por razón del término se divide en *próximo, remoto* y *último.* Fin *próximo* es aquel al que la voluntad se dirige directamente, o sea, sin que medie o se interponga otro fin; aunque el fin próximo depende siempre, sin embargo, de otro fin superior, que es el fin *remoto.* Y así, v.gr., el estudiante de derecho estudia tal o cual asignatura (fin próximo) para llegar a ser abogado (fin remoto). El fin *último* es aquel que no se subordina a ningún otro, porque representa el término de todas las aspiraciones.

El fin último se divide en *absoluta* o *relativamente* último. Fin *absolutamente último* es aquel al que se orientan todas las otras finalidades y no admite otro fin superior en ninguna clase de bienes. Y fin *relativamente último* es aquel que lo es en una determinada serie de ac-

tos, pero no de un modo absoluto. Por ejemplo, la salud es el último fin de la medicina; pero la misma salud está subordinada, a su vez, a otro fin más alto, o sea, la gloria de Dios y la salvación del alma, que constituyen los dos aspectos parciales del fin último absoluto.

10. 3. Maneras de tender a él. Todas las cosas tienden a su propio fin, pero de muy diversas formas según la naturaleza de las mismas. Las principales son tres:

a) PASIVA O EJECUTIVAMENTE. Es el modo que corresponde a los agentes que carecen de todo conocimiento. Ignoran el fin, pero se dirigen a él por un movimiento *natural* o *artificial* recibido de un agente superior intelectual, ya sea el mismo Dios, autor de la naturaleza (v.gr., la piedra tiende *naturalmente* hacia el centro de gravedad; la planta crece en busca del sol, etc.), o el hombre mismo (v.gr., el reloj señala la hora en virtud del mecanismo fabricado por el relojero).

b) POR APREHENSIÓN INSTINTIVA. Es el propio de los animales. Ignoran la *razón de fin* en cuanto tal, pero lo aprehenden con sus potencias sensitivas (ojos, oído, etc.), y se dirigen a él a impulsos de su propio instinto, impreso en su naturaleza por el mismo Dios. Y así la araña construye su tela, el ave su nido, las abejas el panal, etc., ignorando en absoluto cuál sea la finalidad de aquello, pero ejecutándolo con exactitud, por un instinto admirable recibido del mismo Dios.

c) POR LIBRE ELECCIÓN. Es el propio de los seres racionales. El hombre tiende al fin *en cuanto tal*, advirtiendo con su entendimiento la razón misma de su finalidad y eligiéndolo libremente con su voluntad racional.

Nótese, sin embargo, que en la voluntad del hombre es preciso distinguir dos formalidades muy distintas. La voluntad como *naturaleza (ut natura,* dicen los teólogos) tiene su propio fin, perfectamente conocido, pero determinado de una manera fija por la misma naturaleza, de suerte que se dirige a él de una manera *necesaria,* por instinto o moción divina. El hombre no es libre con relación a esa finalidad de la voluntad *ut natura,* que es el *bien en común* (verdadero o falso, pero siempre aprehendido como *bien)*. Y la *voluntad en cuanto tal (voluntas ut voluntas)* es la voluntad *libre,* o sea, la que tiende al fin *elegido por sí misma* y es dueña de su propio acto (aunque siempre, desde luego, bajo la previa moción y el influjo divino). De esta voluntad libre proceden los *actos humanos,* como veremos en su lugar correspondiente.

B) El bien

11. 1. Noción. El bien se identifica realmente con el fin, ya que todo agente busca en su acción algo que juzga

conveniente para sí y que, por lo mismo, tiene para él *razón* de bien (real o aparente); de lo contrario, se abstendría de obrar. Por eso los filósofos definen el bien diciendo que es «lo que todos apetecen».

Es imposible que un agente racional oriente o dirija su acción a conseguir un mal *precisamente en cuanto mal*, ya que, como demuestra la filosofía, el objeto propio de la voluntad es el bien —como el de los ojos el color y el del oído el sonido—, y, por lo mismo, el mal no tiene ninguna razón apetecible. Sin embargo, cabe perfectamente el error al apreciar como bien lo que sólo lo es aparentemente, siendo en realidad un mal. Y así, el que comete un crimen, o cualquier otra acción inmoral, busca con ello proporcionarse el placer de la venganza o cualquier otro gusto desordenado; o sea, realiza su mala acción buscando lo que él cree un bien (en este caso, falso y aparente), pero jamás un mal que, en cuanto tal, no es apetecible por la voluntad.

Esto nos lleva de la mano a establecer las diferentes clases de bienes, cuestión importantísima en teología moral.

12. 2. **División.** El bien puede dividirse de distintos modos según el aspecto a que se atienda. Y así:

a) POR RAZÓN DE SU PERFECCIÓN, el bien se llama *último, supremo* o *absoluto* cuando sacia plenamente el apetito del agente, de tal suerte que nada más pueda desear. Y es *relativo, imperfecto* o *participado* cuando no sacia plenamente el apetito del agente, o sólo lo satisface en un aspecto parcial. El primer bien es exclusivamente el mismo Dios, como veremos más adelante; el segundo, pueden serlo las criaturas.

b) POR RAZÓN DE SU VERDAD, el bien puede ser *verdadero* o *aparente*, según que lo sea realmente en el orden *objetivo* (v.gr., amar a Dios, socorrer al necesitado) o tan sólo en la apreciación *subjetiva* del agente (v.gr., la venganza contra el enemigo, los placeres desordenados).

c) POR RAZÓN DE SU APETIBILIDAD, el bien se divide analógicamente en *honesto, deleitable* y *útil*.

Se llama *honesto* o racional al bien objetivo y real que se busca y apetece por sí mismo, o sea, por su propia intrínseca bondad. Es siempre *verdadero* y realmente *conveniente* a la naturaleza racional.

El bien *deleitable* es aquel que causa un placer en el apetito del que lo goza. Ese placer puede ser honesto y conveniente o pecaminoso y desordenado. No tiene nunca razón de fin, sino únicamente de medio para facilitar la práctica del bien honesto.

El bien *útil* es aquel que se apetece en orden a otra cosa, como instrumento para conseguirla (v.gr., la medicina para alcanzar la sa-

lud). Tampoco tienen nunca, como es obvio, razón de fin, sino únicamente de medio.

Santo Tomás advierte profundamente que esta división no es *unívoca*, sino *análoga* (con analogía extrínseca de atribución). Es decir, que el bien no pertenece de igual modo a estas tres categorías, sino en sentido y grado muy distintos; de tal suerte que sólo el bien *honesto* realiza plenamente la razón del bien, viniendo en segundo lugar el bien *deleitable*, y en tercero el bien *útil*[1].

d) Por razón de su extensión, el bien puede ser *ontológico, psicológico y social*. El primero es una propiedad trascendental del ser y afecta a todo cuanto existe: todo lo que tiene razón de *ser* es bueno. Por eso el pecado, que es malo, no tiene razón de *ser*, sino de *privación*, o sea, de *no ser*.

El bien *psicológico* es el que afecta a un individuo en particular y admite todas las anteriores divisiones y subdivisiones.

El bien *social* es el que afecta a toda la sociedad, y se le conoce ordinariamente con el nombre de *bien común*.

C) La felicidad

13. 1. Noción. La felicidad no es otra cosa que *el estado del ánimo que se complace en la posesión de un bien que le llena de dicha y de paz*.

Todo ser racional tiende a su propia felicidad de una manera *necesaria*, siempre y en todas partes, sin que sea libre para rechazarla o renunciar a ella. Incluso el suicida, que, abrumado de dolores, renuncia a la vida, busca con ello su felicidad, creyendo erróneamente que muriendo dejará de sufrir. Es imposible que la criatura racional dé un solo paso voluntario que no vaya encaminado, en una forma o en otra, a su propia felicidad, ya que, como hemos visto en los números anteriores, todo agente racional obra por un *fin*, que coincide con un *bien* (aparente o real) y, por lo mismo, conduce a la *felicidad*. De donde se sigue que el *fin*, el *bien* y la *felicidad* son una misma cosa con nombres diferentes. O en otra forma más precisa y exacta: todo hombre obra por un *fin* que tiene para él razón de *bien*, en cuanto que le proporciona o conduce a su propia *felicidad*.

Con lo cual aparece claro que la *felicidad* es el último *fin* del hombre —aunque subordinada, como veremos, a la gloria de Dios,

[1] *Cf. Suma Teológica* I, 5,6 ad 3. En adelante citaremos la *Suma Teológica* sin nombrarla. Y así, v.gr., la cita I-II,24,1 significará: *Suma Teológica*, parte *Prima secundae*, cuestión 24, artículo 1.

fin último absoluto de toda la Creación , al que se encamina siempre de una manera *necesaria,* que rebasa y trasciende su propia libertad. Con relación a la felicidad *en común,* el hombre no es libre: se dirige siempre y necesariamente a ella, aunque a través de una infinita variedad de medios objetivamente verdaderos o falsos, buenos o malos, pero siempre bajo la apreciación subjetiva de verdaderos y buenos.

14. 2. **División.** Puede distinguirse, ante todo, la felicidad *natural* y la *sobrenatural,* según que podamos alcanzarla con las solas fuerzas de la naturaleza o sea menester la gracia y elevación al orden sobrenatural.

La primera, o *natural,* es necesariamente imperfecta, caduca y perecedera, ya que sólo se refiere a esta vida, en la que, por otra parte, tampoco se puede alcanzar con plenitud por su propia caducidad y múltiples fallos. Habiendo sido elevado por Dios el género humano al orden sobrenatural de una manera gratuita y trascendente, que rebasa infinitamente todas las exigencias del orden natural, no existe para el hombre un fin puramente natural. O alcanza su plena felicidad sobrenatural, o pierde también su mera felicidad natural[2].

La felicidad puede ser *absoluta* o *relativa.* La absoluta es la que sacia plenamente el apetito, sin que pueda desearse nada más. No es posible en esta vida, pero lo será en la otra. La *relativa* proporciona una dicha parcial e imperfecta, en una determinada línea o en un género limitado de bienes. Cabe en esta vida cierta felicidad relativa en la práctica perfecta de la virtud.

La felicidad absoluta puede considerarse en el orden *objetivo* o material y en el *subjetivo* o formal.

a) Objetivamente no es otra cosa que el *objeto beatificante,* o sea, el que nos proporciona la bienaventuranza última, absoluta y plenamente saciativa. Como veremos más abajo, no es ni puede ser otro que el mismo Dios, Bien infinito, que sacia por completo el apetito de la criatura racional, sin que nada absolutamente pueda desear fuera de él. Es el Bien perfecto y absoluto, que excluye todo mal y llena y satisface todos los deseos del corazón humano. Es la última perfección de la criatura intelectual.

b) Subjetivamente es la posesión y disfrute del objeto beatificante. Fue definida por Boecio: *el estado perfecto que resulta de la posesión de todos los bienes.* En cuanto *estado perfecto,* supone la posesión estable e indeficiente de esos bienes; no fugaz, caduca o perecedera. Y en cuanto que supone la *posesión de todos los bienes,* abarca la biena-

[2] Cf. D 788, 1786.

venturanza *esencial* o primaria y la *accidental* o secundaria. Nada absolutamente le falta ni le puede faltar.

Con estas nociones previas sobre el fin, el *bien* y la *felicidad*, podemos ya entender perfectamente las grandes tesis del tratado teológico del *último fin* que vamos a resumir a continuación.

ARTICULO II

El fin de los actos humanos

15. Antes de averiguar cuál es el último fin del hombre, es preciso saber si efectivamente existe para él un fin al que se encamina con sus acciones libres. Vamos a precisarlo en una serie de conclusiones escalonadas, siguiendo al Angélico Doctor (I-II,1).

Conclusión 1.ª: En todas sus acciones deliberadas o humanas, el hombre obra siempre por un fin.

Esta conclusión se prueba por un doble argumento:

a) Por el objeto mismo de la voluntad. Ninguna potencia puede obrar sino en orden a su propio objeto (v.gr., la vista para ver, el *oído* para *oír*, etc.). Pero el objeto propio de la voluntad es el *bien* que coincide con el *fin*, según hemos visto. Luego es imposible que el hombre en sus acciones libres —o sea, deliberadas y voluntarias— deje de obrar por un fin, concebido bajo la razón de *bien*, real o aparente (I-II,1,1).

b) Por la noción del fin. Como enseña la filosofía, el fin es la primera de las causas, que mueve a todas las demás, sobre todo a la eficiente. Si el agente intelectual no intentara alguna cosa concreta, no se determinaría jamás a hacer esto con preferencia a aquello, ya que «del indiferente nada se sigue», como dice el simple sentido común. Luego el agente intelectual, o no obra, o tiene que proponerse, al obrar, algún fin concreto y determinado, que es, precisamente, la causa de su acción (I-II,1,2).

Corolario. De donde se deduce que el fin *especifica los actos humanos* (a.3), en unión del objeto y de las circunstancias. Volveremos sobre esto al hablar de los actos humanos.

Conclusión 2.ª: En todas sus acciones deliberadas, el hombre obra siempre por el último fin, al menos de una manera implícita o virtual.

La razón es muy sencilla. El fin, como acabamos de ver, es lo que mueve siempre a obrar a cualquier agente racional. Ahora bien: ese fin que intenta al obrar, o es directamente el último y supremo, o es un fin intermedio. Si es el último directamente, tenemos ya lo que buscábamos. Y si es un fin intermedio, por el hecho mismo de ser intermedio, síguese necesariamente que no es ése el *último* fin de esa acción, sino que, al menos de una manera *virtual o implícita,* se ordena al fin último y supremo, ya que no puede darse una serie infinita de fines intermedios, pues entonces no se produciría ninguno. Luego el hombre, en sus acciones deliberadas o humanas, obra siempre por el *último fin,* al menos de una manera implícita o virtual (I-II,1,4 y 6).

Corolario. Por donde aparece clara la utopía de los partidarios del progreso infinito, para los cuales «la evolución es el fin supremo»[3]. Esta teoría echa por tierra toda clase de bienes, ya que nada hay bueno sino por relación u orden al fin último absoluto. Si no hay un bien absoluto, es imposible que haya bienes provisionales en continua evolución hacia él.

Conclusión 3.ª: El hombre no puede elegir a la vez dos últimos fines, supremos y absolutos, sino solamente uno.

Para demostrarlo con evidencia, basta considerar que, por su misma definición, el fin último supremo y absoluto es lo que el hombre apetece como bien *completo* y plenamente *saciativo,* con la posesión del cual no quede ya nada que desear. Ahora bien: es contradictorio que esta noción de fin último absoluto la realicen dos o más fines, porque, en este caso, ninguno de ellos sería plenamente saciativo, ya que habría en el segundo alguna razón de bien de la que carecería el primero, o viceversa. Luego es imposible que el hombre pueda elegir, a la vez, dos fines últimos y supremos (I-II,1,5).

Pero caben perfectamente varios fines últimos *relativos*, o sea, en una serie determinada de actos completa y total en su género (v.gr., el médico intenta, como fin último de todas sus actividades como tal, devolver la salud al enfermo) subordinados a otros fines últimos superiores (v.gr., ganarse la vida en este mundo, obtener la salvación del alma). En este sentido, hablaremos en seguida del fin último *absoluto* del hombre (que es la gloria de Dios) y de su fin último *relativo* (que es su propia felicidad).

Corolario. Por donde se ve que, al cometer el hombre deliberadamente un pecado mortal, incompatible con el último fin sobrenatural, renuncia a este último y establece su *último fin absoluto* en la acción pecaminosa. De ahí la gravedad extrema del pecado mortal, que lleva consigo un reato de pena eterna.

[3] BERGSON, *L'évolution créatrice* (1907).

Puesto fuera de duda que el hombre, en todos sus actos deliberados, obra por un fin, y, al menos virtual e implícitamente, por el último fin absoluto, veamos ahora cuál es concretamente el último fin del hombre en el orden objetivo y en el subjetivo.

ARTICULO III

El fin último del hombre

Sumario: Examinaremos por separado el fin último *supremo* y *absoluto*, y el fin *secundario* y *relativo*.

A) El fin supremo y absoluto

16. Para proceder ordenadamente y remontarnos hasta la fuente misma de donde brotan las cosas, es preciso plantear el problema de la finalidad misma de la Creación, o sea qué es lo que Dios se ha propuesto al sacar de la nada todo cuanto existe. Porque es evidente que, si todo agente intelectual obra por un fin, Dios, que es la Inteligencia infinita y el Agente intelectual por excelencia, ha tenido que proponerse un fin al traer a la existencia a sus criaturas sacándolas de la nada por el acto creador omnipotente e infinito.

¿Cuál es la finalidad intentada por Dios con la creación del Universo? Vamos a precisarlo en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: El fin último y supremo de todas las criaturas es el mismo Dios.

Esta conclusión es evidentísima y no necesita demostración, sino mera exposición de su verdad intrínseca.

Para dejarla fuera de toda duda, basta considerar que Dios es el Ser infinito, la plenitud absoluta de toda Bondad y Perfección. Ahora bien: si Dios, al crear las cosas, se hubiera propuesto un fin distinto de Sí mismo, hubiera subordinado su acción a ese fin, ya que todo agente subordina necesariamente su acción al fin que intenta con ella, como es evidente. Pero, como la acción de Dios no se distingue del mismo Dios, ya que en El son una misma cosa la esencia y la existencia, el ser y la operación, síguese que *Dios mismo se hubiera subordinado a ese fin distinto de Dios,* lo cual sería un gravísimo desorden y una gran inmoralidad, metafísicamente imposibles en Dios. El Ser infinito no puede subordinarse al ser finito; la Bondad suma

no puede estar por debajo de la bondad limitada; la soberana Perfección no puede hacerse súbdita de la imperfección y caducidad de las criaturas. Es, pues, evidentísimo que la finalidad intentada por Dios al sacar todas las cosas de la nada tiene que ser forzosamente el mismo Dios[4].

Corolario. De donde se deduce la gran dignidad y excelencia de las criaturas todas, que tienen por finalidad última y suprema nada menos que al mismo Dios, fuente y origen de toda bondad y perfección.

Pero cabe todavía preguntar: ¿En qué forma quiere ser Dios el fin último de todo cuanto existe? ¿Qué es lo que Dios se propuso concretamente al sacar todas las cosas de la nada?

Conclusión 2.ª: El fin intentado por Dios con la creación universal fue su propia gloria extrínseca, o sea la manifestación y comunicación a sus criaturas de su propia bondad infinita.

Que el mundo fue creado por Dios para su propia gloria, es una verdad *de fe*, expresamente definida por la Iglesia. He aquí la solemne declaración dogmática del concilio Vaticano I:

«Si alguno no confiesa que el mundo y todas las cosas que en él se contienen, espirituales y materiales, han sido producidas por Dios de la nada según toda su substancia; o dijere que Dios no creó por libre voluntad, sino con la misma necesidad con que se ama necesariamente a sí mismo; *o negare que el mundo ha sido creado para gloria de Dios:* sea anatema» (D 1805)

La razón de esta finalidad es muy sencilla. Todas las criaturas creadas o creables no pueden añadirle intrínsecamente a Dios absolutamente nada, como quiera que sea El el Ser infinito, la plenitud absoluta del Ser, al que nada le falta ni puede faltar. Por consiguiente, al sacar de la nada todo cuanto existe, Dios no busca en sus criaturas algo que El no tenga ya, sino únicamente desbordar sobre ellas su bondad y perfecciones infinitas. En esto consiste precisamente la gloria extrínseca de Dios, que llena de admiración a las criaturas y arranca de ellas en una forma o en otra —como veremos— el grandioso himno de la gloria y alabanza de Dios que sube hasta el cielo continuamente desde todos los confines de la creación universal.

[4] Cf. I, 44,4.

Esa suprema glorificación de Dios constituye el fin último y absoluto de todas las criaturas, principalmente de las inteligentes y libres (el ángel y el hombre). Y en esa glorificación, *prestada voluntariamente y por amor*, encuentran precisamente su *suprema felicidad*, que es, como veremos en seguida, el fin último secundario de las criaturas racionales.

Por donde aparece claro que Dios, al intentar su propia gloria en sus criaturas, no solamente no realiza un acto de «egoísmo trascendental» —como se atrevió a decir con blasfema ignorancia un filósofo impío—, sino que constituye el colmo de la generosidad, desinterés y largueza. Porque no busca con ello su propia utilidad —ya que nada absolutamente pueden añadir las criaturas a su felicidad y perfecciones infinitas—, sino únicamente comunicarles su bondad. Dios ha sabido organizar de tal manera las cosas, que las criaturas encuentran su plena felicidad precisamente glorificando a Dios. Por eso dice Santo Tomás que sólo Dios es infinitamente liberal y generoso: no obra por *indigencia*, como buscando algo que necesita, sino únicamente por *bondad*, para comunicarla a sus criaturas [5].

Conclusión 3.ª: Todas las criaturas deben glorificar a Dios, cada una a su manera.

Es evidente que todas las criaturas están obligadas a glorificar a Dios, puesto que ésta es su suprema y última finalidad. Pero cada una debe hacerlo a su manera, o sea según las exigencias de su propia naturaleza, ya que no todas pueden glorificarlo de igual modo y en idéntico sentido. Y así:

a) LAS CRIATURAS IRRACIONALES glorifican a Dios revelando algo de su infinita grandeza y hermosura, de la que ellas mismas son una huella lejana y un remoto vestigio. No pueden glorificar a Dios con su propia adoración y alabanza, pero pueden impulsar al hombre a que le glorifique y ame por ellas. Porque, así como una espléndida obra de arte está glorificando al artista que la hizo, en cuanto que excita la admiración hacia él de todos cuantos la contemplan, así la belleza inmarcesible de la Creación material —minerales, plantas, animales, estrellas del firmamento, etc.— está cantando la gloria de Dios, en cuanto que impulsa a los seres racionales a que le glorifiquen y amen con todas sus fuerzas. En este sentido dice el salmo que *los cielos cantan la gloria de Dios* (Sal 18,1), y los grandes místicos (San Francisco de Asís, San Juan de la Cruz, etc.) se extasiaban ante la contemplación de la belleza de la Creación, en la que descubrían un rastro y vestigio de la hermosura del Creador.

b) LAS CRIATURAS INTELIGENTES (el ángel y el hombre) son los encargados de glorificar a Dios en el sentido propio y formal de la

[5] I,44,4 ad 1; cf. 19,2 ad 3.

palabra, esto es, *reconociéndole, amándole y sirviéndole.* Al hombre principalmente, compuesto de espíritu y materia, le corresponde recoger el clamor entero de toda la creación, que suspira por la gloria de Dios (cf. Rom 8,18-23), y ofrecérsela al Creador como un himno grandioso en unión de su propia adoración. Corresponde al hombre asumir la representación de todas las criaturas irracionales y rendir homenaje al Creador y supremo Señor de todas ellas por una especie de mediación *sacerdotal* que exprese ante El la admiración y alabanza de todas las criaturas. Este oficio grandioso eleva al hombre a una dignidad increíble, ante la que palidecen y se esfuman todas las grandezas de la tierra. Por él todas las criaturas inferiores glorifican y alaban a Dios, como se expresa repetidas veces en multitud de himnos directamente inspirados por el Espíritu Santo[6].

Conclusión 4.ª: El hombre tiene obligación de proponerse, como fin último y absoluto de su vida, la glorificación de Dios; de suerte que comete un grave desorden cuando intenta otra suprema finalidad contraria o distinta de ésta.

Es una simple consecuencia y corolario de las conclusiones anteriores. Cuando el hombre busca la gloria de Dios —al menos de una manera *virtual* e *implícita,* esto es, realizando en gracia de Dios cualquier acto honesto y referible a esa gloria divina—, está dentro del recto orden de la razón, puesto que se mueve dentro de los límites intentados y queridos por el mismo Dios. Pero cuando voluntariamente y a sabiendas se propone alguna cosa contraria o simplemente *distinta* de la gloria de Dios como *finalidad última y absoluta,* comete un grave desorden, que le coloca fuera por completo de la línea de su verdadero y último fin y le pone en trance de eterna condenación si la muerte le sorprende en ese lamentable estado.

Esto ocurre siempre que el hombre comete un verdadero *pecado mortal,* en el sentido estricto y riguroso de la palabra. Porque —como ya hemos insinuado más arriba—, cuando el pecador comete su acción pecaminosa *dándose perfecta cuenta de que aquello está gravemente prohibido por Dios y es incompatible con su último fin sobrenatural*[7], está bien claro que antepone su pecado a este último fin y le coloca por encima de él. De donde la acción pecaminosa ha venido a ser el *fin último y absoluto* del pecador. Lo cual supone un desorden monstruoso, que lleva consigo la pérdida del verdadero fin último y el reato de pena eterna. El pecado mortal es el infierno en poten-

[6] Cf., entre otros muchos, los salmos 18, 28, 32, 65, 95, 97, 102, 148, etc., y el maravilloso canto de los tres jóvenes en el horno de Babilonia (Dan 3,52-90).
[7] Sólo entonces se comete un verdadero pecado *mortal,* en el sentido riguroso de esta palabra.

cia. Entre ambos no existe de por medio más que el hilo de la vida, que es la cosa más frágil y quebradiza del mundo.

Nadie puede, por consiguiente, renunciar a la glorificación voluntaria de Dios. Dios ha querido que el hombre encuentre su plena felicidad glorificándole a El. Nadie tiene derecho a quejarse de Dios o a rebelarse contra El por haber querido hacernos felices. Ahora bien: el que renuncia a glorificarle *voluntariamente y por amor*, renuncia por lo mismo a ser feliz. Y como Dios no puede perder su gloria por el capricho y la rebelión de su criatura, ese desdichado pecador que, con increíble locura e insensatez, renuncia a glorificar su bondad infinita en el cielo, tendrá que glorificar eternamente en el infierno los rigores de su infinita justicia. La felicidad eterna es nuestra vocación, y nadie puede renunciar a ella sin cometer un crimen.

B) El fin secundario y relativo

17. Hasta aquí hemos examinado el fin último, supremo y absoluto del hombre, que es la glorificación de Dios. Vamos a ver ahora cómo, al lado de este fin último *primario y absoluto*, hay otro fin último *secundario y relativo*, perfectamente compatible y maravillosamente armonizado con aquél.

Conclusión: El fin último secundario y relativo del hombre es su propia felicidad o bienaventuranza.

He aquí el argumento demostrativo. Aquél será el último fin *relativo* del hombre —subordinado siempre al fin *absoluto*, que es la gloria de Dios— al que se sienta atraído de una manera *necesaria e irresistible* por su misma naturaleza; porque tal atractivo irresistible de la naturaleza humana no puede provenir sino de Dios, autor de la misma, y muestra claramente que ése es el fin intentado por El al crearle. Pero el hombre se siente arrastrado de una manera natural, necesaria e irresistible hacia su propia felicidad, que constituye el objeto supremo de sus anhelos y aspiraciones. Luego...

Este argumento tiene fuerza absolutamente demostrativa en el plano y orden puramente *natural*, ya que, como se demuestra en filosofía, es imposible que un deseo verdaderamente *natural* —o sea, exigido por la misma naturaleza— sea vano o carezca de objeto, puesto que esto argüiría contradicción en Dios, autor de la naturale-

za con todas sus legítimas exigencias. Pero, como quiera que Dios ha elevado gratuitamente a todo el género humano a un fin trascendente y sobrenatural, síguese que el hombre no tiene ya un fin último puramente *natural*, sino trascendente y *sobrenatural*; y, por consiguiente, sólo en este orden sobrenatural y a base de la gracia divina y de los demás medios sobrenaturales que Dios pone a su disposición, podrá llegar a su último fin relativo, que es su propia y perfecta *felicidad sobrenatural*.

De manera que todos los hombres del mundo, sin excepción, tienden natural, necesaria e irresistiblemente a su propia felicidad. En lo que no concuerdan los hombres es en el objeto que constituye su verdadera felicidad, puesto que unos la buscan en Dios, otros en las riquezas, otros en los placeres, otros en la gloria terrena o en otras diversas cosas. Pero todos coinciden unánimemente y sin ninguna excepción en buscar la *felicidad* como blanco y fin de todos sus anhelos y esperanzas (I-II,1,7).

Corolario. Luego no hay nadie, ni justo ni pecador, que renuncie o pueda renunciar a su felicidad como fin último (relativo) de su vida. La monjita de clausura que se encierra para siempre entre cuatro paredes, el misionero que se lanza a la conquista de las almas en medio de increíbles privaciones, etc., etc., buscan, en última instancia, su salvación y felicidad eterna; y los que se entregan al pecado, apartándose de Dios, buscan también su propia felicidad, que creen encontrarla, con tremenda equivocación, en los objetos mismos del pecado. Nadie obra ni puede obrar deliberadamente en contra de su propia felicidad (ibid., ad 1, 2 et 3).

ARTICULO IV

La felicidad o bienaventuranza del hombre

Veamos ahora en dónde se encuentra y en qué consiste la verdadera felicidad del hombre y, por consiguiente, su verdadero y último fin. Examinaremos por separado la felicidad o bienaventuranza *objetiva* y la *subjetiva*.

A) La felicidad o bienaventuranza objetiva

18. 1. Noción. Como hemos visto más arriba, la felicidad *objetiva* no es otra cosa que el *objeto beatificante*, o sea aquel que llene por completo las aspiraciones de nuestro co-

razón, proporcionándonos la bienaventuranza perfecta y plenamente saciativa. Es —como dice Santo Tomás— «el bien perfecto que excluye todo mal y llena todos los deseos» (I-II,5,3). Vamos a investigar ahora cuál es ese objeto supremo que constituye por sí mismo la bienaventuranza objetiva.

19. 2. Condiciones que exige. El objeto que aspire a constituir la bienaventuranza objetiva del hombre ha de reunir, al menos, las siguientes cuatro condiciones:

a) Que sea el supremo bien apetecible, de suerte que no se ordene a ningún otro bien más alto.
b) Que excluya en absoluto todo mal, de cualquier naturaleza que sea.
c) Que llene por completo, de manera saciativa, todas las aspiraciones del corazón humano.
d) Que sea inamisible, es decir, que no se le pueda perder una vez conseguido.

Es evidente que, sin alguna de estas condiciones, el hombre no podría ser plena y absolutamente feliz. Sin la primera, aspiraría siempre a ese otro bien más alto y estaría inquieto hasta conseguirlo. Y sin las otras tres, tampoco podría alcanzar la perfecta felicidad, ya por los males adjuntos o por las zonas insatisfechas de su propio corazón, o por la tristeza inevitable que le produciría el pensamiento de que su dicha y felicidad tendrían que acabar algún día.

20. 3. Opiniones. Acaso en ninguna otra cuestión filosófica haya tanta variedad de opiniones como en torno al objeto en que haya de colocarse la felicidad o bienaventuranza del hombre: se citan más de 280. Pero todas ellas pueden agruparse en torno a unas cuantas categorías de bienes, según puede verse en el siguiente esquema de la magnífica cuestión que dedica a este asunto el Doctor Angélico en la *Suma Teológica* (I-II,2).

21. 4. Doctrina verdadera. Vamos a ver cómo la suprema felicidad del hombre no puede encontrarse en ninguno de los bienes creados o finitos, ya sean considerados aisladamente uno por uno, ya colectivamente y en su conjunto; y cómo se encuentra única y exclusivamente en la posesión de Dios. Dada la amplitud de la materia, nos limitaremos a un brevísimo resumen en tres conclusiones principales[8].

[8] El lector que desee una mayor información sobre esta importante materia, la encontrará acabadísima en la espléndida obra del P. Santiago Ramírez *De hominis beatitudine*, en cinco volúmenes (Madrid 1972).

EL BIEN PUEDE SER

- I. Creado o finito
  - A) *Parcial*
    - 1) Externo
      - *a)* Corporal: riquezas (a.1).
      - *b)* Espiritual
        - Personal: honores (a.2).
        - Social: fama y gloria (a.3).
      - *c)* Mixto: poder (a.4).
    - 2) Interno
      - *a)* Corporal: salud (a.5).
      - *b)* Mixto (de corporal y animal): placeres (a.6).
      - *c)* Espiritual: virtud y sabiduría (a.7).
  - B) *Total:* Todos los bienes creados, colectivamente (a.8).
- II. Increado o infinito: Dios (a.8 y q.3 a.1).

Conclusión 1.ª: La suprema felicidad del hombre no puede encontrarse en ninguno de los bienes creados externos o internos considerados aisladamente.

Para poner fuera de toda duda esta conclusión, basta evidenciar que ninguno de esos bienes creados reúne las condiciones que hemos señalado más arriba para la bienaventuranza objetiva. He aquí la demostración.

A) Bienes externos

1.° Riquezas. *a)* No se buscan por sí mismas, sino en orden a otras cosas que se pueden adquirir con ellas. En sí mismas no tienen valor alguno.

b) No excluyen todos los males, ni muchísimo menos. ¡Cuántos ricos enfermos, desgraciados en su familia, matrimonio, etc., etcétera!

c) No llenan por completo el corazón. Al contrario, fomentan la avaricia, la ambición, el deseo de acumular más y más. Con frecuencia los más ricos son los más inquietos por no serlo más.

d) Pueden fácilmente perderse por cualquier revés de fortuna. Y, en todo caso, todo se estrellará dentro de poco contra la losa del sepulcro.

Fallan, pues, en absoluto, las cuatro condiciones que se requieren para la perfecta felicidad. El dinero no basta para ser feliz; ni siquiera se requiere como condición indispensable.

2.° HONORES, FAMA, GLORIA Y PODER. *a)* Son bienes inestables. Dependen con frecuencia no del verdadero mérito, sino del capricho de los hombres. Hoy, primera figura internacional; mañana, sepultado en el olvido. ¿Quién se acuerda hoy de los nombres que llenaban los periódicos hace un siglo?

b) Todos ellos son bienes *extrínsecos* e inferiores al hombre, y no pueden, por lo mismo, constituir la nota esencial de su interna felicidad.

c) No reúnen ninguna de las condiciones requeridas para la bienaventuranza: no son el bien supremo, ni excluyen todos los males, ni llenan por completo el corazón humano, ni son imperecederos.

B) Bienes internos

1.° DEL CUERPO. Salud, belleza, fuerza, etc. No pueden constituir por sí mismos la felicidad del hombre, porque no cumplen tampoco ninguna de las condiciones exigidas para ello. No son el bien supremo —el cuerpo es la parte inferior del hombre, subordinada al alma—, ni excluyen todos los males, ni sacian plenamente el corazón del hombre y son, finalmente, caducos y perecederos: la salud se pierde fácilmente, la belleza es flor de un día, la fuerza disminuye paulatinamente, y así todos los demás bienes corporales.

2.° PLACERES SENSUALES. Son propios del *cuerpo animal*, o sea, del cuerpo animado o vivificado por un alma sensitiva, a diferencia de los minerales y las plantas, que son cuerpos inanimados o que poseen tan sólo alma puramente *vegetativa*.

Es imposible que en ellos consista la suprema felicidad del hombre, porque:

a) Son *medios* para facilitar las funciones animales que se relacionan con la conservación del individuo (comer, beber) o de la especie (venéreos). Pero la suprema felicidad del hombre no es un *medio*, sino el *fin último* al que nos encaminamos. Luego...

b) Los bienes del cuerpo pertenecen a la parte inferior del compuesto humano, formado de alma y cuerpo. Luego el *hombre* no puede encontrar su plena felicidad en ningún bien que pertenezca sólo al cuerpo.

c) No excluyen todos los males. Al contrario, son con frecuencia causa de grandes crímenes pasionales y de repugnantes enfermedades.

d) No satisfacen plenamente la sed de felicidad del corazón humano. La experiencia demuestra con toda claridad y evidencia que los que se entregan con desenfreno a los placeres sensuales jamás están satisfechos: siempre aspiran a más y nunca se sienten felices y dichosos.

e) Son bienes caducos y perecederos, que acabarán en breve con la muerte del cuerpo.

3.° ESPIRITUALES. Son principalmente dos: la *ciencia* y la *virtud.* La primera afecta a la inteligencia; la segunda, principalmente a la voluntad. Y aunque son bienes muchos más nobles y elevados que todos los anteriores, tampoco en ellos puede consistir la felicidad perfecta y plenamente saciativa del hombre:

No en la ciencia. *a)* Porque no es el bien supremo, ya que afecta tan sólo a una de las potencias del alma —la inteligencia— y está llena de oscuridades y misterios que dejan insatisfecha a la misma facultad intelectiva.

b) No excluye todo mal, ya que va unida muchas veces a grandes tribulaciones y fracasos y es compatible con un sinnúmero de desventuras y desgracias, como se ve en la vida de los sabios.

c) No llena plenamente el corazón del sabio, que cada vez se siente más insatisfecho, hasta tener que decir como Sócrates: «sólo sé que nada sé».

d) No es permanente y estable: puede perderse o disminuirse por una enfermedad mental, y se desvanecerá muy pronto con la muerte.

No en la virtud. *a)* Porque nunca puede ser del todo perfecta en este mundo. Siempre le faltará algo y, por lo mismo, no puede consistir en ella el bien supremo.

b) No excluye todos los males, ya que está llena de dificultades y tiene que luchar sin descanso contra las rebeliones de la concupiscencia desordenada.

c) No llena todo el corazón humano, que aspira sin cesar al Bien infinito y plenamente saciativo.

d) No es del todo segura y estable, ya que puede perderse fácilmente por el ímpetu de las pasiones o las dificultades de la vida.

Sin embargo, en la práctica intensa de la virtud se encuentra la única y verdadera *felicidad relativa* que puede alcanzarse en este mundo, como se comprueba en las vidas de los santos, que, a imitación de San Pablo, *rebosaban de gozo en medio de todas sus tribulaciones* (2 Cor 7,4).

Conclusión 2.ª: La suprema felicidad del hombre no puede encontrarse tampoco en todo el conjunto de los bienes creados colectivamente considerados.

La demostración es clarísima: *no es posible* la posesión conjunta de todos esos bienes, *y no sería suficiente* aunque pudieran poseerse todos.

a) NO ES POSIBLE POSEERLOS TODOS, como es obvio y enseña claramente la experiencia universal. Nadie posee ni ha poseído jamás a la vez todos los bienes *externos* (riquezas, honores, fama, gloria, poder), y todos los *del cuerpo* (salud, placeres), y todos los del alma (ciencia y virtud). Muchos de ellos son incompatibles entre si y jamás pueden llegar a reunirse en un solo individuo.

b) NO SERÍAN SUFICIENTES aunque pudieran conseguirse todos,

ya que no reúnen ninguna de las condiciones esenciales para la bienaventuranza objetiva: son bienes *creados*, por consiguiente finitos e imperfectos; no excluyen todos los males, puesto que el mayor mal es carecer del Bien infinito, aunque se posean todos los demás[9]; no sacian plenamente el corazón del hombre, pues —como dice San Agustín— «nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto y desasosegado hasta que descanse en ti»[10]; y, finalmente, son bienes de suyo caducos y perecederos. Imposible que el hombre pueda encontrar en ellos su verdadera y plena felicidad.

San Agustín ha escrito páginas sublimes sobre la insuficiencia de los bienes creados para llenar las inmensas aspiraciones del corazón del hombre. He aquí un fragmento bellísimo de sus admirables *Confesiones:*

«Pregunté a la tierra, y contestó: 'No soy yo'. Y todas las cosas que hay en ella confesaron lo mismo.

Pregunté al mar, y a los abismos, y a los vivientes que surcan por ellos, y respondieron: 'No somos tu Dios; búscale sobre nosotros'.

Pregunté a las auras espirables, y dijo todo el aire con sus moradores; '¡Engáñase Anaxímenes; no soy Dios!'

Pregunté al cielo, al sol, a la luna y las estrellas: 'Tampoco nosotros somos el Dios que buscas', respondieron.

Y dije a todas las cosas que rodean las puertas de mi carne: 'Dadme nuevas de mi Dios, ya que no sois vosotras: decidme algo de El'. Y con voz atronadora clamaron: 'El nos hizo'.

Mi pregunta fue mi mirada; la respuesta de ellas, su hermosura»[11].

Conclusión 3.ª: Unicamente en Dios puede encontrar el hombre su suprema felicidad plenamente saciativa.

La demostración es clarísima y deslumbradora. Solamente Dios reúne en grado rebosante e infinito todas las condiciones requeridas para la bienaventuranza objetiva del hombre. Luego solamente El la constituye.

En efecto:

a) Dios es el Bien supremo e infinito, que no se ordena ni puede ordenarse a otro bien más alto, puesto que este bien más alto no existe ni puede existir. Luego Dios es el supremo Bien apetecible.

[9] Con razón dice San Agustín: «Desventurado el hombre que sabe todas las cosas, pero no os conoce a Vos; y dichoso el que os conoce a Vos aunque ignore todas las otras cosas. Y el que os conoce a vos y todas las demás cosas, no es más feliz porque conozca estas otras cosas, sino únicamente porque os conoce a Vos» (*Confesiones* l.5 c.4).

[10] San Agustín, *Confesiones* l.1 c.1.

[11] San Agustín, *Confesiones* l.10 c.6.

b) Excluye en absoluto toda clase de males, de cualquier naturaleza que sean, ya que son incompatibles con la plenitud infinita del Ser, que constituye la esencia misma de Dios.

c) Por consiguiente, su perfecta posesión y goce fruitivo tiene que llenar forzosamente todas las aspiraciones del corazón humano, anegándolas con plenitud rebosante en un océano de felicidad.

d) Finalmente, sabemos de manera infalible, por la fe católica, que, una vez poseído por la visión y gozo beatíficos, no se le puede perder jamás: la bienaventuranza del cielo es eterna, y los bienaventurados saben con infalible certeza que son absoluta e intrínsecamente impecables[12].

Queda, pues, fuera de toda duda que sólo Dios es el objeto infinito que constituye la bienaventuranza *objetiva* del hombre.

B) La felicidad o bienaventuranza subjetiva

22. Precisado ya cuál es el objeto que constituye la bienaventuranza *objetiva* o material del hombre, veamos ahora brevemente en qué consiste su bienaventuranza *subjetiva* o formal.

Conclusión: La bienaventuranza subjetiva o formal del hombre consiste en la visión, amor y goce fruitivo de Dios poseído eternamente en el cielo.

La demostración es también clarísima. Como hemos explicado más arriba, la bienaventuranza *subjetiva* o formal consiste en la posesión y goce del objeto que constituya la bienaventuranza objetiva, o sea, en nuestra unión consciente y goce fruitivo del supremo objeto beatificante. Pero este supremo objeto beatificante es el mismo Dios, como acabamos de demostrar. Luego...

Es de saber que —como explica Santo Tomás— la esencia *metafísica* de la bienaventuranza (o sea, el acto primero y principalísimo que nos pone en posesión de Dios) se salva con la sola *visión beatífica*, que unirá nuestro entendimiento directa e inmediatamente con la misma divina esencia sin intermedio de criatura alguna, ni siquiera de una especie inteligible. Pero para la esencia *física e integral* de la bienaventuranza se requieren también, necesariamente, *el amor beatífico* —que unirá entrañablemente nuestra voluntad a la divina esencia, quedando totalmente empapada de divinidad— y el *goce beatífico*, que redundará, con plenitud rebosante y embriagadora, de la vi-

[12] Cf. I 62,8; I-II 4,4; 5,4; *De veritate* 24,8.

sión y del amor beatíficos. El hombre habrá llegado con ello a su última perfección y fin sobrenatural y verá satisfechas para siempre las inmensas aspiraciones de su propio corazón y su sed inextinguible de felicidad.

A esta suprema beatitud del alma, que constituye la gloria esencial del cielo, hay que añadir, después de la resurrección de la carne, la gloria del cuerpo, que será un complemento accidental con relación a la bienaventuranza del alma, pero que se requiere indispensablemente para la plena y total felicidad del *hombre*, compuesto de alma y cuerpo. Hemos hablado largamente de todo esto en otro lugar, adonde remitimos al lector [13].

Corolarios. De la doctrina que acabamos de sentar se deducen algunos corolarios muy interesantes. He aquí los principales:

1.° La felicidad perfecta no es posible en esta vida. A lo más que se puede aspirar es a una felicidad *relativa*, fundada en la práctica de la virtud —sobre todo mediante el conocimiento y amor de Dios (fe y caridad)—, en el sosiego de las pasiones y en la paz y tranquilidad de la conciencia.

2.° No se da una felicidad plena de orden puramente natural. Habiendo sido elevado todo el género humano al orden sobrenatural, solamente en este plano superior puede alcanzar el hombre su último fin, y con él, su plena y completa felicidad.

3.° La gloria de Dios, fin último supremo y absoluto del hombre y de toda la creación, se conjuga y armoniza maravillosamente con su propia y plena felicidad —fin último secundario y relativo—, que alcanza el hombre, precisamente, glorificando a Dios en este mundo por la práctica de la virtud y en el otro por la visión y el amor beatíficos. La gloria de Dios y la plena felicidad humana no solamente tienen el *mismo objeto*, sino incluso *el mismo acto*, ya que Dios ha querido poner su gloria precisamente en que las criaturas racionales le conozcan y le amen en nombre propio y en el de todas las demás criaturas. Alcanzando su propia felicidad, el hombre glorifica a Dios, y glorificándole encuentra su propia felicidad. Son dos fines que se confunden realmente, aunque haya entre ellos una distinción de razón. La suprema glorificación de Dios coincide plenamente con la suprema felicidad nuestra. Es admirable la sabiduría infinita que brilla en los planes amorosos de la divina Providencia.

ARTICULO V

Cuestiones complementarias

Vamos a terminar la doctrina de este tratado del fin último con dos consideraciones prácticas de gran importancia: el

[13] Cf. Royo Marín, *Teología de la salvación*: BAC ([3]1965), p. 3.ª c.7: *El cielo*.

objetivo final de la vida humana y la manera de orientar nuestra vida en torno a esa suprema finalidad.

A) El objetivo final de la vida humana

23. De las conclusiones que acabamos de sentar se deduce con toda claridad y evidencia que la vida del hombre sobre la tierra no tiene sino una finalidad suprema: prepararse para la felicidad eterna y exhaustiva en la clara visión y goce fruitivo de Dios. No hemos nacido para otra cosa, ni nuestra vida terrena tiene otra razón de ser que alcanzar la vida y felicidad eterna. *No tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura* (Heb 9,14), dice con razón San Pablo.

De esta suprema finalidad y soberana perspectiva que el hombre tiene a la vista, se deduce un corolario inevitable, al parecer contradictorio. Y es que la vida terrena es la cosa más baladí y despreciable y, a la vez, la más importante y trascendental que puede caber en la mente humana. En sí misma es la cosa más baladí y despreciable: importa muy poco ser feliz o desgraciado, estar sano o enfermo, morir joven o en plena decrepitud y vejez. Al cabo, todo ha de acabar en setenta u ochenta años, que son menos que un relámpago en parangón con la eternidad.

Pero, por otra parte, y precisamente por relación a esa eternidad a la que nos encaminamos, esta breve existencia sobre la tierra cobra importancia decisiva y valor trascendental. En cierto sentido, esta vida es más importante que la otra, pues la otra depende de ésta, y no al revés.

Toda la preocupación del hombre ha de centrarse, pues, en asegurar, con todos los medios a su alcance, su dicha y felicidad eterna. Si, salvando por encima de todo este objetivo fundamental, puede, a la vez, conseguir un relativo bienestar y felicidad terrena compatible con aquel supremo fin, está muy bien que lo procure y goce, con hacimiento de gracias a Dios; pero siempre con la mirada en las alturas y sin concederle demasiada importancia a esa felicidad terrena que está llamada a desaparecer muy pronto entre las sombras de la muerte. San Ignacio de Loyola recogió con gran acierto esta idea fundamental en la primera página de sus *Ejercicios Espirituales*, dándonos, a la vez, la norma simplificadora de nuestra conducta sobre la tierra:

«El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras co-

sas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayuden para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados»[14].

B) Modo de alcanzar la vida eterna

24. Puesto que la vida y felicidad eterna es el último fin relativo del hombre, nada interesa tanto como saber lo que tiene que hacer para alcanzarla. Por fortuna tenemos una norma divina e infalible, como dada por el mismo Cristo. He aquí la escena evangélica que recoge la suprema consigna del Hombre-Dios.

«Acercóse uno y le dijo: Maestro, ¿qué de bueno haré yo para alcanzar la vida eterna?

El le dijo: ¿Por qué me preguntas sobre lo bueno? Uno solo es bueno. Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos.

Díjole él: ¿Cuáles?

Jesús respondió: No matarás, no adulterarás, no hurtarás, no levantarás falso testimonio; honra a tu padre y a tu madre y ama al prójimo como a ti mismo» (Mt 19,16-19).

La consecución de la vida eterna está, pues, vinculada a la guarda de los divinos mandamientos. Para hacérsela posible al hombre, Dios le ha provisto en abundancia de toda clase de medios: unos, *internos,* como la gracia santificante, las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo y las divinas mociones (gracia actual), que ilustran su entendimiento y mueven su voluntad para la práctica del bien; y otros, *externos,* entre los que destaca la Iglesia católica, fundada precisamente por Jesucristo, Redentor del género humano, para llevar al hombre a su felicidad eterna mediante la vida sobrenatural que le comunican los sacramentos y las verdades de la fe bajo el control y guía de la misma Iglesia, maestra infalible de la verdad[15].

[14] SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* n.23, *Principio y fundamento: Obras completas* (BAC, Madrid 1952) p.161-162.

[15] *Cf.* constitución dogmática *Lumen gentium* del concilio Vaticano II c.1 y 2.

TRATADO II

Los actos humanos

El hombre no puede alcanzar su último fin —visión beatífica para gloria de Dios— sino mediante sus actos humanos sobrenaturales y meritorios. De ahí que después de la consideración del último fin se impone la de los actos humanos.

PRELIMINARES

25. 1. **Importancia de este tratado.** El tratado de los actos humanos es, sin duda alguna, el más *amplio, fundamental y necesario* de toda la teología moral:

a) ES EL MÁS AMPLIO O UNIVERSAL, puesto que ofrece las nociones y principios generalísimos de toda la ciencia moral que se han de explicar después en todas sus partes.

b) EL MÁS FUNDAMENTAL, porque sobre él descansa y apoya toda la vida moral del hombre.

c) EL MÁS NECESARIO para todo el que quiera conocer a fondo el mecanismo de la moralidad humana.

26. 2. **División.** Tres son los capítulos principales que constituyen este tratado:

1.° El acto humano en sí mismo.
2.° El acto moral.
3.° El acto sobrenatural y meritorio.

El primero estudia el acto humano en su ser natural o meramente *psicológico*. Es, pues, una consideración de tipo puramente filosófico, al margen de la teología.

El segundo lo estudia precisamente en cuanto *moral,* o sea, relacionado con las costumbres humanas, y en su análisis interno y externo entran elementos filosóficos y teológicos.

El tercero lo considera exclusivamente desde el punto de vista *sobrenatural* o meritorio de la vida eterna. Es un aspecto estrictamente teológico.

CAPITULO I

El acto humano en sí mismo

Sumario: Vamos a dividir la materia en tres artículos: *nociones previas, elementos constitutivos* del acto humano y sus *obstáculos e impedimentos.*

ARTICULO I

Nociones previas

27. 1. **Definición del acto humano.** Acto humano es *el que procede de la voluntad deliberada del hombre.*

Para cuya inteligencia es de saber que no todos los actos que realiza el hombre son *humanos.* Algunos son simplemente *naturales;* otros son *del hombre;* otros, *violentos,* y otros, finalmente, *humanos.* Y así:

a) Actos meramente naturales son los que proceden de las potencias vegetativas y sensitivas, sobre las que el hombre no tiene control voluntario alguno y son enteramente comunes con los animales; v.gr., la nutrición, digestión, circulación de la sangre, sentir dolor o placer, etc.

b) Actos del hombre son los que proceden del hombre *sin ninguna deliberación o voluntariedad,* ya sea porque está habitualmente destituido de razón (locos, idiotas, niños pequeños), o en el momento de realizar el acto (dormidos, hipnotizados, embriagados, delirantes o plenamente distraídos). Todos estos actos no afectan a la moralidad ni son *de suyo* imputables al agente; pero pueden serlo en su causa, como veremos más adelante.

c) Actos violentos son los que el hombre realiza por la coacción exterior de un agente que le obliga a ejecutarlos contra su voluntad interna.

d) Actos humanos son aquellos que el hombre realiza con plena advertencia y deliberación, o sea usando de sus facultades específicamente *racionales.* Solamente entonces obra el hombre en cuanto tal, es dueño de sus actos y plenamente responsable de ellos.

28. 2. **Sus diferentes nombres.** Es muy variada la terminología relativa a los actos humanos, según el aspecto en que se les considere. Y así se llaman:

a) Actos humanos, en cuanto producidos por el hombre con pleno dominio y deliberación, o sea racionalmente.

b) Actos libres, en cuanto procedentes de la libertad humana.

c) Actos voluntarios, en cuanto que el hombre los realiza voluntariamente y a sabiendas.

d) ACTOS MORALES, en cuanto se ajustan o no a las reglas de la moralidad.

e) ACTOS IMPUTABLES, en cuanto producidos libre y voluntariamente por el hombre, que adquiere por lo mismo la responsabilidad de los mismos en orden al premio o al castigo.

29. 3. División. Es múltiple también la división de los actos humanos según el punto de vista en que nos coloquemos. Las que afectan más de cerca al orden moral son las siguientes:

1) ACTO ELÍCITO es el propio y específico de una determinada facultad. Procede directa e inmediatamente de ella y en ella termina (v.gr., el acto elícito del entendimiento *es entender;* el de la voluntad, *amar*, etc.).

2) ACTO IMPERADO es el realizado por una facultad interna o externa a impulsos de la voluntad, que se lo ordena, ya sea *despóticamente* y sin que lo pueda resistir (como abrir o cerrar los ojos), ya *políticamente* y con potestad de desobedecer (como permanecer atento, no distraerse, etc.). Solamente los sentidos externos y la facultad locomotiva admiten imperio despótico; no los sentidos internos ni el entendimiento, que muchas veces se niegan a obedecer a la voluntad.

3) ACTO INTERNO es el que se realiza únicamente en nuestras facultades internas (imaginación, entendimiento, voluntad...), sin que se manifieste nada al exterior.

4) ACTO EXTERNO es el que se realiza externamente, ya sea ocultamente y en privado, ya públicamente. Añade al acto interno un complemento de moralidad que puede afectar a una ley penal (v.gr., excomunión), de la que está exento el meramente interno.

5) ACTO NATURAL es el que procede y se realiza con las solas fuerzas de la naturaleza sin auxilio de la gracia (v.gr., pensar, hablar...).

6) ACTO SOBRENATURAL es el que requiere la gracia (al menos *actual)* y dice orden a la vida eterna (v.gr., un acto de verdadero amor a Dios).

7) ACTO VÁLIDO es el que reúne todas las condiciones establecidas por la ley para producir ciertos efectos (v.gr., para la fuerza obligatoria de un contrato).

8) ACTO INVÁLIDO es el que no reúne dichas condiciones y no tiene fuerza para producir el efecto intentado (v.gr., bautizar a un niño con un líquido distinto del agua natural o sin emplear la debida fórmula).

9) ACTO BUENO (o virtuoso) es el que se ajusta a la recta razón y normas de la moralidad. Puede ser natural o sobrenaturalmente bueno (v.gr., dar una limosna a un pobre por simple compasión natural o por amor a Dios).

10) Acto malo (o vicioso) es el que se aparta del recto orden moral. No se da ningún acto *naturalmente* malo que no lo sea también en el orden sobrenatural. El llamado «pecado filosófico» no existe, como veremos en su lugar correspondiente.

11) Acto indiferente es el que no se relaciona de suyo con la moralidad (v.gr., pasear). Sólo se dan en abstracto, no en concreto; pues las circunstancias concretas que le rodean le hacen bueno o malo, como veremos.

12) Acto lícito es el que está autorizado por la ley natural o positiva *legítima*.

13) Acto ilícito es el que es malo en sí mismo (v.gr., blasfemar, mentir) o está prohibido por una ley legítima (v.gr., trabajar los domingos).

14) Acto permitido es el que no está prohibido por ninguna ley natural ni positiva.

15) Acto humano perfecto es el realizado con *pleno* conocimiento y deliberación, siendo el hombre dueño por completo de sí mismo.

16) Acto humano imperfecto es el que se ejecuta con *semiadvertencia* o *semiconsentimiento*. Si se produce por completo antes del ejercicio de la razón (v.gr., en un arrebato imprevisto e instantáneo de ira ante una grave ofensa inesperada), no es propiamente humano, sino *primer movimiento indeliberado* —*motus primo primi*, dicen los teólogos—, y no afecta de suyo al orden moral (a no ser *en su causa)*, pues es del todo irresponsable. Si se realiza con semiadvertencia o semiconsentimiento —*movimiento semideliberado* o *secundo primi*—, es humano y afecta al orden moral, pero imperfectamente.

ARTICULO II

Elementos del acto humano

En todo acto humano cabe distinguir tres elementos principales: el *cognoscitivo*, el *volitivo* y el *ejecutivo*. Como sus mismos nombres indican, el primero pertenece al entendimiento; el segundo, a la voluntad, y el tercero, a las potencias ejecutivas. Vamos a examinarlos cuidadosamente.

I. EL ELEMENTO COGNOSCITIVO

El primer fundamento del acto humano es el *conocimiento* de lo que se hace, sin lo cual es completamente imposible.

El principal elemento cognoscitivo que requiere el acto humano es la *advertencia*, de la que vamos a hablar en seguida. A continuación diremos dos palabras sobre los restantes elementos cognoscitivos.

A) La advertencia

30. 1. Noción. La advertencia es *el acto por el cual el entendimiento percibe la obra que se va a realizar o se está ya realizando.*

Coincide casi enteramente con la *atención*, que fue definida por Balmes «la aplicación de la mente a un objeto»[1]. La atención, sin embargo, es una advertencia más perfecta y profunda, que supone cierta concentración del espíritu a lo que se va a realizar o se está realizando, mientras que la advertencia se refiere a la simple percepción consciente, aunque sea semidistraída. *Atender* es más que simplemente *advertir*.

31. 2. División. La advertencia puede ser:

1) Plena o semiplena, según que advierta la acción con toda perfección o sólo imperfectamente (v.gr., estando semidormido).

2) Perfecta o imperfecta, según perciba en todas sus notas la especie moral del acto (v.gr., sabiendo que el adulterio envuelve dos malicias: contra la castidad y la justicia), o se dé cuenta tan sólo de que aquella acción es buena o mala, pero sin saber exactamente por qué y en qué grado y medida.

3) Distinta o confusa, según advierta con toda claridad la bondad o maldad de la acción que va a ejecutar o no esté del todo segura de ello.

4) Antecedente o consiguiente, según se dé cuenta de la acción antes de ejecutarla o solamente después.

5) Al acto o a su moralidad, según se dé cuenta únicamente de que está realizando un acto (v.gr., comer carne) o de su relación con la moralidad (v.gr., en día de vigilia, prohibido por la Iglesia).

32. 3. Principios fundamentales. Los principios fundamentales que rigen el orden moral en torno a la advertencia son los siguientes:

1.° El acto humano requiere indispensablemente la advertencia al mismo acto psicológicamente considerado.

Como ya vimos al exponer la noción misma del acto *humano*, es indispensable, para que lo sea, que el hombre se dé cuenta de la acción que va a realizar o está ya realizando. El que está de tal manera distraído que no advierte en absoluto lo que hace, no realiza un acto *humano*, sino únicamente un acto *del hombre* o meramente natural.

[1] Balmes, *El criterio* c.2 n.1.

2.° El acto moral requiere, además, la advertencia a la relación del acto humano con el orden moral.

Y así, el que advierte perfectamente que está comiendo carne, pero no se da cuenta que es día de vigilia, realiza ciertamente un acto humano o *consciente;* pero no un acto *moral,* puesto que no advierte su relación con la moralidad. De suyo no peca ni es responsable de ese acto (a no ser en su causa *voluntaria,* si no se preocupó de averiguar si era día de vigilia teniendo sospecha de ello).

3.° La moralidad del acto será mayor o menor según el grado de advertencia con que se haya realizado.

La falta de advertencia *plena* puede determinar que una acción, de suyo gravemente prohibida, no sea más que pecado leve. Y la gravedad de un pecado será mayor o menor según se la haya advertido con mayor o menor claridad. Dígase lo mismo en la línea del bien con relación a la virtud.

Nótese, sin embargo, que puede darse un verdadero pecado mortal con una advertencia *confusa* a la moralidad de la acción. Tal ocurre cuando se realiza voluntariamente una acción *sospechando* que quizá esté gravemente prohibida. Desde el momento en que se acepta voluntariamente la posibilidad del pecado mortal, el pecado está ya cometido; a no ser que antes de realizarla se haya llegado a la conclusión práctica de la licitud de la acción y se esté en tal situación de ánimo, que de ninguna manera se realizaría si se supiera que es realmente pecado. Volveremos sobre esto al hablar de la conciencia.

4.° La advertencia consiguiente no afecta para nada a la moralidad de una acción.

Si *sólo después* de realizada una acción, y *no antes,* se cae en la cuenta de que aquello era pecado, no ha habido tal pecado ni hay obligación de confesarlo. A no ser que la inadvertencia haya sido culpable en *su causa.*

5.° Solamente afectan a la moralidad del acto los elementos que se han advertido al ejecutarlo, no los que dejaron de advertirse inculpablemente.

El que mata voluntariamente a un hombre, sin advertir que es su propio padre, comete un homicidio, pero no un parricidio; aunque puede haber culpa en la voluntaria inadvertencia.

B) Otros elementos cognoscitivos

33. En la génesis y desarrollo del acto humano completo pueden distinguirse hasta doce momentos distintos, cinco

de los cuales (a veces seis) pertenecen al entendimiento. Helos aquí:

1.º La simple aprehensión del acto cuya posible realización se presenta ante el entendimiento. Se trata de algo meramente psicológico todavía.

2.º El juicio de posibilidad y de conveniencia. Afecta ya al orden moral, viendo su conveniencia o disconformidad con él.

3.º Deliberación o consejo sobre los medios que se podrían emplear para realizar el acto.

4.º Ultimo juicio práctico por el que el entendimiento indica a la voluntad cuál es el medio mejor y más oportuno para realizarlo.

5.º Imperio de la razón práctica, que intima la realización.

6.º Uso pasivo, o sea, ejecución del acto por el mismo entendimiento (si se trata de un acto intelectual, v.gr., estudiar) o por las potencias ejecutivas correspondientes (si se trata de un acto no intelectual, v.gr., andar, comer, etc.).

Como se ve, los cuatro primeros momentos pueden reducirse fácilmente a la advertencia (psicológica y moral) del acto que se va a realizar y de los medios para realizarlo. El *imperio* es un acto de la razón práctica que tiene gran interés en el tratado de la ley, y allí lo estudiaremos más despacio. En cuanto al *uso pasivo*, no siempre pertenece al entendimiento, ya que con frecuencia afecta a las potencias ejecutivas del acto humano en cuestión.

II. EL ELEMENTO VOLITIVO

Por elemento volitivo se entiende el influjo que ejerce la voluntad en el acto humano. Es un elemento decisivo de la moralidad de ese acto y tiene, por consiguiente, enorme importancia en teología moral.

Hablaremos por separado del acto *voluntario* en general y de su modalidad específica más importante: el *voluntario libre*.

A) El acto voluntario en general

34. 1. Noción. Acto voluntario es *el que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin*. Es la definición clásica que emplea Santo Tomás[2].

Para darnos perfecta cuenta de lo que significa esta fórmula, expliquemos los términos de la misma:

[2] Cf. I-II,6,1; *In Ethic.* 3,1.

EL QUE PROCEDE: ya sea un acto, ya su omisión voluntaria, ya el efecto previsto y querido de un acto voluntario anterior.

DE UN PRINCIPIO INTRÍNSECO, o sea, de una inclinación que brota del propio agente que ejecuta la acción, sin que se la arranque ninguna violencia extrínseca. Este principio intrínseco no es otro que la propia *voluntad* o apetito racional.

CON CONOCIMIENTO DEL FIN. No basta para su perfecta voluntariedad que el acto brote de un principio intrínseco, aunque sea la propia voluntad; es preciso que el agente conozca e intente el fin al que se dirige el acto. Y así, el cazador que dispara su escopeta contra un hombre creyendo que era una pieza de caza, realiza un acto voluntario con relación al disparo, pero no con relación al homicidio.

Por la noción que acabamos de dar, aparece claro que el voluntario se distingue perfectamente de algunos otros afines o dispares. He aquí los principales:

a) LO NATURAL, que procede de un principio intrínseco, pero no de la voluntad (v.gr., los actos de las potencias vegetativas, la digestión de los alimentos, etc.).

b) LO ESPONTÁNEO, que procede del instinto natural con conocimiento puramente *material* del fin (actos instintivos del hombre y de los animales).

c) LO VIOLENTO, que procede de una coacción extrínseca contra la voluntad del agente.

d) LO SIMPLEMENTE QUERIDO, sin que dependa de la propia voluntad (v.gr., el labrador quiere y se alegra de la lluvia, pero sin que pueda producirla por sí mismo).

e) LO PERMITIDO, aunque no querido (v.gr., la autoridad permite, para evitar mayores males, ciertos desmanes que preferiría que no se cometiesen). Otra cosa sería si hubiera *obligación* de impedir incluso aquellos males menores.

f) LO INVOLUNTARIO, o sea, lo realizado *por* ignorancia, de tal suerte que no se hubiese realizado si se hubiera conocido la verdad.

g) LO NO-VOLUNTARIO, o sea, lo que se hace *con* ignorancia, pero de tal suerte que igual se realizaría si se conociera la verdad.

35. 2. División. El voluntario admite muchas divisiones y subdivisiones. He aquí las principales:

1) ELÍCITO O IMPERADO, según que sea acto de la voluntad misma (amar, odiar, consentir, elegir...) o de alguna otra potencia bajo el impulso de la voluntad (pensar, imaginar, mirar, andar...).

2) PERFECTO O IMPERFECTO, según que se realice con plena o semiplena advertencia y consentimiento.

3) NECESARIO O LIBRE, según que la voluntad no pueda o pueda abstenerse del acto que está realizando.

4) PURO O MIXTO DE INVOLUNTARIO, según que sea voluntario en todos sus aspectos *(simpliciter)* o tenga mezcla de aspectos involuntarios *(secundum quid)*. Y así, v.gr., el enfermo que toma voluntariamente una medicina muy amarga, quiere la salud con voluntad pura y total, y sólo en un aspecto la medicina (en cuanto necesaria para la salud).

Nótese, sin embargo, que el voluntario *mixto* es un acto verdaderamente voluntario, humano y moral. Y así, el mercader que en un naufragio arroja sus mercancías al mar para aligerar la nave y salvar la vida, las arroja con plena voluntariedad o consentimiento, puesto que quiere salvar su vida a toda costa; aunque, por otra parte, preferiría poderlas salvar juntamente con la vida. Prevalece lo voluntario sobre lo involuntario.

5) DIRECTO O INDIRECTO, según que se *busque* e *intente* en sí mismo el efecto que producirá tal acto (v.gr., la salud que producirá la medicina), o solamente se *permita* (sin buscarlo ni intentarlo) al realizar directamente otra cosa que producirá también el efecto no intentado (v.gr., el militar que dispara sus cañones contra el enemigo en una ciudad sitiada a sabiendas de que perecerán muchos inocentes: *quiere directamente* la destrucción del enemigo, y *permite indirectamente* la muerte de los inocentes). El directo se llama también voluntario *en sí mismo;* y el indirecto, voluntario *en su causa.*

6) POSITIVO O NEGATIVO, según se trate de un acto voluntariamente realizado (v.gr., dar una limosna) o voluntariamente omitido (no darla pudiéndola dar).

7) EXPLÍCITO O IMPLÍCITO, según recaiga expresamente sobre algo concreto y determinado (v.gr., perdonar a *tal* enemigo), o incluyéndolo, sin expresarlo, en otro acto general e indeterminado (v.gr., perdonando a *todos* los enemigos).

8) EXPRESO, TÁCITO O PRESUNTO, según se manifieste externamente (con la palabra o de otro modo) el consentimiento voluntario, o que la voluntariedad vaya implícita en otro acto que se realiza u omite, o que se suponga razonablemente su existencia. Un ejemplo de esta triple manifestación lo tenemos en el religioso que compra un libro con permiso de su superior (expreso), o a la vista de éste que calla (tácito), o en ausencia del superior, pero suponiendo razonablemente que está conforme con aquella compra (presunto).

9) ACTUAL, VIRTUAL, HABITUAL O INTERPRETATIVO. Se llama *actual* cuando la voluntad tiene intención de realizar el acto en el momento mismo en que lo está realizando; *virtual,* cuando la tuvo antes y está todavía influyendo en el acto (v.gr., el que emprende un viaje quiere llegar al fin, aunque durante el trayecto no vuelva a pensar en ello); *habitual,* cuando se tuvo antes y no se retractó nunca, pero no influye ya en el acto que se realiza (v.gr., un cristiano tiene inten-

ción habitual de recibir los últimos sacramentos al fin de su vida, pero esa intención no influye ya en el acto de recibirlos cuando está enteramente privado del uso de los sentidos); *interpretativo*, cuando no se le tuvo nunca, pero se supone que se le hubiera tenido si se hubiera reparado en ello (v.gr., un pagano que nunca tuvo intención de bautizarse, pero la hubiera tenido si hubiera conocido el cristianismo como única religión verdadera). Esta última —como se ve— no es verdadera voluntad, aunque lo *hubiera sido* si se hubieran dado las condiciones oportunas.

36. 3. **Principios fundamentales.** Teniendo en cuenta las anteriores divisiones, he aquí los principios fundamentales que las rigen:

1.° Los actos voluntarios imperados pertenecen en mayor grado al motivo imperante que a su propia razón formal.

Quiere decir que un acto de una virtud cualquiera (v.gr., de humildad) practicado, v.gr., *por amor de Dios*, pertenece en mayor grado al motivo imperante (caridad, amor de Dios) que a su propia razón formal (humildad).

Dígase lo mismo en la línea del mal: el que mata para robar es más ladrón que homicida.

Corolario. Este principio tiene enorme importancia en la práctica. En la línea del bien, para llegar a la cumbre de la perfección no hace falta realizar grandes empresas. Basta con que la virtud por excelencia —la caridad o amor de Dios— impere con fuerza los actos más sencillos y triviales de la vida diaria. Santos hubo que no hicieron nada extraordinario o que llamara la atención; se limitaron a poner un inmenso amor de Dios en todo lo que hacían, y, sin más, llegaron a la cumbre de la santidad.

2.° Los actos voluntarios imperfectos nunca constituyen pecado grave.

La imperfección puede provenir de la falta de plena advertencia, o de pleno consentimiento, o de ambas cosas a la vez. En ninguno de los tres casos se comete pecado mortal, por no realizarse un acto plenamente *humano* y, por consiguiente, plenamente *responsable*.

3.° Todos los actos voluntarios son libres, excepto la tendencia de la voluntad hacia la felicidad en general o en común y el amor beatífico de los bienaventurados.

La *razón* es porque en todos ellos —excepto en los dos indicados— permanece la indiferencia del juicio con relación a los objetos creados, que aparecen ante la propia conciencia como en parte buenos y en parte defectuosos. Sólo la felicidad en general o en común

aparece ante la propia conciencia como *totalmente buena,* sin mezcla de defecto alguno, y por eso arrastra a la voluntad de una manera *necesaria,* aunque con plena y absoluta voluntariedad. Dígase lo mismo, y con mayor razón, del amor beatífico de los bienaventurados ante la contemplación del Bien absoluto e infinito.

4.° El voluntario mixto o «secundum quid» es verdaderamente voluntario y, por consiguiente, responsable en el orden moral.

El juez que, amenazado de muerte, pronuncia una sentencia injusta, realiza, en el fondo, un acto voluntario (aunque con repugnancia), y, por lo mismo, es responsable de su mala obra, si bien con alguna atenuación.

Volveremos sobre esto al hablar del *miedo* como enemigo del voluntario.

5.° Para que sea lícito realizar una acción de la que se siguen dos efectos, bueno uno y otro malo, es preciso que se reúnan determinadas condiciones.

Este principio, llamado «del voluntario indirecto», es importantísimo y tiene infinidad de aplicaciones en teología moral. He aquí las condiciones o reglas a que debe someterse:

1.ª *Que la acción sea buena en sí misma o al menos indiferente.*

Y así, nunca es lícito realizar acciones malas (tales como mentir, jurar en falso, sobornar, etc.), aunque se alcanzaran con ello óptimos efectos. La razón es porque el fin no justifica los medios y no se puede hacer el mal para lograr un bien.

Para descubrir en teoría si una acción es en sí misma buena o indiferente hay que atender a su objeto, fin y circunstancias. En la práctica ayuda mucho examinar si el agente tiene perfecto derecho a realizar aquella acción y no lesiona y perjudica el derecho de un tercero. Y así, v.gr., el propietario de una casa tiene derecho a cederla en alquiler, aunque los inquilinos la utilicen para malos fines.

2.ª *Que el efecto inmediato o primero que se ha de producir sea el bueno y no el malo.*

La razón es la misma de antes: no es lícito hacer un mal para que sobrevenga un bien. Por eso no es lícito robar con el fin de dar limosna a los pobres; no es lícito matar al niño encerrado en el claustro materno para salvar la vida de su madre, ni al revés; no se puede provocar el aborto para salvar la vida o la fama de una joven; no es lícito mentir para salvar la vida de un hombre, etc.

Muchos moralistas aceptan la licitud del acto, aunque los dos efectos (bueno o malo) se produzcan al *mismo tiempo,* con tal de intentar únicamente el bueno y no el malo. Y así sería lícito bombardear una ciudad enemiga para destruir a los culpables, aunque pe-

rezcan a la vez muchos inocentes; o al soldado estrellarse contra un barco enemigo conduciendo el «torpedo humano», etc.

Otros van más lejos todavía, y admiten la licitud del acto con tal que los dos efectos sean simultáneos *en su causa,* aunque no lo sean en el tiempo. Así, según esta opinión, sería lícito en una guerra *justa* disparar contra el enemigo, aunque éste se escondiera detrás de una cortina de seres inocentes (v.gr., mujeres y niños); porque, aunque los proyectiles tropezaran antes con los inocentes que con los culpables, llevan también la muerte para aquéllos, y así, *en su causa,* los dos efectos se producen a la vez. Otros moralistas niegan la licitud en este caso, por parecerles que el efecto bueno es posterior al malo, contra la regla que hemos establecido.

3.ª *Que el fin del agente sea honesto, o sea, que intente únicamente el efecto bueno y se limite a permitir el malo.*

Porque si intentara el efecto malo, aunque fuera a través del bueno, su acción sería inmoral por la perversidad de su intención. Ni siquera es lícito intentar los dos, sino única y exclusivamente el bueno; permitiendo el malo únicamente por su absoluta inseparabilidad del bueno, pero con disgusto y desagrado.

4.ª *Que el agente tenga causa proporcionada a la gravedad del daño que el efecto malo haya de producir.*

Porque el efecto malo, aunque vaya junto con el bueno y se le permita tan sólo de una manera indirecta y con desagrado, es siempre una cosa *materialmente* mala; y el pecado material no puede permitirse sin causa proporcionada. Y así, v.gr., la salvación de la patria es causa suficientemente grave para desencadenar una guerra justa, a pesar de los grandes daños que de ella se seguirán; pero el lucro que puede obtenerse por la venta de un libro obsceno o herético no es suficiente razón para venderlo, porque los daños espirituales que de esa venta se seguirán son mucho mayores que la pequeña ventaja del lucro material.

6.° Para que se le impute el efecto malo a quien pone la causa indirecta que lo ha de producir, se requieren tres condiciones: previsión, posibilidad de impedirlo y obligación de hacerlo.

He aquí en qué forma:

1.° Previsión del efecto, al menos en confuso. Porque si se produce un efecto del todo imprevisto e inesperado, la acción ha sido del todo involuntaria y, por lo mismo, inculpable.

2.° Posibilidad de impedirlo, o sea libertad para no poner la causa o para quitarla una vez puesta. Y así, una joven no puede impedir que, andando modestamente por la calle, despierte malos deseos en los que la vean; el enfermero que de buena fe administró veneno al enfermo creyendo que era una medicina conveniente, no

puede impedir el efecto de la causa ya puesta, a no ser que disponga de contravenenos eficaces.

3.° Obligación de impedirlo. Y así, la joven aludida no tiene obligación de permanecer siempre en casa para no suscitar malos deseos; pero tiene obligación de no presentarse en público en forma provocativa. Los padres tienen *obligación* de corregir a sus hijos. El simple particular no tiene obligación de perseguir a un malhechor, como la tienen los agentes de la autoridad, etc.

7.° Para que una omisión voluntaria sea imputable al agente es necesario que tenga obligación de realizar el acto contrario.

Y así comete pecado grave el que omite voluntariamente la asistencia a misa en día festivo, pero no en día de trabajo.

Tratándose de una omisión buena (v.gr., callar por humildad cuando se nos acusa injustamente), solamente es meritoria cuando se la quiere e intenta como virtuosa, no por otro motivo inferior (v.gr., para evitarse un disgusto mayor).

8.° Para la validez de un acto que necesite el consentimiento ajeno se requiere ordinariamente el consentimiento expreso; pero puede bastar el consentimiento tácito, nunca el presunto. Para la simple licitud, basta el razonablemente presunto.

La primera parte se verifica siempre que la ley advierta que se requiere el consentimiento *expreso* del superior para la validez de un acto (v.gr., para que el sacerdote tenga jurisdicción para oír confesiones).

La segunda (consentimiento *tácito* del superior presente) se apoya en el conocido aforismo jurídico: «El que calla, parece otorgar» (regla 43), sobre todo cuando podría fácilmente oponerse y no lo hace. Pero hay que tomarlo con mucha parsimonia y en cosas de suyo lícitas y que no perjudiquen a un tercero, puesto que el silencio no siempre equivale a consentimiento. Quien calla, muchas veces ni otorga ni deja de otorgar.

La tercera (insuficiencia del consentimiento presunto del superior ausente para la *validez* del acto) se funda en que tal consentimiento en realidad no existe, aunque se conjeture que existiría si se diera la circunstancia de estar presente el superior.

La cuarta (suficiencia del consentimiento presunto para la simple *licitud* de un acto de suyo *válido)* es porque, siendo el acto bueno y válido de suyo (v.gr., comprar un libro verdaderamente útil), la simple licitud queda salvaguardada cuando se supone razonablemente el consentimiento futuro del superior al comunicarle la acción realizada.

9.° El voluntario virtual basta para que el acto sea verdaderamente humano; no el habitual, ni mucho menos el interpretativo.

La razón de lo primero es porque la intención voluntaria que se puso al comenzar el acto perdura y subsiste *virtualmente* durante toda su ejecución; luego todo él es un acto humano. Sería imposible, por otra parte, que el hombre atendiese siempre de una manera actual a lo que está haciendo sin padecer la menor distracción.

Pero no basta el *habitual*, puesto que no tiene influencia alguna en el acto que se está realizando. Aunque puede bastar para ciertos efectos espirituales y jurídicos (v.gr., para recibir válidamente la extremaunción), porque la recepción actual de algún beneficio deseado anteriormente no requiere ninguna acción positiva por parte del que lo recibe.

Ni mucho menos el *interpretativo*, porque en él no hay ni hubo jamás voluntariedad alguna.

B) El acto libre

Con frecuencia hablan los moralistas indiferentemente de acto *voluntario* y acto *libre* como de una sola y misma realidad. Sin embargo, hablando en rigor, esos dos conceptos no son del todo equivalentes. Hay actos voluntarios que no son libres (la tendencia hacia la felicidad en común y el amor beatífico), aunque es verdad que todo acto libre es voluntario.

Vamos a precisar, muy brevemente, algunas ideas fundamentales en torno a la libertad con relación a los actos humanos.

37. 1. **Noción.** La libertad es *la facultad de obrar o no obrar o de elegir una cosa con preferencia a otras.* Supone siempre la inmunidad de todo vínculo que pueda obstaculizar el acto.

38. 2. **División.** La libertad puede entenderse en sentido *físico* o en sentido *moral*, según la naturaleza del vínculo de que está inmune. Generalmente se entiende por libertad *física* la simple capacidad de hacer o no hacer una cosa buena o mala; y por libertad *moral* la que no está ligada por ninguna ley o mandamiento. La *física* puede extenderse al mal; la *moral*, sólo al bien.

La libertad puede ser *ab extrinseco* o *ab intrinseco*. La primera es la que se ve libre de todo vínculo *exterior* que pudiera impedirla, y se llama también libertad de *coacción*. La segunda es la desligada de cualquier vínculo *interior* que pudiera subyugarla, y se llama también libertad de *necesidad*. Esta

última es la libertad psicológica o interna, que recibe propiamente el nombre de *libre albedrío.*

A su vez, la libertad psicológica o interna es triple: libertad de *ejercicio* (o de contradicción), que consiste en realizar o no realizar un acto, obrar o dejar de obrar; libertad de *especificación,* que consiste en realizar este acto bueno, o el otro, o el de más allá; y libertad de *contrariedad,* si se refiere a escoger entre el bien o el mal moral.

Para mayor claridad, he aquí el esquema de estas divisiones:

LIBERTAD ....
- *Física y moral.*
- *Ab extrinseco,* o de coacción externa.
- *Ab intrinseco,* o de necesidad interna ....
  - *De ejercicio* (entre obrar o no).
  - *De especificación* (entre distintos bienes).
  - *De contrariedad* (entre el bien y el mal).

39. 3. **Existencia de la libertad.** Vamos a establecerla en la siguiente

Conclusión: El hombre goza de libre albedrío aun en el presente estado de la naturaleza caída por el pecado original.

Lo negaron los fatalistas y deterministas en sus variadas formas, y muchos protestantes y jansenistas con sus jefes a la cabeza. Pero la doctrina católica es clara y puede demostrarse por las siguientes fuentes:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. La enseña con toda claridad en multitud de pasajes. He aquí uno por vía de ejemplo:

«Dios hizo al hombre desde el principio *y le dejó en manos de su albedrío. Si tú quieres* puedes guardar sus mandamientos, y es de sabios hacer su voluntad. Ante ti puso el fuego y el agua; *a lo que tú quieras* tenderás la mano. Ante el hombre está la vida y la muerte; *lo que cada uno quiere* le será dado» (Eclo 15,14-18).

Hay otros muchos textos tan claros y evidentes como éste.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo ha definido como dogma de fe al declarar herética la doctrina contraria de los protestantes. He aquí la declaración expresa del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre se perdió y extinguió después del pecado de Adán, o que es cosa de solo título, o más bien título sin cosa, invención, en fin, introducida por Satanás en la Iglesia, sea anatema» (D 815).

c) La razón natural. La simple razón natural puede demostrar con toda evidencia la existencia de la libertad en el hombre por el testimonio inequívoco de *la propia conciencia*, por el *consentimiento universal* de todos los pueblos y por la misma *naturaleza intelectual* del hombre.

Este último argumento —de gran envergadura metafísica— es a la vez muy fácil y sencillo. La voluntad, en efecto, tiene por objeto el bien que le presenta el entendimiento. Si éste le presenta un *bien absoluto*, sin mezcla de mal alguno, la voluntad se lanzará hacia él de una manera *necesaria*, no libre. Pero si le presenta un bien como *parcial e incompleto*, la voluntad puede apetecerlo fijándose en sus aspectos halagadores y puede también rechazarlo fijándose en sus defectos e imperfecciones. Luego la voluntad del hombre es perfectamente libre con relación a todos los bienes particulares e imperfectos, aunque no lo sea con relación al conjunto de todos los bienes (la felicidad en cuanto tal) o al Bien absoluto y universal (Dios mismo).

Esto nos lleva de la mano a señalar la *raíz* de la libertad.

40. 4. Raíz de la libertad. La libertad es una consecuencia obligada de la naturaleza racional del hombre: el hombre es libre porque es inteligente.

En efecto: aunque la libertad no es una potencia distinta de la voluntad, sino que es formalmente una propiedad de la misma voluntad, por la que elige a su arbitrio los objetos que el entendimiento le propone en cuanto buenos y convenientes para sí, tiene su *raíz* y presupuesto en el entendimiento, que le propone esos objetos a través de un *juicio indiferente*. La razón de esta indiferencia de juicio es porque ninguno de esos objetos tiene razón de Bien supremo y absoluto —que arrastraría necesariamente la voluntad—, sino de bienes particulares y relativos, y, por consiguiente, parciales, incompletos e imperfectos. La voluntad elige entre ellos el que mejor le parece, pero sin sentirse arrastrada por él ni por ningún otro de los que el entendimiento le propone. Sólo la felicidad en común, que tiene razón de bien *total*, y *a fortiori* el Bien infinito contemplado cara a cara (visión beatífica), arrastran necesariamente a la voluntad, privándola de su libre albedrío, aunque no de la perfectísima voluntariedad de su acto[3].

[3] Cf. I,82,1-2; 83,1 4; I-II,13,6.

41. 5. Esencia de la libertad. Vamos a precisarla en las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª: La esencia de la libertad está en el pleno dominio de la voluntad sobre su acto de elección.

La razón es porque, como ya hemos visto, la libertad no es otra cosa que la facultad de obrar o de no obrar, o de elegir una cosa con preferencia a otras; lo cual supone necesaria y esencialmente el pleno dominio de la voluntad sobre su acto de elección.

«Lo propio del libre albedrío —escribe Santo Tomás— es la elección, porque el libre albedrío consiste en poder aceptar una cosa rechazando otra, lo cual es elegir» [4].

Conclusión 2.ª: Para el pleno dominio de la voluntad sobre su acto de elección se requiere la libertad de coacción extrínseca y de necesidad intrínseca, tanto de ejercicio como de especificación, entre los distintos bienes particulares; pero de ningún modo la libertad de contrariedad entre el bien y el mal.

Esta conclusión tiene cuatro partes, que vamos a probar por separado.

PRIMERA PARTE: *Se requiere la libertad de coacción extrínseca.* Es evidente. La coacción extrínseca suprime la libertad. No el acto libre interior —que es insobornable por la violencia, si la voluntad no quiere ceder—, pero sí su ejercicio exterior. Y así, un preso no puede salir a la calle aunque quiera hacerlo voluntaria y libremente.

SEGUNDA PARTE: *Se requiere la libertad intrínseca de ejercicio,* o sea, la facultad de obrar o dejar de obrar. Porque el que obra *necesariamente,* de tal suerte que no puede dejar de obrar, no es libre en su ejercicio, como no lo son los bienaventurados en el cielo con relación al acto de la visión beatífica, que no quieren ni *pueden* suspender.

TERCERA PARTE: *Se requiere la libertad intrínseca de especificación entre los distintos bienes particulares.*

Porque, de lo contrario, la voluntad estaría determinada a uno de esos bienes particulares y no sería libre con relación a él (por estar ya determinada) ni con relación a los demás (por no poderlos elegir). Sólo el Bien absoluto o la felicidad en cuanto tal determinan necesariamente a la voluntad, y por eso no es libre con relación a ellos.

Nótese, sin embargo, que la *esencia* de la libertad se salvaría aun sin la libertad de especificación, porque le quedaría todavía a la vo-

[4] 1,83,3.

luntad la libertad de ejercicio (obrar o dejar de obrar). Pero es evidente que, sin la libertad de especificación entre los distintos bienes particulares, nuestra libertad sería muy incompleta e imperfecta. Los bienaventurados en el cielo no tienen libertad de ejercicio con relación al acto de la visión beatífica, pero tienen perfecta libertad de ejercicio y especificación con relación a los bienes particulares.

CUARTA PARTE: *No se requiere en modo alguno la libertad de contrariedad entre el bien y el mal.* La razón es porque la capacidad física de hacer el mal no significa aumento de libertad, sino imperfección y defecto de la misma. Ya que, como dice Santo Tomás[5], lo propio de cada uno es obrar según su naturaleza; por lo tanto, cuando se mueve por ajeno impulso en contra de su propia naturaleza, no obra como libre, sino como esclavo. Ahora bien: el hombre es *racional* por su propia naturaleza. Cuando, pues, se mueve según la razón por la práctica del bien, es perfectamente libre; pero, cuando peca, obra en contra de la razón, y esto es esclavitud. Por eso dice el Señor en el Evangelio que «todo el que comete pecado es esclavo del pecado» (Jn 8,34).

De manera que la triste potestad de hacer el mal no solamente no aumenta la libertad, sino que la disminuye en gran manera. Buena prueba de ello es que Dios, Ser libérrimo por excelencia, es, a la vez, absolutamente impecable.

III. EL ELEMENTO EJECUTIVO

42. Es el que corresponde a las potencias ejecutivas (v.gr., la realización de un acto externo a impulsos de la libertad interna). En realidad supone el acto humano ya constituido *esencialmente* por la advertencia del entendimiento y el consentimiento de la voluntad; pero le añade un complemento *accidental* que, además de intensificar el acto interno, puede afectar a una ley penal (v.gr., una excomunión de la Iglesia), de la que está exento el acto puramente interior.

Volveremos sobre esto al hablar de la moralidad de los actos externos.

Escolio: Análisis interno del acto humano completo.

43. Los teólogos escolásticos, en pos de Santo Tomás (I-II,8-17), han precisado con toda exactitud los 12 momentos fundamentales que el análisis interno descubre en la géne-

[5] *In Io.* 8,34 l.4 n.1204 (ed. Marietti, 1952). Cf. LEÓN XIII, encíclica *Libertas* (20 de junio de 1888) n.7.

sis y desarrollo del acto humano completo. Helos aquí en forma de tabla o cuadro sinóptico[6].

N.°	Orden	Potencia	Denominación técnica	Traducción popular
1	*Intención del fin*	Entendimiento	Simple aprehensión..	Se me ocurre tal cosa.
2		Voluntad ..	Simple volición	Me gustaría hacerla.
3		Entendimiento	Juicio de posibilidad y de conveniencia.	Puedo hacerla y me conviene.
4		Voluntad ..	Intención eficaz	Quiero hacerla.
5	*Elección de los medios*	Entendimiento	Deliberación o consejo	Tengo tales medios para ello.
6		Voluntad ..	Consentimiento	Me parecen todos buenos.
7		Entendimiento	Ultimo juicio práctico	Este es el mejor.
8		Voluntad ..	Elección libre	Pues elijo éste.
9	*Ejecución del acto*	Entendimiento	Imperio de la razón práctica	¡Hazla!
10		Voluntad ..	Uso activo	Allá voy.
11		Potencias ejecutivas ..	Uso pasivo	La hago.
12		Voluntad ..	Fruición	Me gozo en la acción.

ARTICULO III

Impedimentos del acto humano

44. Con este nombre suelen designar los teólogos *las causas que modifican de alguna manera el acto humano en cuanto a su voluntariedad y libertad.* Algunas de esas causas afectan al elemento *cognoscitivo* del acto humano; otras, al *volitivo,* y otras, finalmente, al *ejecutivo.* Y unas le afectan *próximamente* y otras

[6] Este esquema (excepto su traducción popular) se encuentra ya en Goudin (*Etica* q.2 a.3) y en Billuart (*De actibus humanis* d.3 proem.). Pero ha sido propagado modernamente por el P. Gardeil al describir el proceso de la conversión a la fe en sus etapas esenciales, marcados por esos actos, y la inserción en ellos de las gracias de conversión (cf. GARDEIL, *Acte humain:* DTC, 1,343-345; y *La crédibilité et l'Apologétique* [Paris 1912] p.7ss.50ss).

remotamente. He aquí en esquema el camino que vamos a recorrer:

IMPEDIMENTOS DEL ACTO HUMANO

- Próximos
  - Del elemento cognoscitivo
    - Ignorancia.
    - Inadvertencia, error, olvido.
  - Del elemento volitivo.
    - Concupiscencia.
    - Miedo.
    - Pasiones.
    - Hábitos y costumbres.
  - Del elemento ejecutivo
    - Violencia.
- Remotos
  - Naturales
    - Temperamento y carácter.
    - Edad y sexo.
    - Herencia.
  - Patológicos
    - Neurastenia.
    - Histeria.
    - Epilepsia.
    - Psicastenia.
  - Sociológicos
    - Educación, ambiente social, etc.

§ 1.° *IMPEDIMENTOS PROXIMOS*

I. DEL ELEMENTO COGNOSCITIVO

El principal es la ignorancia, a la que se reducen, más o menos, la *inadvertencia* y el *olvido.*

A) La ignorancia

45. 1. **Noción.** En sentido propio, ignorancia es la *carencia habitual de ciencia en un sujeto capaz.* Pero en el sentido que interesa en orden a la moralidad de los actos humanos, la ignorancia se define: *la falta de ciencia debida en un sujeto capaz.* Es, pues, la ausencia de un conocimiento que se podría y *debería* tener.

En este sentido la ignorancia se distingue:

a) De la simple *nesciencia*, que es la carencia de conocimientos no obligatorios (v.gr., de la medicina en los no médicos). No afecta para nada al orden moral.

b) De la *inadvertencia*, que es la falta de atención *actual* a una cosa, aunque se la conoce habitualmente.

c) Del *olvido*, que es la privación habitual o actual de una ciencia que se poseyó anteriormente.

d) Del *error*, que es el juicio equivocado sobre la verdadera realidad de una cosa.

46. 2. **División.** La ignorancia puede dividirse de tres maneras principales: por razón del *objeto*, del *sujeto* y de la *voluntad*.

1) Por razón del objeto:

a) *De derecho*, es la ignorancia de una ley que manda o prohíbe alguna cosa.

b) *De hecho*, es la ignorancia de que tal o cual acción está comprendida en la ley que la manda o la prohíbe (v.gr., ignora que el libro que está leyendo está prohibido por la Iglesia).

2) Por razón del sujeto:

a) *Invencible:* es aquella que no puede desvanecerse por el sujeto que la padece. Ya sea porque de ninguna manera la advierte (ignorancia *absolutamente invencible)* o porque ha intentado en vano desvanecerla, v.gr., preguntando a otras personas, estudiando el caso por sí mismo, etc. *(moralmente invencible)*.

b) *Vencible:* es aquella que se podría y debería desvanecer con una diligencia razonable (v.gr., consultando, reflexionando, etc.). Se subdivide en *simplemente vencible*, si se puso alguna diligencia para desvanecerla, pero insuficiente e incompleta; *crasa o supina*, si no se hizo nada o casi nada; y *afectada*, si es plenamente voluntaria y no se quieren hacer las oportunas averiguaciones sobre los propios deberes para no verse en la obligación de cumplirlos.

3) Por razón de la voluntad:

a) *Antecedente:* es la anterior al acto realizado; de tal suerte que —tratándose de un acto malo— jamás se hubiera cometido si se hubiera conocido su ilicitud. Es *causa* de la acción, que no se realizaría sin ella.

b) *Concomitante* es la que va unida al acto que se realiza o se quiere realizar ignorando su ilicitud; pero con tal disposición de ánimo, que igual se realizaría el acto aunque se conociera dicha ilicitud. *No es causa* de la acción, que igual se realizaría sin ella.

c) *Consiguiente:* es la que resulta de la voluntaria negligencia en averiguar la verdad. Si esa negligencia obedece al deseo de no verse privado de realizar el acto (que tal vez se averiguaría ser ilícito si se hiciera la debida investigación), coincide con la ignorancia *afectada*.

47. 3. Influjo en el acto humano. Teniendo en cuenta las diferentes clases de ignorancia que acabamos de explicar, he aquí los principios fundamentales sobre su influjo en los actos humanos.

1.° La ignorancia invencible de derecho o de hecho excusa ante Dios, pero no ante los hombres.

La razón de excusar ante Dios es porque se trata de una ignorancia del todo involuntaria, y, por consiguiente, inculpable ante Aquel que escudriña el fondo de los corazones. Pero no excusa ante los hombres, porque muchas veces no podría comprobarse externamente su involuntariedad, y se prestaría a grandes abusos: todos los delincuentes alegarían que ignoraban la ley o que su acción estuviera comprendida en ella[7].

Para conocer en la práctica si hubo o no ignorancia invencible, y si fue absoluta o moral, basta examinar si la acción se realizó con plena y absoluta tranquilidad de conciencia sin la menor sospecha acerca de su licitud (ignorancia invencible absoluta) o si se produjo alguna duda, pero no pudo desvanecerse a pesar de las diligencias realizadas y se creyó proceder correctamente en la práctica, a pesar de subsistir teóricamente aquellas dudas (invencible moral).

2.° La ignorancia vencible es siempre culpable, en mayor o menor grado según el grado de negligencia en averiguar la verdad.

[7] «La ignorancia de las leyes no excusa de su cumplimiento» (*Código civil español* art.6).

La legislación eclesiástica es más suave que la civil, ya que admite la inculpabilidad interna (cn.1323), pero no se presume la ignorancia en el fuero externo. He aquí los principales cánones relativos a este asunto:

Canon 15. «Ninguna ignorancia o error de las leyes invalidantes o inhabilitantes excusa de ellas si expresamente no se dice otra cosa.

Generalmente no se presume ignorancia o error acerca de la ley o de la pena, o de un hecho propio, o de uno ajeno notorio; pero se presume respecto a un hecho ajeno que no sea notorio, en tanto no se pruebe lo contrario».

Canon 1045. «La ignorancia de las irregularidades y de los impedimentos no excusa de ellos».

Canon 1321. «De ningún modo se imputa la violación de una ley que se ignora, si la ignorancia es inculpable; en otro caso, se disminuye más o menos la imputabilidad en proporción a la culpabilidad de la misma ignorancia.

La ignorancia de sola la pena no suprime la imputabilidad del delito, pero la disminuye algo.

Lo que se determina acerca de la ignorancia tiene también aplicación a la inadvertencia y al error».

En el canon 1325 se declara que la ignorancia afectada no excusa de ninguna pena de las que van anejas al delito (*latae sententiae*), como tampoco la *crasa o supina*.

La razón de su culpabilidad es porque siempre es voluntaria. El agente se da cuenta de su ignorancia, y nada hace —o demasiado poco— para averiguar sus deberes. Sin embargo, es cierto que disminuye en algo el acto voluntario y lo hace, por consiguiente, menos culpable; a no ser que la ignorancia sea *afectada*, en cuyo caso se aumenta la malicia del acto por la perversa disposición de la voluntad del pecador, que *no quiere* enterarse de su deber para no verse obligado a cumplirlo.

3.° La ignorancia antecedente excusa de pecado en aquello que se ignora (el todo o la parte).

El que come carne en día de vigilia ignorando que lo es, de suerte que no la comería si lo supiera, no comete pecado alguno (a no ser que hubiera sido negligente en averiguarlo si tuvo la sospecha de ello antes de comer).

El que mata voluntariamente a un hombre ignorando que es sacerdote es reo de homicidio, pero no de sacrilegio personal.

4.° La ignorancia concomitante ni acusa ni excusa de pecado.

El que come carne ignorando que es día de vigilia, pero con tal disposición de ánimo que lo mismo la comería si lo supiera, no peca por comerla ese día, pero sí por su mala disposición habitual.

5.° La ignorancia consiguiente nunca excusa de pecado, aunque disminuye en algo su malicia; a no ser que se trate de ignorancia afectada, en cuyo caso aumenta la malicia del acto.

El médico, abogado, etc., que perjudican a su cliente en su salud o hacienda por no haberse tomado la molestia de estudiar mejor su enfermedad o pleito, pecan por su culpable ignorancia, aunque no tanto como si le hubieran perjudicado del todo a sabiendas.

El que no quiere enterarse de sus obligaciones para no verse en la precisión de cumplirlas (ignorancia *afectada)*, aumenta la malicia de su pecado, no cuando lo comete materialmente y con ignorancia, sino en su perversa disposición causal. Por eso la ignorancia afectada no excusa de las leyes penales de la misma Iglesia ni tampoco la *crasa* o *supina* (cn.1325).

B) La inadvertencia, el error y el olvido

48. Lo que acabamos de decir de la ignorancia puede aplicarse también a la inadvertencia, el error y al olvido involuntarios, que equivalen a una ignorancia actual o habitual (cf. cn. 1323, 2.°). Serán más o menos inculpables según los principios que les afecten, habida cuenta de todas las circunstancias.

II. DEL ELEMENTO VOLITIVO

Los principales enemigos próximos del elemento volitivo son dos: la *concupiscencia* y el *miedo*. Con ellos están íntimamente relacionados las *pasiones* y los *hábitos* o costumbres. Todos ellos afectan al elemento volitivo del acto humano en su doble aspecto de voluntario y libre.

Vamos a estudiarlos separadamente uno por uno.

A) La concupiscencia

49. 1. **Noción.** En el sentido que aquí nos interesa, se entiende por concupiscencia *la inclinación o tendencia del apetito sensitivo hacia un bien deleitable* (v.gr., a la impureza o embriaguez).

El primer impulso de la concupiscencia, totalmente *indeliberado*, se llama en teología moral *simple primer movimiento*, y no hay en él culpa alguna. Los impulsos *semideliberados* se llaman *movimientos imperfectos*, y hay en ellos culpa *leve*. Los plenamente advertidos y consentidos son los movimientos *perfectos*, y hay en ellos culpa grave en materia grave, y *leve* en materia leve.

50. 2. **División.** La concupiscencia puede ser *antecedente* y *consiguiente* al acto de la voluntad. Y así:

a) ANTECEDENTE es la anterior al acto de la voluntad deliberada, e influye en ella para arrancarle el consentimiento. Proviene de una causa independiente de la voluntad (v.gr., de una disposición orgánica, de la presencia inesperada de una cosa provocativa, etc.).

b) CONSIGUIENTE es la que nace de la propia voluntad, ya sea por *simple redundancia* de un acto intenso de la misma (v.gr., de amor), que repercute sobre el apetito sensitivo y mueve la concupiscencia; ya por *directa excitación* de la concupiscencia (v.gr., contemplando fotografías u objetos provocativos), ya por el voluntario *consentimiento* a la concupiscencia antecedente, que pasa con ello a ser consiguiente.

51. 3. **Influjo en el acto humano.** La concupiscencia afecta al acto humano en la siguiente forma:

1.° La concupiscencia antecedente aumenta la voluntariedad del acto, pero disminuye su libertad.

a) AUMENTA LA VOLUNTARIEDAD, porque lo que el hombre realiza a impulsos de una gran pasión lo realiza con mayor ímpetu afectivo.

b) DISMINUYE LA LIBERTAD (y, por lo mismo, la responsabilidad del acto), porque ofusca al entendimiento con sus atractivos placenteros y disminuye la indiferencia del juicio, raíz de la libertad.

Si el ímpetu pasional fuese tan vehemente que ofuscara por completo al entendimiento privando al hombre del uso de razón, excusaría por completo de pecado (a no ser que lo hubiera en no haber evitado la causa de tal ofuscación). Sin embargo, esto ocurre rarísimas veces, sobre todo con relación a los actos externos[8].

2.° La concupiscencia consiguiente unas veces es signo de la intensidad del acto realizado; otras aumenta la voluntariedad del acto que se va a realizar sin disminuir la libertad en su causa.

a) ES SIGNO DE LA INTENSIDAD DEL ACTO REALIZADO cuando procede por *simple redundancia* del mismo. No aumenta ni disminuye la voluntariedad del acto ya realizado, puesto que es posterior a él y solamente es índice de la intensidad que tuvo.

b) AUMENTA LA VOLUNTARIEDAD DEL ACTO QUE SE VA A REALIZAR cuando se la *excita directamente*. Y no disminuye la libertad en su *causa* (ni, por consiguiente, la responsabilidad del acto), porque el ofuscamiento de la razón se produce de una manera plenamente voluntaria y provocada.

B) El miedo

52. 1. **Noción.** El miedo es la *ansiedad mental ante un mal presente o futuro que nos amenaza*. A veces se produce también cuando ese mal amenaza a nuestros familiares o amigos muy íntimos, a quienes consideramos como otro yo.

53. 2. **División.** El miedo se divide de diferentes modos según la razón a que se atienda. Y así:

a) POR RAZÓN DE SU INTENSIDAD, puede ser *grave* o *leve*, según que el mal que se teme sea grande, próximo y difícil de evitar, o falte alguna de estas condiciones.

El miedo *grave* puede serlo *absoluta* o *relativamente*. Miedo grave *absoluto* es el que se refiere a un mal verdaderamente grande, que suele impresionar aun a los hombres más firmes (v.gr., la muerte, una grave mutilación, pérdida de la fama, de la libertad, etc.). Grave *relativo* es el que se refiere a un mal de suyo leve o de poca importancia, pero que impresiona fuertemente a quien lo sufre por su índole pusilánime y apocada (v.gr., a los niños, mujeres tímidas, etc.).

Hay que añadir a este capítulo el llamado miedo *reverencial*, que es el que suelen tener los hijos a sus padres, los criados a sus amos,

[8] Cf. I-II,6,7 ad 3; 10,3.

los súbditos a sus superiores, la mujer a su marido, etc., y puede ser *grave* o *leve*, según las circunstancias y personas. En general suele ser leve.

b) POR RAZÓN DE SU INFLUJO EN EL ACTO, puede ser *antecedente* o *concomitante*. El primero es el que mueve al agente a realizar su acto, de suerte que éste se hace precisamente por el miedo que se tiene (v.gr., el que entrega su bolsa al ladrón que le amenaza con una pistola). El segundo *acompaña* a la acción que se está realizando sin que sea causa de ella: el acto se realiza *con* miedo pero no *por* miedo (v.gr., el ladrón que teme ser sorprendido mientras está robando).

c) POR RAZÓN DE LA CAUSA, puede ser *intrínseco* o *extrínseco*. El primero es el que procede de una causa *interna* (v.gr., de una enfermedad, debilidad mental, etc.) o, en un sentido más amplio, el que proviene de una causa *natural* (v.gr., de un naufragio, incendio, encuentro con una fiera, etc.). El segundo es el producido por una causa externa y libre (Dios, el demonio, el hombre).

d) POR RAZÓN DEL MODO, el miedo se subdivide en *justo* o *injusto*, según que el agente que lo produce tenga *derecho* a imponerlo y en la forma en que lo hace (v.gr., el juez imponiendo el justo castigo al reo, o el padre al hijo) o no.

54. 3. **Influjo en el acto humano.** He aquí los principios fundamentales:

1.° El miedo, en general, no suprime el acto voluntario.

Lo que se hace *por* miedo o *con* miedo, se hace, en fin de cuentas, voluntariamente, ya sea para escapar de un peligro mayor o a pesar de los peligros que amenazan.

2.° Lo que se hace CON miedo es perfectamente libre y voluntario y en cierto modo más.

Tal ocurre con el ladrón que teme ser sorprendido mientras realiza su fechoría. Su voluntad de robar es tan firme y deliberada, que supera y vence al miedo que trata de impedírselo. Dígase lo mismo del torero con relación al toro, del soldado atacante con relación a su enemigo, etc.

3.° Lo que se hace POR miedo es mixto de voluntario e involuntario, pero prevalece lo voluntario.

El que entrega su bolsa al ladrón que lo amenaza, *preferiría* no entregársela; pero *prevalece* la voluntad de entregársela para escapar de la muerte. Si el miedo quitase por completo el uso de la razón, el acto sería completamente involuntario.

4.° El miedo, aunque sea absolutamente grave, no excusa nunca de una acción intrínsecamente mala.

Por donde jamás es lícito —aunque sea para salvar la propia vida, fama o hacienda— blasfemar, perjurar, provocar directamente el aborto, permitir pasivamente la propia violación (hay que resistir todo lo que se pueda), etc.

5.° El miedo grave excusa, por lo general, de las leyes POSITIVAS que mandan practicar un acto bueno.

Y así, el que teme fundadamente que le tienen preparadas asechanzas para matarlo si sale de casa un domingo, puede lícitamente dejar de oír misa ese día. La razón es porque en estos casos se sobrentiende que el legislador no tiene intención de obligar. De donde sale el principio de que «las leyes *positivas* no obligan con *grave* incomodidad». Otra cosa hay que decir de las leyes *negativas* (v.gr., no blasfemar), que jamás se pueden quebrantar, aunque nos vaya en ello la vida.

6.° Los contratos realizados bajo la presión de un miedo grave e injusto son de suyo válidos por derecho natural; pero son siempre rescindibles; y el derecho positivo puede declararlos nulos o inválidos en sí mismos, o sea, sin necesidad de rescindirlos.

a) SON DE SUYO VÁLIDOS, porque el miedo, aun el grave e injusto, no suprime totalmente la voluntariedad del acto (v.gr., podría dejarse matar antes de pasar por ello). Se exceptúa el caso en que el miedo privara en absoluto del uso de la razón.

b) PERO SON RESCINDIBLES (o sea anulables por la autoridad competente) a petición de la persona ofendida o por oficio, ya que la persona ofendida tiene derecho a redimirse de la injusta vejación (cf. cn.125 § 2).

c) EL DERECHO POSITIVO PUEDE DECLARARLOS NULOS O INVÁLIDOS EN SU FUERO. Porque la ley positiva puede añadir nuevas condiciones a la ley natural que determinen la nulidad del acto ante el derecho positivo (v.gr., la invalidez ante la ley positiva de un testamento ológrafo por falta de los debidos requisitos).

El Derecho canónico declara *inválidos* (cuando se realizan por miedo grave e injusto) los siguientes actos o contratos: el ingreso en religión (cn.643-4.°), la profesión religiosa (cn.656-4.°), los votos (cn.191-3), el matrimonio (cn.1103), la renuncia de los oficios eclesiásticos (cn.188), etc.

El Derecho civil español dispone que «la violencia o intimidación anularán la obligación, aunque se haya empleado por un tercero que no intervenga en el contrato» (art.1268).

N. B. El miedo leve no se tiene en cuenta, generalmente, en el fuero externo; en el fuero interno disminuye algo el voluntario y el libre, y, si fue injusto, puede dar derecho a la reparación de los daños causados.

C) Las pasiones

55. 1. Noción. En filosofía aristotélico-tomista se entiende por pasión *el movimiento del apetito sensitivo nacido de la aprehensión del bien o del mal sensible con cierta conmoción refleja más o menos intensa en el organismo.*

Los modernos psicólogos suelen reservar la palabra *pasión* para designar los movimientos pasionales más vehementes e intensos. Los de intensidad más suave reciben el nombre de *emociones.*

56. 2. División. Es clásica la división de las pasiones en dos grandes grupos: las del apetito *concupiscible* y las del *irascible.* El primero tiene por objeto el *bien deleitable* y de fácil consecución; el segundo se refiere al *bien arduo* y difícil de alcanzar. Al primero le corresponden *seis* movimientos pasionales; al segundo, *cinco.*

El siguiente cuadro esquemático muestra el conjunto del panorama pasional con sus correspondientes actos:

En el apetito concupiscible	El bien simplemente aprehendido engendra	Amor
	El mal, opuesto al bien	Odio
	El bien futuro	Deseo
	El mal futuro	Fuga
	El bien presente	Gozo
	El mal presente	Tristeza

En el apetito irascible ..	El bien arduo ausente ..	Si es posible ..	Esperanza
		Si es imposible.	Desesperación
	El mal arduo ausente ..	Si es superable.	Audacia
		Si es insuperable	Temor
	El mal arduo presente ..		Ira

57. 3. Influjo en el acto humano. Al hablar de la concupiscencia hemos señalado ya las principales leyes sobre

el influjo de las pasiones en los actos humanos, ya que la llamada concupiscencia no es sino el *substractum* de todas las pasiones que tienen por objeto el bien deleitable. Aquellas mismas leyes hay que aplicarlas, con las adaptaciones indispensables, a las pasiones del apetito irascible.

En general, las pasiones *antecedentes*, aumentan la *voluntariedad* del acto, pero disminuyen la *libertad* por el ofuscamiento de la razón. Cuando son *consiguientes* y *directamente excitadas*, aumentan la voluntariedad sin disminuir la libertad en su causa, ya que ésta se puso libremente para excitarse más (v.gr., el que, deseando vengarse de su enemigo, procura recordar y exagerar las ofensas recibidas para encender su ira y excitarse más y más a la venganza). Los actos así realizados son perfectamente voluntarios y libres, y, por consiguiente, plenamente responsables. Unicamente cuando la pasión fuera tan súbita y repentina que impidiera toda deliberación, o llegara a privar totalmente del uso de la razón, sería involuntaria e irresponsable, a no ser que hubiera alguna culpabilidad en no haber evitado, pudiéndolo hacer, la causa que produjo tamaña ofuscación [9].

D) El hábito y la costumbre

58. 1. **Noción.** En el sentido en que nos interesa aquí, el hábito es una *inclinación firme y constante a proceder de una determinada forma, nacida de la frecuente repetición de actos.*

La costumbre no es otra cosa que la misma repetición de actos. La costumbre engendra el hábito, y el hábito ya adquirido es causa de que continúe la costumbre. Ambos a dos se relacionan mutuamente como la causa y el efecto.

59. 2. **División.** He aquí las principales categorías de hábitos:

a) Por razón de su origen, pueden ser *adquiridos* o *infusos*, según que los adquiera el hombre con la repetición de actos naturales (virtudes y vicios adquiridos) o que los reciba por divina infusión (virtudes infusas).

b) Por razón del fin al que se ordenan, pueden ser *naturales* o *sobrenaturales*.

c) Por razón de su moralidad pueden ser *buenos* (virtudes) o *malos* (vicios).

d) Por razón de su voluntariedad se dividen en *voluntarios* e *involuntarios*. Los primeros son los adquiridos con la voluntaria repeti-

[9] El Código de Derecho Canónico resume toda esta doctrina en el canon 1324.

ción de actos y no han sido retractados por la voluntad. Los segundos son los que han sido ya retractados por la voluntad, pero continúan todavía ejerciendo su influencia en el agente. Estos últimos son *antecedentemente voluntarios*, pero *actualmente involuntarios*.

60. 3. **Influjo en los actos humanos.** Con relación a los actos humanos nos interesa principalmente la última división. He aquí las leyes que la rigen:

1.° Los hábitos voluntariamente adquiridos y no retractados aumentan la voluntariedad del acto, aunque disminuyen su libertad.

La razón es la misma que ya expusimos al hablar de la concupiscencia antecedente. Disminuyen la libertad con relación al acto mismo; no en su *causa*, que se puso voluntaria y libremente.

2.° Los actos procedentes de hábitos voluntarios ya retractados eficazmente por la voluntad no tienen voluntariedad alguna cuando se realizan inconscientemente en virtud de la costumbre inveterada; pero conservan su voluntariedad si el agente se da cuenta del acto que realiza.

Y así, v.gr., el que adquirió el hábito de blasfemar y lo retractó mediante un serio arrepentimiento y el empleo de los medios oportunos para no recaer, no peca cuando se le escapa *inadvertidamente* una blasfemia en virtud de la mala costumbre contraída. Pero pecaría, a pesar de su arrepentimiento, *si se diera cuenta* de lo que va a decir a tiempo de evitarlo todavía.

3.° Los actos inconscientes procedentes de un hábito voluntariamente adquirido y no retractado son voluntarios en su causa, y, por lo mismo, son imputables al agente.

El que blasfema sin darse cuenta en virtud de un hábito voluntariamente adquirido y no retractado, peca gravemente con esas blasfemias inconscientes. No en cada una de ellas, sino tantas cuantas veces advierte que tiene esa mala costumbre y no hace nada por destruirla.

III. DEL ELEMENTO EJECUTIVO

Aun en el supuesto de que ningún obstáculo intrínseco o extrínseco venga a impedir el acto humano por parte de sus elementos cognoscitivo y volitivo, todavía puede venir una dificultad extrínseca con relación a las potencias ejecutivas: *la violencia*. Vamos a estudiarla a continuación.

La violencia

61. 1. **Noción.** La violencia, en general, es una moción procedente de un principio extrínseco contra la inclinación del que la sufre (v.gr., para una piedra es violento arrojarla hacia arriba contra su inclinación hacia el centro de gravedad). Aplicada a un ser inteligente y libre, se llama *coacción*, y puede definirse *la fuerza física (o moral) ejercida sobre una persona para obligarla a alguna cosa contra su voluntad.*

62. 2. **División.** La violencia puede ser:

a) FÍSICA O MORAL, según recurra a la fuerza física (golpes, etc.) o a la moral (halagos, promesas, ruegos importunos). La violencia propiamente dicha es la *física*; pero también la *moral* puede inferir cierta violencia sin recurrir al capítulo del miedo (amenazas, etc.).

b) PERFECTA O IMPERFECTA, según que el que sufra resista todo cuanto pueda o sólo resista en parte.

63. 3. **Influjo en el acto humano.** He aquí los principios fundamentales:

1.° El acto interno de la voluntad no puede ser violentado por nadie.

La razón es porque, por propia definición, el acto de la voluntad es voluntario y libre. La fortaleza de la interna voluntad puede ser atacada, pero jamás vencida si ella no quiere ceder.

Nótese que ni el mismo Dios puede propiamente hacer violencia a la voluntad, porque se trata de algo intrínsecamente contradictorio. Pero Dios puede muy bien, con su gracia eficaz, hacer que el hombre *quiera voluntariamente* cambiar su propia voluntad (v.gr., arrepintiéndose del pecado que cometió).

Con mayor razón, ni los ángeles, ni los demonios, ni criatura alguna pueden forzar directa y eficazmente la voluntad misma del hombre.

2.° La violencia moral nunca suprime la voluntariedad del acto, aunque la disminuye algo.

Es evidente por la noción misma de violencia moral. El acto realizado en virtud de aquellas promesas y halagos será perfectamente humano y, por consiguiente, plenamente responsable.

3.° La violencia física produce el acto involuntario, total o parcial según los casos.

He aquí los principales casos que pueden ocurrir:

a) La violencia física inferida al que resiste *todo lo que puede* y no consiente interiormente, exime de toda responsabilidad al que la sufre, porque su acto es totalmente involuntario.

b) Si resiste externamente todo lo que puede, pero consiente internamente, el acto no es voluntario ni involuntario, pero *sí querido* y responsable, aunque con responsabilidad atenuada.

c) Si no consiente internamente, pero no resiste exteriormente todo lo que puede, le alcanza en parte la responsabilidad del acto, porque podría y debería resistir más.

d) Si consiente interiormente y no resiste externamente todo lo que puede, el acto es voluntario y responsable, aunque algo menos que si no sufriera violencia alguna.

Aplicación. Estos principios tienen aplicación principalmente en el caso de una mujer atropellada violentamente. Suele preguntarse si esa mujer estaría obligada a resistir incluso hasta la muerte propia o del agresor. Hay que decir lo siguiente:

1.° Desde luego es cosa clara que puede dejarse matar en defensa de su pureza, y será mártir si lo hace así (Santa María Goretti).

2.° Se discute si podría echarse a la calle desde una ventana muy alta, con peligro casi cierto de producirse la muerte. La mayor parte de los moralistas responden que es *lícito*, porque el cuasi-suicidio sería indirecto e involuntario y hay causa suficiente para ello. *Pero no está obligada* si está moralmente cierta de que podrá evitar el consentimiento *interior* a la violencia física.

3.° *Puede* herir o incluso matar, en legítima defensa, a su injusto agresor. Pero *no está obligada,* y aún podría ser un excelente acto de caridad no hacerlo, para evitar que el malhechor vaya al infierno por estar en pecado mortal; con tal que tenga seguridad moral de que podrá evitar el consentimiento interior y resista externamente todo lo que pueda.

§ 2.° IMPEDIMENTOS REMOTOS

Además de los impedimentos próximos del acto humano perfecto que acabamos de estudiar, pueden señalarse algunos otros que repercuten sobre él de una manera más indirecta y remota. Algunos de ellos son puramente *naturales;* otros obedecen a causa *patológicas;* otros, finalmente, al influjo del *ambiente* o medio social en que vive. Vamos a recordar brevemente los principales [10].

[10] Aceptamos, con ligeras variantes, la clasificación de estos impedimentos remotos propuesta por el P. Zalba en su *Theologiae Moralis Summa* (I,112-113), publicada en esta misma colección de la BAC.

I. NATURALES

Sumario: Los principales son el *temperamento, carácter, edad y sexo.*

A) El temperamento y el carácter

64. 1. **Noción.** El temperamento y el carácter están íntimamente relacionados entre sí, aunque sean dos realidades distintas. He aquí sus nociones:

a) EL TEMPERAMENTO. Se entiende por tal el *conjunto de inclinaciones íntimas que brotan de la constitución fisiológica de una persona.*

Desde la más remota antigüedad (Hipócrates, s. V antes de Cristo) se distinguen cuatro temperamentos principales: el *sanguíneo, nervioso, colérico y flemático,* determinados por el predominio de un sistema (los dos primeros) o de un humor orgánico (los dos últimos). En los últimos tiempos se han hecho múltiples tentativas para lograr una clasificación más científica, sin que se haya llegado todavía a nada estable y definitivo.

b) EL CARÁCTER. Es *la resultante habitual de las múltiples influencias físicas, psíquicas y ambientales que contribuyen a formar la personalidad moral del hombre.*

Como se ve por su misma noción, el temperamento es uno de los elementos que integran el carácter; pero este último recoge, además, las influencias psíquicas procedentes de la propia voluntad y las del medio ambiente que rodea a la persona. El carácter es la *manera de ser* habitual de un hombre, que le distingue de los demás y constituye su personalidad moral o «marca psicológica» propia.

65. 2. **Influjo en los actos humanos.** El principio fundamental puede enunciarse en la siguiente forma:

Ni el temperamento ni el carácter suprimen la voluntariedad, libertad y responsabilidad del acto humano, aunque pueden disminuirlas o atenuarlas en parte.

No las suprimen porque, salvo rarísimas excepciones que entran ya en los dominios de lo patológico, el acto humano se realiza con perfecta advertencia y consentimiento, cualquiera que sea el temperamento y carácter del agente.

Las disminuyen en parte, casi de igual forma, pero en grado mucho menor, que algunos de los impedimentos próximos de que hemos hablado: la concupiscencia, las pasiones, los hábitos y costumbres...

B) La edad y el sexo

Sin esfuerzo se comprende el influjo profundo que ejercerán en el acto humano la edad y el sexo de una persona. Es diferentísima la psicología del niño, del adolescente, del joven, del hombre maduro y del anciano. Y lo es también, en múltiples y complicados aspectos, la del hombre y la mujer. Recordemos algunos principios.

66. 1. **La edad.** Conviene tener en cuenta las principales fases de la vida del hombre que ejercen honda influencia en su conducta humana:

a) La infancia. Por lo general, los años de la infancia (1 a 6 años) son del todo *premorales.* El niño no tiene uso de razón y obra por motivos instintivos, utilitaristas y egoístas, sin responsabilidad moral alguna.

b) La niñez (6-7 a 11-12 años). Es difícil a qué edad comienza el uso de razón. Autores hay que dicen que el niño no es apto para realizar un acto moral perfecto (pecado mortal) hasta los diez u once años (Huber, Engert); pero esta norma, aplicada indistintamente a todos los países, temperamentos y ambientes, nos parece inaceptable. La vida moral de estos niños es muy indecisa y vacilante; se dejan llevar generalmente de las impresiones del momento, sin mirar hacia el pasado o el futuro. Es la época en que hay que intensificar, con delicadeza y tacto exquisitos, la siembra de buenas semillas en una tierra virgen que puede llegar a producir el ciento por uno o a malograrse quizá para siempre.

c) La adolescencia (12-16 años). En esta época se produce una gran crisis fisio-psicológica en la personalidad del niño, que repercutirá hondamente en su conducta moral y religiosa. Despiertan sus pasiones, se enriquece su vida afectiva, experimenta movimientos de insubordinación y rebeldía contra todo lo que suponga obstáculo a su propia libertad e independencia, etc., etc. Del cuidado y tino en saber encauzar esas tendencias dependerá, en parte grandísima, la conducta moral de toda la vida posterior. Gran responsabilidad de los educadores: padres, maestros, director espiritual, etc.

d) La juventud (16 a 25-30 años). Es la época de las grandes pasiones, por un lado, y de los grandes ideales, por otro. La personalidad humana se va plasmando cada vez más acentuadamente hasta adquirir la definitiva impronta moral, que, por lo general, perdurará toda la vida.

e) La virilidad (30 a 60-65 años) es la época en que la vida moral del hombre alcanza su máxima intensidad y madurez. El hombre alcanza la plena responsabilidad de sus actos, superada ya la precipitación irreflexiva de la juventud y enriquecido su acervo psicológico con las enseñanzas insubstituibles que le va proporcionando la experiencia diaria en torno a la conducta propia y ajena.

f) LA VEJEZ (65 años en adelante) se caracteriza por una mayor gravedad y ponderación moral —nacida de la larga experiencia—, que con frecuencia es contrarrestada por cierto reverdecer de los defectos de la infancia: egoísmo, avaricia, caprichos, suspicacia, etc. En la senectud muy avanzada, la responsabilidad moral va disminuyendo progresivamente y paralelamente a las facultades mentales del anciano.

67. 2. **El sexo.** Influye también mucho en la vida moral. El hombre se gobierna mejor por los principios intelectuales que por los impulsos afectivos, al revés de la mujer. El egoísmo, la ambición, la sensualidad, el orgullo, la obstinación en el error, etc., son defectos típicamente masculinos, a diferencia de la debilidad de carácter, variedad, inconstancia, sugestionabilidad, etc., etc., que prenden fácilmente en el corazón femenino. En descargo de los hombres hay que poner su mayor tenacidad y constancia en las grandes empresas, que suponen esfuerzo y heroísmo sobrehumanos (v.gr., en la guerra), mientras que el sacrificio callado y el espíritu cotidiano de abnegación (v.gr., en la educación de los hijos) brillan ante todo en la mujer. Ciertos fenómenos periódicos que experimenta esta última repercuten también, a veces muy intensamente, en su psicología y actividad moral.

C) La herencia

68. Se ha exagerado mucho por algunos psiquiatras y criminalistas la influencia de las tendencias hereditarias en la conducta moral del hombre. Sin negar del todo la huella ancestral que pueda descubrirse en ciertas propensiones naturales a la cólera, sensualidad, robo, embriaguez, suicidio, etc. —lo mismo que para una conducta morigerada y honesta—, es preciso concluir que estos elementos hereditarios repercuten en el acto moral tan sólo de una manera remota, parcial o incompleta, ya que, salvo anormalidades de tipo patológico, no comprometen la libertad substancial con que se realiza, aunque puedan disminuirla o debilitarla un poco.

II. PATOLOGICOS

La patología repercute, sin duda, fuertemente en la conducta moral del hombre en virtud de las relaciones tan íntimas entre el cuerpo y el alma, de cuya unión resulta el compuesto substancial humano. Por eso, entre todas las enfermedades que pueden asaltar al hombre, las nerviosas y mentales

son las que se relacionan más directamente con la moralidad de sus actos.

Imposible un análisis exhaustivo de la amplísima materia que nos sale al paso. Nos limitamos a unas breves observaciones sobre los fenómenos patológicos más frecuentes, que es menester tener muy en cuenta para juzgar de la conducta moral del enfermo y de su grado de responsabilidad ante Dios y los hombres.

A) La neurastenia

69. 1. Noción. Es un estado patológico que *consiste en la fatiga y depresión habitual del sistema nervioso por causas orgánicas o psíquicas, o por ambas a la vez.*

Sus *síntomas* o manifestaciones más frecuentes son: la fatiga general por las menores ocupaciones, principalmente intelectuales; dolor de cabeza, insomnio pertinaz, irritabilidad, impresionabilidad, trastornos digestivos y circulatorios (arritmia, palpitaciones), inconstancia, abatimiento, escrúpulos y ansiedades, tristeza, sueños terroríficos y obsesionantes, fobias, abulia, debilidad mental, etc., etc. No siempre se reúnen todos estos síntomas, pero su mayor o menor número es índice del arraigo de la enfermedad en el paciente.

La neurastenia *constitucional* es casi siempre incurable; la *accidental* o transitoria, por el contrario, lo es fácilmente: no con el reposo absoluto —como se cree con frecuencia, equivocadamente—, sino más bien con una ocupación tranquila y un ambiente de paz y de optimismo.

70. 2. Influjo moral. Rara vez la neurastenia exime totalmente de la responsabilidad de los actos humanos, puesto que no suprime del todo su voluntariedad y libertad.

Con todo, es muy cierto que la responsabilidad moral de estos pobres enfermos está muy atenuada, y con frecuencia sus actos desordenados estarán desprovistos de malicia *grave*, principalmente en sus impulsos repentinos e irreflexivos. No obstante, si para contrarrestar su tristeza buscan los placeres prohibidos, que nada tienen que ver con sus impulsos neuróticos, hay que juzgar que cometen verdaderamente pecado *grave*, presupuestas las condiciones requeridas para ello.

B) La histeria

71. 1. Noción. Es una perturbación nerviosa mucho más intensa que la anterior, caracterizada por *una excitación y*

desorden del sistema nervioso que produce un gran desequilibrio en la sensibilidad y psiquismo del paciente.

Sus *síntomas* son variadísimos y no ofrecen uniformidad ni siquiera en un mismo paciente. Se ha dicho que «lo único constante en la histeria es su perpetua inconstancia». Con todo, casi nunca faltan, en una forma o en otra, movimientos descompasados, convulsiones, anestesias parciales (vista, oído), hiperestesia de otros sentidos u órganos, vómitos, digestiones retardadas, gran sugestionabilidad, estallidos inesperados de risa o de llanto, enorme inconstancia y volubilidad, propensión a la mentira, a la sensualidad más desenfrenada; prurito de llamar la atención, enorme egoísmo, amenazas de suicidio, irregularidad de la memoria, perturbaciones genitales, alucinaciones vivísimas (jurarían que ven y oyen lo que no existe fuera de su fantasía), etc., etc.

Las *causas* de este gran desorden nervioso no han sido bien precisadas todavía. Probablemente no es una enfermedad orgánica, sino *funcional*, o sea, que no proviene de lesiones cerebrales o de otros órganos, sino del mal funcionamiento del sistema nervioso debido a múltiples factores, entre los que parece destacar la *autosugestión* morbosa o la sugestión extrínseca en sujetos especialmente predispuestos a recibirla.

Como sugiere su mismo nombre (de ὑστέρα, útero) es enfermedad más propia de mujeres, aunque también puedan sufrirla los hombres, sobre todo los que poseen un sistema nervioso fácilmente excitable. No siempre procede de una conducta desordenada y culpable, ya que se han comprobado crisis histéricas en personas de gran piedad y exquisita pureza de costumbres.

72. 2. **Influjo moral.** En los momentos de *crisis aguda*, la responsabilidad está casi del todo anulada, ya que el paciente no posee el control y dominio de sus actos, o lo posee muy incompleto y atenuado.

En general, el verdaderamente histérico tiene muy disminuido el campo de la conciencia y el control de su libertad, y con frecuencia no habrá acto humano perfecto en su manera de proceder ni, por consiguiente, responsabilidad *grave*. Con todo, hay momentos en que se dan perfecta cuenta de lo que hacen, y fingen con gran habilidad su acostumbrado desequilibrio para obtener alguna ventaja, casi siempre de tipo egoísta y sensual. El grado de responsabilidad habrá de medirse en cada caso por el de su conocimiento y libertad al realizar el acto, cosa nada fácil de averiguar en la práctica.

C) La epilepsia

73. Es una alteración del sistema nervioso mucho más grave que la histeria. Durante la crisis aguda *(coma epiléptico)*

desaparece en absoluto la responsabilidad moral, puesto que el paciente pierde por completo el control y dominio de sí mismo. En los períodos de calma subsiste, en general, la libertad y responsabilidad de los actos, aunque algo perturbada y disminuida, sobre todo si las crisis son frecuentes.

Estos pobres enfermos han de ser tratados con gran benignidad apartando de ellos todo motivo de perturbación de su destrozado sistema nervioso.

D) La psicastenia

74. Con este nombre genérico se denominan una serie de perturbaciones psíquicas de índole nerviosa que no alcanzan la virulencia de las que acabamos de citar. Tales son las *ideas fijas* y obsesionantes, los *impulsos obsesivos* (al suicidio, la blasfemia, etc.), las *fobias* y manías (contra la luz, el polvo, el agua, la soledad, etc.), la *abulia* o falta de voluntad, los *tics* nerviosos (muecas, gestos inconscientes, etc.), la *ciclotimia* o tránsito brusco del estado de excitación al de depresión psíquica, etc., etc.

Las causas de estas anomalías psíquicas no se han podido precisar todavía con exactitud. Parece que provienen, en su mayor parte, de ciertas perturbaciones cerebrales de origen hereditario o funcional. Muchos de esos fenómenos —sobre todo las ideas fijas, los impulsos obsesivos, la abulia, etc.— disminuyen la libertad del acto humano y atenúan, por consiguiente, su responsabilidad; pero rara vez llegan a suprimirla del todo.

III. SOCIOLOGICOS

75. Aparte de los impedimentos u obstáculos del acto humano perfecto procedentes de las causas naturales o patológicas que acabamos de recordar, no cabe duda que ejercen gran influjo sobre él otros muchos factores procedentes del *ambiente social* en que se desenvuelve la vida de un hombre.

Entre ellos destacan por su singular importancia la *educación* recibida en el seno del hogar y en la escuela o universidad; el *ambiente* que se respira en el propio taller, oficina, comercio, cuartel, etc.; las *lecturas*, los *espectáculos*, las *amistades*, las *conversaciones*, los vaivenes de la *política*, las perturbaciones sociales *(huelgas, algaradas revolucionarias*, etcétera), las *guerras* y conflictos internacionales, la *inmoralidad profesional*, los *malos ejemplos*, las *injusticias* y atropellos, etc. Todo esto va

dejando su huella en la psicología humana, sobre todo en la época juvenil, ejerciendo una influencia a veces decisiva en la formación de la propia personalidad moral.

CAPITULO II

El acto moral

Después de la consideración del acto humano en su ser meramente psicológico, se impone el estudio de la moralidad del mismo. Ya al estudiarlo en el primer aspecto hemos aludido con frecuencia a su repercusión en el orden moral, pero es preciso sistematizar y completar la doctrina.

Vamos a dividir la materia en cinco artículos:

1.° Concepto y esencia de la moralidad.
2.° Sus fundamentos.
3.° Extensión de la moralidad.
4.° Sus fuentes.
5.° Condiciones para la moralidad natural.

ARTICULO I

Concepto y esencia de la moralidad

76. 1. Noción. La moralidad, en general, no es otra cosa que *la conformidad o disconformidad del acto humano con la regla de las costumbres, que es la recta razón.*

No se confunda acto *moral* con acto *bueno.* El lenguaje popular suele reservar el término *moral* para designar los actos buenos, en contraposición a los malos, que califica de *inmorales.* Pero, filosóficamente hablando, *acto moral es todo acto humano realizado con perfecta advertencia a su bondad o malicia.* O sea, todo acto relacionado conscientemente con las normas morales, ya sea ajustándose a ellas (acto moralmente *bueno)* o apartándose de ellas (acto moralmente *malo).*

En todo acto humano hay que distinguir el *ser físico* (entidad natural, ontológica del mismo) y el *ser moral,* que le viene de su conformidad o disconformidad con la norma de la moralidad. Sólo en el acto humano se encuentran ambos aspectos, porque se trata de un caso típico de *analogía de atribución.* La moralidad, en efecto, se atribuye a muchas cosas (leyes, espectáculos, libros, etc., etc.), pero su *forma intrínseca* se

encuentra únicamente en el acto humano, y sólo *por atribución* en todas esas otras cosas.

77. 2. **Esencia de la moralidad.** ¿Cuál es la *forma intrínseca* de la moralidad en virtud de la cual el acto humano *físico* se transforma en acto *moral?*

Las opiniones entre los teólogos son muy variadas. Parece que aciertan los que la ponen en *la tendencia o relación trascendental del acto humano al objeto, en cuanto sometido a las reglas de las costumbres.* Esta es, nos parece, la genuina doctrina de Santo Tomás [11].

Volveremos sobre esto más abajo.

78. 3. **División.** La división fundamental puede establecerse según una triple relación:

a) Por razón del sujeto puede ser *objetiva* o *subjetiva.* La *objetiva o material* es la conformidad o disconformidad del *objeto* con la norma de la moralidad, o sea, con su regla objetiva, que es la *ley.* La *subjetiva o formal* es la conformidad o disconformidad de la conciencia del *sujeto* con la norma de la moralidad.

Es evidente que, aunque la moralidad subjetiva depende esencialmente de la objetiva, pueden separarse y contradecirse en virtud de la falibilidad humana. Y así ocurre que un hombre practica un acto malo creyendo que es bueno (v.gr., mintiendo para salvar a una persona), o un acto bueno creyendo que es malo (v.gr., el justo castigo del culpable). En el primer caso, el acto es objetivamente malo, pero subjetivamente bueno; en el segundo es objetivamente bueno y subjetivamente malo.

b) Por razón del fundamento, la moralidad *objetiva* se subdivide en *interna* y *externa.* La *interna* es la que afecta al objeto por la naturaleza misma de las cosas, haciéndolo bueno o malo *en sí mismo* y no sólo porque esté mandado o prohibido (v.gr., el amor a Dios es un acto *intrínsecamente bueno;* la blasfemia, *intrínsecamente malo,* etc.). La *externa* es la que afecta al objeto como *desde fuera,* o sea por la simple disposición del legislador, que lo manda o lo prohibe (v.gr., no comer carne en día de vigilia).

La moralidad interna es, como se ve, *necesaria, natural* e *irreformable.* La externa es *contingente, positiva* y *modificable* por el legislador competente.

c) Por razón de su fuerza coercitiva puede ser *obligatoria* o *libre.* La primera ordena o prohibe; la segunda permite o aconseja. El mal se prohibe siempre; el bien no siempre se ordena, pero siempre se permite o aconseja.

[11] *Cf.* I-II,18,5-8; 19,1 ad 3; *De malo* 2,4.

79. 4. Especies. Vamos a precisarlo en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª: No hay más que dos especies de moralidad supremas y completas: la buena y la mala.

La razón es porque el acto *humano* (por consiguiente, *consciente y libre)* se ajusta a la norma de la moralidad o no. Si lo primero, el acto es bueno; si lo segundo, es malo. Y no cabe término medio, ya que, como veremos en su lugar (cf. n.87), no se dan actos indiferentes en concreto, aunque se dan en abstracto.

Conclusión 2.ª: Existen multitud de especies ínfimas de moralidad fundadas en la diversidad específica de sus objetos.

Es claro y evidente. Cada virtud tiene su objeto propio, específicamente distinto del de las demás virtudes; y lo mismo cada vicio o pecado.

ARTICULO II

Fundamentos de la moralidad

Dos son las cuestiones fundamentales que hemos de examinar en este artículo: *la existencia de un orden moral intrínseco y objetivo*, independiente de toda determinación extrínseca por parte del legislador o del súbdito; y el criterio o *norma de moralidad* al que hay que atenerse en el orden objetivo y subjetivo.

A) Existencia del orden moral objetivo

80. 1. Estado de la cuestión. Se trata de averiguar si hay actos humanos que son buenos o malos *por su misma naturaleza*, es decir, objetiva e *intrínsecamente*, y no sólo porque están mandados o prohibidos; o si únicamente existen actos buenos o malos porque así lo ha determinado el legislador o la libre aceptación de los hombres.

81. 2. Errores. Son innumerables los errores que registra la historia de la filosofía sobre esta cuestión, pero todos ellos pueden reducirse al *positivismo*, humano o divino. El primero atribuye la distinción entre el bien y el mal a la libre disposición de los hombres, no a la naturaleza misma de las cosas. El segundo lo hace depender enteramente de la libre voluntad de Dios, que hubiera podido disponer las cosas de otra manera (declarando, v.gr., que la mentira fuera lícita).

a) EL POSITIVISMO HUMANO tiene infinidad de matices. he aqui los principales:

— Todo depende de la ley, de la costumbre o de la opinión del pueblo (Arquelao, Aristipo, Protágoras, Gorgias, Carnéades, Teodoro de Ciro, Saint-Lambert).

— Proviene del influjo de la educación (Montaigne).

— La fuente de la moralidad son las leyes del Estado (Hobbes).

— Lo bueno y lo malo arranca de un libre pacto entre los hombres (Rousseau).

— Es una invención de los hombres superiores: filósofos, etc. (Mendeville).

— El desarrollo del sentido moral se debe al progreso de la ciencia (Compte, Stuart-Mill, Litré, Taine y demás corifeos del positivismo científico).

— Se debe a una evolución del instinto animal (Spencer, Haeckel, Darwin y evolucionistas en general).

— Todo depende del influjo social (Durkheim, Levy-Brühl, etcétera), de la psicología de los hombres (W. James y pragmatistas) o de las leyes de la historia (Dilthey e historicistas).

— La moral se debe a la potencia psíquica de algunos hombres eminentes (super-hombres), que están por encima del bien y del mal y tienen derecho a imponer su voluntad a los demás (Nietzsche).

— No hay más principio de moral que el *yo* («egoísmo absoluto» de Max Stirner).

— La moral y el derecho son de origen *positivo*, a base de las costumbres de los pueblos, que van cambiando en el transcurso de los siglos (Savigny, Hugo Paulsen y otros partidarios de la «Escuela histórica del Derecho»).

b) EL POSITIVISMO DIVINO recurre, como hemos dicho, a la libre voluntad divina: es bueno lo que Dios ha dispuesto que lo sea, y malo lo que ha querido prohibir (Occam y nominalistas, Gerson, Descartes, Pufendorf, Osiander, etc.).

82. 3. **Doctrina verdadera.** Vamos a exponerla en la siguiente

Conclusión: Existen ciertas acciones que por su misma naturaleza son intrínsecamente buenas o malas, independientemente de toda voluntad humana o divina.

Esta conclusión se establece contra toda clase de positivismo: humano o divino. Vamos a probarla en sus dos aspectos.

a) Contra el positivismo humano

Son tres los argumentos fundamentales: el primero, de orden *metafísico;* el segundo, *histórico,* y el tercero, por reducción al *absurdo.*

1.° **Argumento metafísico.** Es algo que se desprende necesariamente de la noción misma del bien y del mal. El bien en efecto — implica siempre una razón de conveniencia con la naturaleza de una cosa; y el mal, una disconveniencia. Ahora bien: hay acciones que *por sí mismas* e independientemente de toda consideración extrínseca convienen a la naturaleza racional del hombre, y otras que le son inconvenientes. Luego hay acciones que son *naturalmente* buenas, y otras *naturalmente* malas.

Para probarlo basta examinar las distintas clases de relaciones que pueden afectar a la naturaleza humana —Dios, nosotros mismos, el prójimo y las cosas exteriores— para encontrar en cada una de ellas su plena confirmación. Y así:

a) CON RELACIÓN A DIOS. A cada ser le es *naturalmente* conveniente todo aquello que le lleva o contribuye a su propio fin natural. Pero como el hombre se ordena naturalmente a Dios como a su propio fin, hay que concluir que todo aquello que le lleva al conocimiento y amor de Dios será *en sí mismo o naturalmente bueno;* y todo lo que le aparta de El será *en sí mismo o naturalmente malo.*

b) CON RELACIÓN A NOSOTROS MISMOS. La naturaleza racional del hombre exige que el cuerpo se someta al alma, y las potencias inferiores a las superiores. Luego todas aquellas acciones que se ajusten a ese orden racional serán *naturalmente buenas,* y todas aquellas que vengan a perturbarlo (pasiones desordenadas, etc.) serán *naturalmente malas.*

c) CON RELACIÓN AL PRÓJIMO. El hombre es *naturalmente* sociable, como se prueba con evidencia por el hecho de que no puede bastarse a sí mismo para la satisfacción de todas sus necesidades naturales. Luego todo aquello que favorezca de suyo la convivencia humana (honradez, buena fe en los contratos, etc.) será *naturalmente bueno,* y todo aquello que la perturbe, dificulte o la haga imposible (mala fe, injusticias, atropellos, etc.) será *naturalmente malo.*

d) CON RELACIÓN A LAS COSAS EXTERIORES. Es natural al hombre el uso de las cosas exteriores (v.gr., para su alimento, utilidad, etc.). Pero este uso tiene naturalmente una medida y un límite, que es la conservación de la propia vida o de la ajena. Luego todo aquello que exceda esa medida (crápulas, embriagueces, etc.) será *naturalmente malo*[12].

2.° **Argumento histórico.** Hay un hecho innegable: la apreciación *universal* de ciertas cosas como buenas o malas. Todos los hombres del mundo, desde el más sobresaliente intelectual hasta el salvaje más embrutecido, están de acuerdo en considerar como buenas ciertas cosas (la honradez, buena fe, el amor, la beneficencia, etcétera) y como malas ciertas otras (el robo, el engaño, el asesinato, etcétera). Este hecho es tan antiguo y tan universal como el mismo

[12] Cf. SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles* III,129.

hombre. Ahora bien: un efecto universal y constante en todas las razas, épocas y climas no puede explicarse sin una causa también universal y constante, que no puede ser otra que la *naturaleza misma de las cosas*, o sea, los dictámenes de la *ley natural*, impresa en el fondo de todos los corazones.

3.º **Argumento por reducción al absurdo.** Si la moralidad dependiera únicamente de la libre determinación de los hombres en cualquiera de los aspectos o matices que propugnan los sistemas positivistas, seguiríanse una serie monstruosa de despropósitos y absurdos: el legislador podría permitir el robo, el adulterio, el fraude y el engaño, etc., con lo cual no sería posible la ordenación de un orden moral universal ni la mera convivencia entre los hombres. ¿Por qué las leyes o costumbres humanas más monstruosas (v.gr., asesinato, robo, perjurio, traición, adulterio, etc.) habrían de ser inmorales si todo dependiera de la libre determinación de los hombres? Una ley humana no podría llamarse jamás injusta o inmoral si no existiera *una norma del bien y del mal independiente de la voluntad de los hombres, superior a la ley humana y válida para todos los tiempos, climas y lugares.*

b) Contra el positivismo divino

Ni siquiera la voluntad de Dios podría alterar el orden esencial de la moralidad que se funda y apoya en la naturaleza misma de las cosas. Y ello porque, como explica Santo Tomás, la *existencia* de las cosas se debe a la *voluntad* divina, que quiso libremente crearlas; pero la naturaleza o *esencia* de las cosas no depende de la voluntad divina, sino *remotamente* de la esencia misma de Dios y *próximamente* del entendimiento divino. El arquetipo de todas las cosas está en el *entendimiento* divino, no en la divina voluntad; y por eso a cada una de las cosas le da Dios el ser que le conviene según su propia e intrínseca naturaleza, tal como la concibe el entendimiento divino, o sea tal como *debe ser*. Y así, v.gr., Dios no podría legislar que dos y dos sean cinco, o que la blasfemia sea lícita, etc., etc., porque no lo sufre la naturaleza misma de las cosas tal como las ve el entendimiento divino.

Queda, pues, sentado que existe un orden moral *objetivo* fundado en la naturaleza misma de las cosas e independiente de toda voluntad humana e incluso divina en el sentido que acabamos de explicar.

Ahora bien: ¿Cuál es el criterio o *norma* a que debe ajustarse la moralidad humana? He aquí lo que vamos a examinar a continuación.

B) Norma de la moralidad

83. 1. Noción. Se entiende por norma de la moralidad *aquello por lo cual el principio o la fuente de la moralidad se*

constituye o manifiesta. O también, *la regla a que deben ajustarse nuestras acciones para ser buenas en el orden moral.*

A la norma se la llama también *principio moral*, porque de ella deriva la moralidad al objeto, y, por consiguiente, a la misma acción moral.

84. 2. Triple aspecto. Para señalar con toda claridad y distinción la norma de la moralidad es preciso distinguir un triple aspecto: *constitutivo, manifestativo* y *preceptivo*, según se trate de lo que constituye el orden moral, lo manifiesta o lo preceptúa. Y en cada una de estas facetas cabe distinguir la norma *próxima*, la *remota* y la *última* o suprema.

85. 3. Errores. Son innumerables las teorías erróneas que recoge la historia de la filosofía en torno a la norma o criterio de moralidad a que ha de atenerse el hombre. Su estudio y refutación pertenece a la ética o filosofía moral.

86. 4. Doctrina verdadera. Aunque todos los teólogos católicos están de acuerdo en que la norma suprema de la moralidad hay que buscarla únicamente en Dios, varía un tanto la forma explícita de proponer sus diferentes aspectos. Nos parece que el siguiente esquema recoge con precisión y exactitud la verdadera doctrina:

NORMA DE LA MORALIDAD
- FUNDAMENTO OBJETIVO ....
  - *Ultimo o supremo:* la esencia divina.
  - *Próximo* ..
    - *Incompleto:* la naturaleza humana con todas sus relaciones naturales.
    - *Completo:* la naturaleza humana *elevada por la gracia,* con todas sus relaciones naturales y sobrenaturales.
- NORMA CONSTITUTIVA ....
  - *Suprema:* la ley eterna, que es como la «razón de Dios».
  - *Próxima:* la recta razón humana.
- NORMA MANIFESTATIVA ....
  - De la moralidad universal *objetiva:* la recta razón.
  - De la moralidad particular *subjetiva:* la conciencia.

Vamos a explicar el anterior esquema en forma de breves conclusiones:

Conclusión 1.ª: El fundamento objetivo y supremo de la moralidad es la esencia misma de Dios.

La razón es muy clara. La esencia divina es el fundamento de las esencias de todas las demás cosas, que están en ella *fundamentaliter*, como dicen los teólogos. Luego las esencias morales (moralidad) tendrán su *fundamento último* en la esencia divina, y su razón *formal* en el entendimiento divino, que es como «la razón de Dios».

Por esta razón, no nos parece exacto decir —como algunos autores— que el fundamento último de la moralidad es la *gloria de Dios*. La gloria de Dios es el último fin de *las obras* de Dios *(finis operis)*, pero no el fin mismo *de Dios (finis operantis)*, que en toda obra divina tiene que ser forzosamente el mismo Dios (su propia divina esencia) y no algo extrínseco a El, como es su gloria. Dios subordina su misma gloria a su propia divina esencia; luego en ésta consiste el fundamento *último* de todas las cosas y, por consiguiente, también de la moralidad.

Conclusión 2.ª: El fundamento objetivo próximo incompleto es la naturaleza humana con todas sus relaciones naturales; y el completo es la misma naturaleza humana elevada por la gracia, con todas sus relaciones naturales y sobrenaturales.

Escuchemos a un moralista contemporáneo explicando estas ideas:

«Para entender este principio hemos de recordar que una cosa se llama buena o mala en tanto obra conforme a su naturaleza o cae fuera de esta línea. Una segur es buena si corta bien; un automóvil es buen automóvil si marcha rápido. Por el contrario, un hacha roma que no corta bien es una pésima segur, y un auto que a cada paso se para es un pésimo automóvil.

De la misma manera, un hombre es bueno y son buenas sus acciones cuando están acordes con la naturaleza humana y con el fin marcado a la naturaleza humana. Viceversa, son malas las acciones contrarias a la naturaleza del hombre.

Pero adviértase que para determinar la regla o norma de acción se ha de atender a la naturaleza humana considerada *en su totalidad*, y no sólo a una facultad individual por separado. El placer sexual está en armonía con la facultad sexual considerada en sí misma, pero no siempre es conforme a la naturaleza del hombre considerada en su conjunto.

Cuando analizamos la naturaleza humana, vemos que presenta tres características, según que el hombre se considere como ser *social, racional o creado*. Cuando el hombre ejecuta acciones de acuerdo con su naturaleza bajo estos tres aspectos, sus acciones son buenas y cumple con un triple deber para con el prójimo, para consigo mismo y para con Dios»[13].

[13] P. CONNELL, *Puntos de Teología Moral* (Madrid 1955) p.37-38.

Algunos teólogos dicen que la naturaleza humana, con todas sus relaciones esenciales (como racional, social y creada), es la norma próxima de la moralidad, confundiendo la *norma* con el *fundamento*.

No advierten que la naturaleza humana, en *cuanto tal naturaleza*, no dice relación alguna al orden moral, sino únicamente al ontológico o físico. La relación al orden moral la establece la *razón*, que es la regla de los actos voluntarios y, por consiguiente, la *norma constitutiva próxima* de la moralidad.

Pero es claro que la naturaleza humana es el *fundamento objetivo* según el cual la razón discierne el bien y el mal por la relación de conveniencia o disconveniencia de una acción con la misma naturaleza racional. Porque la razón es recta cuando se conforma con la ley eterna; pero la ley eterna se conoce por las criaturas, principalmente por la naturaleza humana. Luego la naturaleza humana hace el papel medio entre la ley eterna y la razón; y en este sentido se dice regla, pero no lo es sino *fundamentalmente*, esto es, como fundamento de la regla de la razón.

Y ese fundamento, para ser *completo*, tiene que abarcar todas las relaciones esenciales de la naturaleza humana tal como se encuentra actualmente; o sea, no solamente en cuanto tal naturaleza (fundamento incompleto, o de la simple moral *natural*), sino incluso en cuanto elevada por la gracia y orientada al *fin sobrenatural*.

Conclusión 3.ª: La norma constitutiva suprema de la moralidad es la ley eterna, que es como «la razón de Dios»; y su norma próxima es la recta razón humana, o sea, el dictamen de la recta razón.

1.° Que la norma constitutiva suprema sea la ley eterna o «razón de Dios», es cosa del todo clara y manifiesta. He aquí los principales argumentos:

a) Porque, en las causas ordenadas entre sí, el efecto depende más de la causa primera que de la segunda, que no obra sino en virtud de la primera.

b) Porque la acción humana se dice buena o mala por su conveniencia o disconveniencia con el fin último señalado por Dios; luego la ordenación suprema de los actos humanos procede de la razón divina.

c) Porque la doctrina contraria está condenada por la Iglesia en la siguiente proposición del *Syllabus*: «La razón humana, *sin tener para nada en cuenta a Dios*, es el único árbitro de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal; es ley de sí misma y por sus fuerzas naturales basta para procurar el bien de los hombres y de los pueblos» (D 1703).

Objeción. No conocemos la ley eterna; luego mal puede ser la regla suprema de nuestros actos.

Respuesta. No la conocemos *directamente* en sí misma; pero sí *indirectamente*, a través de las criaturas, especialmente por la razón natural, que se deriva de ella como su propia imagen; y, además, por la divina revelación [14].

2.° Que el dictamen de la recta razón constituye la norma próxima de la moralidad, es también cosa manifiesta:

a) Porque ella es el principio de los actos humanos [15].
b) Porque los actos humanos reciben su forma de la razón [16].
c) Porque el objeto de la voluntad se regula por la regla de la razón [17].
d) Por la diferencia entre la naturaleza racional y la irracional [18].

Corolarios. 1.° Luego la ley eterna es la *regla reguladora* de la moralidad, y la razón humana es la *regla regulada.*

2.° Luego la ley eterna es la norma primaria, suprema, heterogénea y trascendente; y la razón humana es la regla secundaria, próxima, homogénea e inmanente [19].

Conclusión 4.ª: El dictamen de la recta razón es la norma manifestativa de la moralidad universal y objetiva, y el de la propia conciencia lo es de la moralidad particular y subjetiva.

Es evidente después de lo ya dicho. El dictamen de la recta razón tiene por objeto la conveniencia o disconveniencia del acto con el fin. Pero la bondad de la acción reside en la relación de conveniencia y de subordinación al fin último de la naturaleza racional, y su malicia está en la relación de disconveniencia; luego el dictamen de la recta razón que muestra esta relación es la norma *manifestativa* de la moralidad universal y objetiva. En el orden particular y subjetivo, el dictamen de la recta razón coincide con el de la propia conciencia con respecto al acto concreto que se va a realizar.

ARTICULO III

Extensión de la moralidad

Vamos a examinar ahora la extensión de la moralidad. Para ello hay que precisar, en primer lugar, si la moralidad afecta a todos los

[14] *Cf.* I-II,19,4 ad 3.
[15] Ibid., I-II,90,1.
[16] Ibid., I-II,18,5.
[17] Ibid., I-II,19,3.
[18] Ibid., I-II,91,2.
[19] Ibid., I-II,19,4 ad 2; 21,1; 71,6.

actos humanos, de suerte que todos sean buenos o malos, o si puede haber alguno moralmente *indiferente;* y en segundo lugar, en qué grado y medida afecta al acto *exterior* y a los *efectos* que puedan sobrevenir de nuestros actos voluntarios.

A) Actos indiferentes

87. ¿Hay actos moralmente *indiferentes*, o sea, que no sean de suyo buenos ni malos? La respuesta es con distinción: en abstracto, sí; en concreto, no. Vamos a precisarlo en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª: Existen actos humanos indiferentes en abstracto, o sea, que por su objeto específico y naturaleza intrínseca no son buenos ni malos.

La razón es porque, *considerados en abstracto*, los actos humanos toman su moralidad únicamente de su propio objeto específico, sin tener para nada en cuenta el fin ni las circunstancias que les rodean, que son ya elementos concretos. Y es evidente que hay acciones que por su propio objeto nada tienen que ver con el orden moral (v.gr., andar, cantar, ver una flor, mover una mano o un pie, etc.). Es doctrina clara y común, admitida por todos los teólogos [20].

Conclusión 2.ª: No hay ningún acto humano o deliberado que sea moralmente indiferente considerado en concreto, o sea, atendiendo no sólo a su objeto, sino también al fin y a las circunstancias que le rodean.

Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo esta doctrina:

«Es necesario que todo acto individual lleve en si alguna *circunstancia* que lo haga bueno o malo, al menos la *intención del fin*. Siendo, en efecto, propio de la razón el *ordenar*, todo acto procedente de la razón deliberativa, si no es ordenado al fin debido, ya por ese mero hecho se opone a la razón y es un acto malo. Si, por el contrario, se ordena debidamente al fin, ya es conforme con el orden de la razón y es un acto bueno. Mas esta alternativa de ordenarse o no al debido fin es inevitable en todo acto humano y deliberado. Luego todo acto humano y deliberado es necesariamente bueno o malo considerado en particular o en concreto» [21].

Nótese que no hay inconveniente en que ciertos actos *puramente naturales e instintivos* (v.gr., frotarse las manos o la barba), realizados de una manera del *todo distraída o indeliberada*,

[20] Cf. I-II,18,8.
[21] Ibid., art.9.

puedan ser moralmente indiferentes, porque en esos casos no hay acto propiamente humano o deliberado. Pero esos mismos actos realizados *deliberadamente* se hacen *ipso facto* buenos o malos, según que el fin intentado sea bueno (v. gr., defenderse del frío al frotarse las manos) o malo (v.gr., un paseo en público realizado con curiosidad malsana).

En el capítulo siguiente precisaremos de qué manera hay que orientar los actos humanos al fin sobrenatural para que sean no solamente buenos, sino *meritorios* de vida eterna.

B) Actos externos

88. La bondad o maldad de los actos humanos depende de la voluntad recta o desordenada y, por consiguiente, afecta de suyo al acto *interno* voluntario. Pero cabe preguntar si el acto externo añade o quita algo a su moralidad interna o si la deja del todo intacta, de suerte que el mismo mérito o pecado se adquiera o cometa *deseando* realizar una acción buena o mala que *realizándola* de hecho.

He aquí los principios fundamentales para resolver esta cuestión:

1.° El acto externo no añade de suyo bondad o malicia esencial al acto interior de la voluntad.

Sentido. Nótese la expresión *de suyo,* que es fundamental en este principio; porque, como veremos en seguida, el acto externo casi siempre modifica la moralidad del acto interno en virtud de ciertas circunstancias especiales.

Prueba. Consta claramente por la Sagrada Escritura y por la razón teológica:

a) La Sagrada Escritura asimila por completo para el premio o castigo el acto meramente interior a su realización externa. Y así Dios bendice al patriarca Abrahán por su decisión heroica de sacrificar a su hijo Isaac obedeciendo al mandato divino, exactamente igual que si le hubiera sacrificado de hecho (Gén 22,16-18). Y Cristo nos dice en el Evangelio que «todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5,28).

b) La razón teológica. Comentando San Juan Crisóstomo las palabras evangélicas citadas, escribe: «No es la obra, sino la voluntad, la que se premia en los buenos o se castiga en los malos. Porque las obras *son testimonio de la voluntad»* [22].

[22] San Juan Crisóstomo, *Hom. 19 in Mt.*: MG 57,274.

Esta es, en efecto, la razón fundamental. La moralidad es propiedad intrínseca del acto libre y voluntario; pero el acto externo no tiene voluntariedad distinta del acto interno. Por eso, la bondad o malicia de nuestros actos es única, y se encuentra toda *formal y esencialmente* en el acto de la voluntad, y sólo por *participación extensiva* en el acto exterior de ejecución[23].

Nótese, sin embargo, que estos principios son válidos únicamente cuando la voluntad interior es *eficaz e igualmente intensa* que si se realizara el acto exterior. Y así, v.gr., el que, dirigiéndose a la casa de un pobre para entregarle una limosna, fuera robado en el camino, tendría el mismo mérito que si hubiera entregado materialmente su limosna, porque el defecto de la entrega fue enteramente involuntario y su intención de entregarle era firme y eficaz, puesto que iba a hacerlo. Dígase lo mismo en la línea del mal con relación al pecado.

Las intenciones *ineficaces* (o sea, aquellas que no se realizarían externamente aunque se presentara la ocasión) no pueden tener el valor moral de las mismas obras, por falta de verdadera intención. Otras intenciones sinceras, pero del todo desproporcionadas con las posibilidades del agente (v.gr., de convertir a *todos* los pecadores o socorrer a *todos* los pobres, etc.), ya se ve que no pueden tener la fuerza de una verdadera intención eficaz: se refieren a un *quisiera*, más bien que a un *quiero* prácticamente imposible. Sin embargo, es útil y provechoso fomentar estos buenos deseos, aunque sean irrealizables.

2.° Pero, de ordinario, aunque indirectamente, la acción exterior aumenta considerablemente la bondad o maldad del acto interno.

Ello ocurre por tres capítulos principales:

a) POR LA MAYOR INTENSIDAD o vehemencia que la voluntad ha de poner para realizar la acción exterior, venciendo las dificultades que acaso se presenten en la práctica para la posesión real del objeto.

b) POR LA MAYOR DURACIÓN del acto voluntario, que se prolonga durante la ejecución exterior.

c) POR LA MULTIPLICACIÓN DEL ACTO INTERIOR, que se repite con frecuencia —acaso en grados distintos de intensidad— durante la externa ejecución.

A estas razones hay que añadir los numerosos efectos buenos o malos que suelen acompañar al acto externo: ejemplaridad o escándalo, bienes o daños causados al prójimo, mayor obstinación, alevosía, audacia y adhesión al pecado, etc., y los hábitos viciosos que se contraen con los pecados externos.

[23] Cf. I-II, 20,1-6.

Añádase también la necesidad del acto externo para la adquisición de ciertas *gracias* (v.gr., indulgencias) o para incurrir en ciertas penas civiles o eclesiásticas (v.gr., multas, excomunión) que no afectan al acto interior. Todo ello contribuye a que se multiplique de hecho la bondad o malicia de los actos internos cuando se realizan también externamente.

En la confesión siempre hay obligación de declarar también el acto externo, como veremos en su lugar correspondiente.

C) Efectos subsiguientes

89. La moralidad de nuestros actos no siempre se termina en el acto exterior, sino que puede extenderse a los efectos o consecuencias posteriores que sobrevengan de aquel acto. Escuchemos a Santo Tomás explicando este punto con su claridad y lucidez habitual:

> «El efecto resultante de un acto no hace a éste malo si era bueno, ni bueno si era malo. Por ejemplo, si alguno da a un pobre una limosna de la cual éste abusa para pecar, nada pierde de mérito el que hizo la limosna; de igual modo, la paciencia del que soporta las injurias no excusa por esto a quien le injurió. Por consiguiente, los efectos resultantes no añaden bondad o malicia al acto»[24].

Esto como principio general. Pero Santo Tomás advierte a continuación que es preciso distinguir entre los efectos *previstos* y los *no previstos* y los que se siguen *casi siempre* o sólo *rara vez*. He aquí sus palabras:

> «Los efectos resultantes de la acción, o son previstos o no. Si son previstos, es evidente que aumentan su bondad o malicia. Cuando uno piensa, en efecto, en los males numerosos que pueden resultar de su acción y, a pesar de todo, no deja de realizarla, se evidencia con ello que su voluntad es más desordenada.
>
> Pero, si el efecto subsiguiente no es premeditado, se ha de distinguir. Si es un efecto *propio* que se sigue *ordinariamente* de tal acto, aumentará la bondad o malicia de tal acto. Porque un acto es evidentemente mejor si por su naturaleza es susceptible de muchas consecuencias buenas; y peor, si de ordinario se siguen de él muchos males. Si, por el contrario, se trata de un efecto *accidental* que se sigue *raras veces*, tal evento subsiguiente no aumenta la bondad o malicia del acto, porque no se juzga de una realidad por lo que le es accidental, sino por lo que le conviene propiamente»[25].

[24] I II,20,5 *sed contra*.
[25] Ibid., en el cuerpo del artículo.

Apenas puede añadirse nada a esta exposición tan clara. Pero cabe todavía preguntar: ¿Cuándo se contrae el mérito del efecto bueno o la responsabilidad del efecto malo?

A esto responde que toda la bondad o malicia moral del efecto se contrae interiormente al poner voluntariamente la causa que lo ha de producir, aunque por casualidad no se produzca de hecho (v.gr., el que arrojó una cerilla junto a un pajar previendo que iba a arder, contrae *interiormente* la malicia del incendio aunque no se produzca de hecho). Pero ciertas obligaciones que pueden surgir de aquel efecto previsto, no se contraen hasta que se produzcan de hecho (v.gr., en el caso anterior, la obligación de restituir).

Lo mismo ocurre en relación a ciertas penas eclesiásticas, que sólo afectan al culpable cuando se produzca realmente el efecto malo intentado (v.gr., el que intenta un aborto comete un pecado mortal, aunque no lo consiga, pero no queda excomulgado si no se produce de hecho el aborto).

ARTICULO IV

Fuentes de la moralidad

Después de hablar del fundamento y extensión de la moralidad, se impone la consideración de sus principios inmediatos, que se conocen técnicamente con el nombre de *fuentes de la moralidad*. Son los elementos o factores que hay que examinar para determinar si un acto humano es conforme u opuesto a la norma de la moralidad y en qué grado o medida. Estos elementos son tres: el *objeto*, el *fin* y las *circunstancias*.

Por el *objeto* de un acto entendemos aquello a que tiende por su propia naturaleza y constituye su aspecto moral primario (v.gr., la limosna tiende de suyo a socorrer al necesitado); por *fin*, el objetivo que el agente persigue al obrar; y por *circunstancias*, aquellos aspectos morales que se presentan como accesorios del aspecto primario (lugar, modo, medios empleados, etc.). Para poner un ejemplo concreto, imaginemos que un ladrón substrae del cepillo de una iglesia la cantidad que necesita para embriagarse en la taberna. El *objeto* de su acto de robo es la cantidad robada; el *fin*, la futura embriaguez; *circunstancia* que rodea al acto es el lugar sagrado donde comete su fechoría.

La principal fuente de la moralidad es la que proviene del *objeto*. El *fin*, en realidad, es una de las circunstancias; pero suele estudiarse aparte por su gran importancia dentro de ellas.

A) El objeto

90. 1. Noción. Como acabamos de indicar, se llama *objeto* del acto humano *aquello a que tiende por su propia naturale-*

za, independientemente de las circunstancias que puedan añadírsele. Apoderarse de lo ajeno es el objeto del robo; honrar a Dios es el objeto del culto religioso.

91. 2. **División.** Puede establecerse una triple relación:

a) POR RAZÓN DE SU MORALIDAD puede ser *bueno, malo o indiferente* (en abstracto), según que concuerde con la norma de la moralidad (amar a Dios), o se oponga a ella (robar), o nada tenga que ver con ella considerado en abstracto (ponerse un vestido blanco o negro).

b) POR RAZÓN DE LA CONCIENCIA DEL AGENTE puede ser *material o formal,* según que no se advierta o se advierta su relación con la moralidad. Y así, el que dice una mentira sabiendo que es pecado, realiza un acto malo *material y formalmente;* pero, si la dijera ignorando su ilicitud (v.gr., creyendo que es lícita para evitar un disgusto), el acto sería malo tan sólo *materialmente.*

c) POR RAZÓN DEL NEXO ENTRE EL ACTO Y SU MORALIDAD, el objeto será bueno o malo *intrínseca o extrínsecamente,* según que lo sea en sí mismo independientemente de la ley que lo manda o prohíbe (v.gr., el amor a Dios, la blasfemia), o se trate de un acto de suyo *indiferente,* que sólo se hace bueno o malo porque está mandado o prohibido (v.gr., pasear por obediencia al superior, comer carne en día de vigilia).

92. 3. **Principios fundamentales.** Son los siguientes:

1.° La primera y esencial moralidad del acto humano se toma de su objeto moralmente considerado.

La prueba de razón es doble:

a) Porque todo acto se especifica por su objeto formal, que es el término del mismo. Luego el acto moral se especifica por su objeto *moral,* que es el término del mismo en cuanto acto moral.

b) La moralidad primaria y esencial del acto humano será aquella que se concibe en él antes que todas las demás, sin la que el acto no puede concebirse, y que permanece inmutable aunque se muden todas las demás. Pero ésta es precisamente la que le viene de su objeto. Luego... Y así, por ejemplo, en el acto de robar, lo primero que se concibe es apoderarse de lo ajeno, sin lo cual no puede producirse el acto de robar y permanece invariable aunque cambien todas las demás circunstancias del lugar, tiempo, modo, etc.

Nótese, sin embargo, que, aunque la moralidad que procede del objeto es la primaria y esencial, no siempre es la más importante en la calificación moral del acto. Por lo regular, el *fin* intentado por el agente al realizar aquella acción se sobrepone en importancia moral a la acción misma, ya que el fin es el elemento *más voluntario* y espe-

cificativo de los actos humanos. Por eso dice Santo Tomás, citando a Aristóteles, que «el que roba para cometer adulterio es más adúltero que ladrón»[26].

2.° Cuando el objeto es moralmente indiferente considerado en sí mismo, el acto toma su moralidad primaria del fin o de las circunstancias.

Es evidente. Si el acto no tiene moralidad alguna considerado en sí mismo o en abstracto (v.gr., dar un paseo por el campo), tendrá que recibirla del fin que se intente o de las circunstancias que le acompañan. Y así, será bueno si se hace por un fin bueno y con las debidas circunstancias (v.gr., por recreo honesto, por obedecer o recuperar la salud, durante el tiempo y horas mandadas por el superior o médico, etc.), y malo si se hace por un mal fin o sin las debidas circunstancias.

B) El fin

93. 1. **Noción.** En el sentido en que lo tomamos aquí, el fin es *aquello que intenta o se propone el que realiza una acción* (v.gr., dar una limosna a un pobre *para glorificar a Dios).*

Como se ve por el ejemplo, este fin no es el que la obra lleva consigo por sí misma (socorrer al necesitado, sin más), sino otra finalidad *extrínseca* sobreañadida a la anterior (la gloria de Dios). Es, sencillamente, el fin del *agente (finis operantis)* sobreañadido el fin de la *obra (finis operis).*

94. 2. **Principios fundamentales.** Helos aquí:

1.° El fin extrínseco o del agente es una fuente de moralidad, aunque secundaria y accidental.

Se prueba:

a) Por la Sagrada Escritura. Cristo dice en el Evangelio: *Guardaos de practicar vuestra justicia a los ojos de los hombres para que os contemplen; pues de otra suerte no tendréis recompensa ante vuestro Padre celestial* (Mt 6,1). De donde se desprende que el fin extrínseco de la vanagloria afecta a la moralidad del acto, que pierde su mérito ante Dios.

b) Por la razón teológica. El fin extrínseco o del agente es el *motivo* que le impulsa a obrar, a veces único y exclusivo. Pero el

[26] Cf. I-II,18,6.

motivo de la acción estará o no de acuerdo con la recta razón y con la ley eterna y, por consiguiente, será bueno o malo por sí mismo, independientemente de la obra realizada.

Sin embargo, la moralidad que proviene del fin extrínseco o del agente es secundaria y accidental con relación a la primaria y esencial, que proviene del objeto.

2.° Aunque la moralidad esencial de un acto depende de su objeto propio, la moralidad principal recae sobre el fin del agente.

Nótese, para comprender este principio, que una cosa es la moralidad *esencial* de un acto (que le viene de su propio objeto, como hemos demostrado en la sección anterior), y otra su moralidad *principal* en el orden de las costumbres. Lo esencial de un robo es quitar la cosa ajena (ése es su objeto *propio);* pero el que roba con el fin de obtener el dinero que necesita para cometer un adulterio es más adúltero que ladrón, porque el robo es un simple *medio* para llegar al adulterio, y, por lo mismo, esta finalidad extrínseca al robo es más *importante y principal* —por más voluntaria y deseada— que la misma acción de robar. Y esto, sin perjuicio de que esta moralidad *más importante* sea secundaria y accidental con relación a la primaria y esencial que proviene del objeto.

3.° El fin del agente hace buena o mala una acción de suyo indiferente.

Ya lo vimos en la sección anterior. Un paseo por el campo (acción de suyo indiferente) se hace bueno o malo por el fin que se intenta con él.

4.° El fin del agente puede convertir en mejor o peor una obra ya buena o mala de por sí.

Y así, por ejemplo, una limosna (acción de suyo buena) se hace más buena si se da por amor de Dios o en cumplimiento de un voto. El robo (ya malo de por sí) se hace peor si se comete para embriaguarse o adulterar.

De este principio se desprenden consecuencias muy importantes en la práctica. El que quiere adelantar en la vida espiritual y acaudalar gran copia de méritos, es preciso que purifique y perfeccione cada vez más su intención al obrar, haciéndolo todo por amor a Dios (motivo perfectísimo de la caridad) y con el fin de glorificarle en la máxima medida posible, según aquello de San Pablo: *Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis cualquier cosa, hacedlo todo para gloria de Dios* (1 Cor 10,31).

5.° Pero nunca puede convertir en buena una acción de suyo mala.

La razón es porque el fin nunca justifica los medios (Rom 3,8). No se puede robar con el buen fin de dar limosna a los pobres. Si alguno realizara esa acción creyendo *con absoluta buena fe* que era lícita y buena, no cometería pecado *formal*, pero sí una injusticia *material*. De ningún modo realizaría una buena acción, según el conocido aforismo: «El bien requiere *todas* las condiciones de bondad, pero el mal se produce por cualquier fallo».

6.° Un fin GRAVEMENTE malo corrompe total o parcialmente una acción de suyo buena, según sea o no el motivo único y total de obrar.

Y así, v.gr., el que diera una limosna a un pobre con la única finalidad de hacerle blasfemar, cometería un crimen con la limosna misma, independientemente de la blasfemia.

El que acude al templo para oír misa en domingo y *además* para contemplar con mal deseo a una mujer, peca mortalmente por este mal deseo, pero cumple materialmente con el precepto de oír misa.

En la práctica, sin embargo, casi nunca ocurre que un fin gravemente malo se junte con otro fin bueno que se intente también suficientemente por sí mismo.

7.° Un fin LEVEMENTE malo vicia también total o parcialmente la buena acción, según sea o no el motivo exclusivo de obrar.

El que ora *exclusivamente* para ser visto y alabado de los hombres comete un pecado venial de vanidad, que corrompe totalmente la bondad de la oración, que pasa a ser una verdadera irreverencia ante Dios, puesto que se convierte en puro *medio* para la vanidad, que es el fin único y exclusivo de aquella oración.

Pero, si el fin levemente malo es solamente *incompleto o parcial* (v.gr., ora para alabar a Dios y, al mismo tiempo, para ser estimado de los hombres), la buena acción queda empañada y deslucida por el pecado venial adjunto, pero no queda totalmente suprimida, ya que ha sido intentada *por sí misma*, aunque se le haya añadido parcialmente otra finalidad bastarda.

C) Las circunstancias

95. 1. **Noción.** En el sentido que aquí nos interesa, se entiende por circunstancias *aquellas condiciones accidentales que modifican la moralidad sustancial que sin ellas tenía ya el acto humano.*

Y así, v.gr., el que roba en una iglesia un cáliz consagrado, añade a su pecado de *robo* la circunstancia de *sacrilegio.*

96. 2. División. Hay dos clases de circunstancias:

a) QUE CAMBIAN LA ESPECIE DEL PECADO, haciendo que *en un solo acto* se cometan dos o más pecados *específicamente distintos.* Por ejemplo: el que roba en la iglesia un cáliz consagrado comete tres pecados específicamente distintos: robo, sacrilegio real (cáliz consagrado) y sacrilegio local (en la iglesia).

El casado que peca con otra mujer casada comete tres pecados específicamente distintos: uno contra la castidad y otros dos contra la justicia (violando el derecho exclusivo de su propia mujer y el del marido de su cómplice).

Unas veces las circunstancias cambian la especie *moral* del acto, en cuanto que afectan a dos o más virtudes o vicios completamente distintos entre sí (como en los casos citados). Otras veces cambian únicamente la especie *teológica,* convirtiendo en grave lo que sin tal circunstancia sería leve o al revés. Por ejemplo: en el pecado de robo, la especie *moral* es siempre la misma (substracción de lo ajeno) tanto si se roban dos pesetas como si son cien mil; pero en el primer caso se comete tan sólo pecado *venial,* y en el segundo, *mortal* (especie *teológica* distinta). Un acto gravemente prohibido, pero realizado con advertencia y consentimiento imperfectos, pasa de pecado grave a leve.

b) QUE AGRAVAN O DISMINUYEN EL PECADO. Como indica su nombre, son aquellas que no cambian la especie del pecado (haciendo que se cometan dos o más en un mismo acto), sino que lo agravan o disminuyen en sí mismo (v.gr., pecando con mayor o menor intensidad, duración, refinamiento, etc.).

Como veremos al hablar del sacramento de la penitencia, hay obligación de confesar las circunstancias que mudan la *especie,* pero no las que únicamente la *agravan;* si bien es convenientísimo acusar éstas también, y así suelen hacerlo las personas de buena conciencia.

97. 3. Número. Suelen enumerarse por los moralistas católicos las siguientes siete principales circunstancias:

1.ª **Quién.** Alude a la cualidad o condición de la *persona* que realiza la acción. No es lo mismo, v.gr., un pecado deshonesto realizado por una persona soltera que por una casada; esta segunda comete *dos* pecados (*tres* si la persona cómplice fuera también casada), por juntarse la circunstancia de *injusticia* contra el cónyuge legítimo.

Como se ve, esta circunstancia puede cambiar fácilmente la *especie* del pecado (como en el ejemplo indicado), y, cuando esto ocurre, es obligatorio manifestarlo en la confesión. El casado que ocultara a sabiendas su condición de tal al acusarse de un pecado deshonesto, haría una mala confesión. Lo mismo que el soltero que ocultara la condición de casada de la persona con quien pecó.

2.ª **Qué cosa.** Designa la *cualidad del objeto* (v.gr., si lo robado era una cosa profana o sagrada) o la *cantidad* del mismo (v.gr., si se robó en pequeña o gran cantidad).

La *cualidad* del objeto suele modificar la especie *moral* del pecado, haciendo que se cometan dos o más pecados *distintos* con una sola acción (como en el ejemplo citado). La *cantidad* cambia únicamente la especie *teológica* del pecado (v.gr., haciendo que se cometa pecado leve, grave o gravísimo, según la cantidad robada, pero siempre dentro de la especie o categoría moral de *robo).*

3.° **Dónde.** Se refiere al *lugar* donde se realiza la acción. Puede cambiar la especie *moral* del acto haciendo que se cometan dos o más pecados (v.gr., un acto de lujuria cometido en una iglesia es un *sacrilegio* local; un pecado cometido *públicamente* lleva la circunstancia de *escándalo*, etc.).

4.° **Con qué medios.** Alude a los medios lícitos o ilícitos empleados para realizar la acción. Y así, el engaño, el fraude, la violencia, etc., pueden modificar la especie *moral* del pecado, añadiéndole la circunstancia de *injusticia en el procedimiento*, que constituye una nueva inmoralidad distinta de la que lleva ya consigo la acción pecaminosa.

5.° **Por qué.** Se refiere al fin intentado con una determinada acción. Como acabamos de explicar al hablar del fin, esta circunstancia importantísima se regula por los siguientes principios:

a) Una acción *indiferente* por su objeto (v.gr., pasear) se hace buena o mala por el fin intentado con ella.

b) Una acción de suyo *buena* puede hacerse *menos buena* e incluso *mala* por el fin intentado.

c) Una acción de suyo *mala* puede hacerse más o menos mala; pero nunca *buena*, por muy bueno que sea el fin intentado.

6.° **Cómo.** Se refiere al modo moral con que se realizó el acto (v.gr., en un ímpetu casi involuntario o con plena deliberación, etcétera). Puede cambiar la especie *teológica* del pecado (convirtiéndole de grave en leve), pero no la *moral* (la acción moral es siempre específicamente la misma, tanto si se hace con mucha como con poca advertencia).

7.° **Cuándo.** Denota la *cualidad* del tiempo en que se cometió la acción (v.gr., comer carne en día de vigilia) o la *duración* del pecado (v.gr., si fue una cosa muy breve o largamente prolongada). La *cualidad* puede cambiar la especie del pecado (como en el ejemplo indicado); la *duración* suele agravarlo únicamente, a no ser que durante la prolongación vengan a añadirse circunstancias nuevas que afecten a otra especie.

98. 4. **Influjo en la moralidad.** Para que una circunstancia buena o mala influya en la moralidad de una acción haciéndola más buena, menos buena o mala por un nuevo título, es preciso que se reúnan las dos siguientes condiciones:

1.° Que esa circunstancia envuelva efectivamente alguna espe-

cial conveniencia o disconveniencia con la regla de las costumbres (al menos en la apreciación del sujeto, si se trata de algo malo).

2.° Que se la *intente como tal*, si es buena, o se la *advierta* (aunque sea con desagrado o pena) si es mala. Y así, v.gr., el que da una limosna a un pobre en cumplimiento de una penitencia impuesta por el confesor, cumple la penitencia dándola sin más, pero no ejerce un acto meritorio de caridad, a no ser que *intente* también este acto caritativo; en cambio, para cometer pecado de escándalo es suficiente advertir que lo que se dice o hace es de suyo provocativo o escandaloso, aunque no se tenga intención de escandalizar.

ARTICULO V

Condiciones para la moralidad natural de los actos humanos

99. Principios fundamentales. Resumimos esta materia en los siguientes principios fundamentales:

1.° Para que un acto humano, de suyo no malo, sea moralmente bueno, es preciso que se haga por un fin honesto.

La razón es porque el hombre no obra racionalmente si no se propone ese fin honesto, y, por lo mismo, comete un pecado al obrar en contra de su propia naturaleza racional, que le distingue de los brutos.

De donde se sigue que son malos no sólo los actos objetivamente tales, sino todos los actos *ociosos* que no tienen finalidad alguna o tan sólo el capricho antojadizo del que los realiza. Es suficiente razón realizarlos por honesto esparcimiento.

2.° Es obligatorio referir todos los actos a Dios, fin último del hombre, al menos de una manera natural u objetiva.

Ello quiere decir que no es preciso para la simple moralidad *natural* de un acto relacionarlo con Dios mediante la fe y la caridad sobrenatural, ni siquiera con una intención actual o virtual explícita. Basta la intención natural u objetiva que lleva en sí misma la obra honesta, ya que, de suyo, toda obra buena se realiza como medio para obtener un fin honesto o como fin intermedio subordinado al fin último y supremo. Esta tendencia natural u objetiva de las buenas obras a Dios es calificada por algunos moralistas como *intención actual implícita*.

Naturalmente que lo mejor sería orientar nuestros actos a Dios de una manera *explícita y actual*, pero esto no es posible hacerlo continuamente. En la práctica es muy de aconsejar que se renueve con frecuencia (al menos todos los días por la mañana) la intención de hacer todas las cosas por la gloria de Dios, para que persevere vir-

tualmente durante todo el día. Nos lo aconseja San Pablo cuando escribe: *Ya comáis, ya bebáis, ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de Dios* (1 Cor 10,31).

3.° No es lícito obrar únicamente por el bien deleitable, o sea, por el placer que se encuentra en la acción sin referirla, al menos implícitamente, a una finalidad honesta.

La razón es porque, como hemos explicado más arriba, sólo el bien honesto realiza plenamente la noción del bien, que es el objeto propio de la voluntad humana. El bien deleitable sirve únicamente para facilitar la práctica del bien honesto, y, por eso mismo, no tiene nunca razón de fin, sino únicamente de *medio*. No es lícito, por consiguiente, obrar por *sólo* el placer que la acción nos produzca, ya que esto equivale a convertir en fin lo que no es más que un medio, contra la naturaleza misma de las cosas.

La Iglesia ha canonizado esta doctrina al condenar las siguientes proposiciones laxistas:

«Comer y beber hasta hartarse, por el solo placer, no es pecado, con tal de que no dañe a la salud, porque lícitamente puede el apetito natural gozar de sus actos» (D 1158).

«El acto del matrimonio, practicado por el solo placer, carece absolutamente de toda culpa y de defecto venial» (D 1159).

Es lícito comer y beber *con* gusto, pero no exclusivamente *por* gusto. Es lícito el placer conyugal en orden a los fines del matrimonio, pero no cuando se excluyen positivamente. Volveremos sobre esto en sus lugares correspondientes.

4.° No es lícito proponerse como fin el bien útil, sin referirlo a un bien honesto.

La razón es siempre la misma. El bien útil no tiene en sí mismo razón de fin, sino únicamente de *medio* para alcanzar un fin honesto. Luego detenerse en un bien útil y descansar en él como fin es un desorden que atenta a la naturaleza misma de las cosas.

De donde se sigue que afanarse en allegar riquezas, honores, etcétera, buscándolos *por sí mismos* en calidad de fin, es un verdadero desorden. Solamente pueden procurarse como *medios* para un fin honesto (v.gr., el porvenir de la familia, la influencia social para bien de los demás, etc.).

CAPITULO III

El acto sobrenatural y meritorio

No es lo mismo acto *naturalmente* bueno que acto *sobrenatural* y *meritorio* ante Dios. El que da una limosna a un pobre estando en

pecado mortal, realiza una acción naturalmente buena; pero de ninguna manera un acto sobrenatural y meritorio, pues carece de la gracia santificante, que es la raíz del mérito.

100. 1. Nociones. Expliquemos, ante todo, la noción de acto *sobrenatural* y acto *meritorio*.

ACTO SOBRENATURAL es aquel que procede, no de las simples fuerzas de la naturaleza, sino de la gracia de Dios habitual o actual.

ACTO MERITORIO es el mismo acto sobrenatural en cuanto ordenado al premio o recompensa eterna.

Hablando en general, acto meritorio es todo el que es digno de recompensa (v.gr., el trabajo de un obrero con respecto a su legítimo jornal). Pero con relación al premio sobrenatural de la vida eterna, únicamente son meritorios los actos sobrenaturales; jamás los simplemente naturales, por la desproporción infinita entre el orden natural y el sobrenatural.

101. 2. División del mérito. Hay dos clases de mérito sobrenatural: de *condigno* y de *congruo*.

a) MÉRITO DE CONDIGNO es el que se funda en razones de justicia: no se trata de recibir una limosna gratuita, sino del salario o jornal justamente merecido. Se subdivide en mérito de *estricta justicia (ex toto rigore iustitiae)*, que supone una igualdad *perfecta y absoluta* entre el acto y la recompensa; y de *justicia proporcional (ex condignitate)*, que requiere únicamente cierta *proporción* entre el acto bueno y la recompensa que merece. El primer mérito es propio y exclusivo de Jesucristo hombre. El segundo alcanza a todas las almas en gracia.

b) MÉRITO DE CONGRUO es el que no se funda en razones de justicia (como el jornal) ni tampoco de pura gratuidad (como la limosna), sino en cierta *conveniencia* por parte de la obra y en cierta *liberalidad* por parte del que recompensa. Y así, v.gr., la persona que nos ha hecho un favor se hace acreedora a nuestra recompensa y gratitud.

Algunos autores subdividen este mérito en de congruo *falible*, si dice orden al premio por sólo título de conveniencia; y de congruo *infalible*, si a esa conveniencia se le añade la promesa de Dios de otorgar el premio.

102. 3. Condiciones para el mérito sobrenatural.

A) El mérito estricto o de *condigno* requiere las siguientes condiciones:

a) *Por parte de la obra* ..	1) Acto *positivo* (no basta la omisión de un acto malo). 2) *Libre* (sin ella falta el acto humano y voluntario). 3) *Honesto* (moralmente bueno). 4) *Sobrenatural* (procedente de la gracia y de la caridad).
b) *Por parte del que merece*	1) En esta vida (en la otra no se puede merecer). 2) En estado de gracia (sin ella nada se puede merecer).
c) *Por parte de Dios*	Aceptación de la obra en orden al premio por divina ordenación y promesa. La razón es porque, en rigor, Dios no debe nada absolutamente a nadie. El mérito se funda en los dones previos de Dios.

B) El mérito impropio o de *congruo* requiere las mismas condiciones, excepto el estado de gracia por parte del que merece (basta el influjo de la gracia *actual)* y la promesa por parte de Dios remunerador, que no es necesaria para el mérito de congruo *falible*, aunque sí para el *infalible*.

103. 4. Objeto del mérito. Es muy diverso, según se trate de mérito estricto *(de condigno)* o de mérito impropio *(de congruo)*. Y así:

1) *De condigno* puede merecerse: el aumento de la gracia santificante, la vida eterna, el aumento de la gloria, la remisión de los pecados veniales, los bienes temporales en cuanto convenientes para la salvación, etc.

2) *De congruo*, las gracias actuales eficaces (excepto la primera, que es del todo gratuita), el don de la perseverancia y, en general, con mayor razón, todo lo que puede merecerse también de condigno.

3) Nadie puede merecer, ni de *condigno* ni de *congruo*, la primera gracia actual (o sea, la que le empujaría a algún acto sobrenatural, v.gr., al arrepentimiento, estando en pecado mortal); ni la predestinación, al menos considerada adecuadamente (ya que supone la primera gracia, que es del todo gratuita y trascendente).

104. 5. El mérito con relación al premio.

Prenotando. En la gloria eterna hay que distinguir entre lo que constituye el premio o gloria *esencial* (la visión beatífica) y el premio o gloria *accidental*, que se refiere a otros goces secundarios.

He aquí los principios fundamentales:

1.° Toda obra buena, realizada en gracia de Dios, lleva consigo un mérito sobrenatural.

a) Consta claramente en la Sagrada Escritura: «Y el que diera de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en razón de discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa» (Mt 10,42).

b) Lo enseña el concilio de Trento (D 842).

c) La razón es porque el hombre en gracia es hijo de Dios y heredero de la gloria. Luego cualquiera de sus buenas obras está ordenada a la vida eterna y lleva, por consiguiente, un mérito con relación a ella.

2.° Probablemente sólo los actos de caridad están ordenados al premio esencial de la gloria. Los de las demás virtudes se ordenan a los premios accidentales, a no ser que se realicen bajo el imperio de la caridad.

Aunque este principio se discute libremente en las escuelas teológicas, nos parece que llevan razón los mejores intérpretes de la escuela tomista al afirmar, siguiendo las huellas del Angélico Doctor, que, siendo la caridad la única virtud que dice relación a Dios como fin último, sólo ella está de suyo ordenada al premio esencial de la gloria, que consiste, cabalmente, en la posesión y goce fruitivo de Dios como último fin. La fe y la esperanza son también virtudes teologales, pero no dicen relación a Dios como último fin, sino como principio de donde nos viene el conocimiento de la vida eterna y el auxilio omnipotente para alcanzarla. Y en cuanto a las demás virtudes infusas, se refieren tan sólo a los *medios* para ejercitar mejor el acto de caridad, al poner orden y sosiego en toda la vida pasional del hombre. Sólo la caridad, por consiguiente, está ordenada al premio *esencial* de la gloria, ordenándose todas las demás únicamente a los premios *accidentales*. Si bien pueden realizar sus actos bajo el imperio de la caridad (v.gr., un acto de humildad realizado *por amor a Dios)*, en cuyo caso reciben de ella la orientación al premio *esencial*[27].

[27] Nótese la singular importancia de esta doctrina. El cristiano apenas deberá preocuparse de otra cosa que de realizar todas sus obras *por amor a Dios*. De esta manera convertiría en *oro* puro las acciones más insignificantes; mientras que, descuidando esta influencia del amor en sus acciones, las obras más extraordinarias no pasarán jamás de plata o de cobre. Verdaderamente tenía razón Santa Teresita moribunda cuando, pidiéndole una de sus hermanas una palabra de despedida, le contestó dulcemente: «Ya lo he dicho todo... Lo único que vale es el amor» (cf. *Novissima verba*, 29 de septiembre [ed. Lisieux 1926] p.190).

3.° Para el aumento intensivo de la caridad y, por consiguiente, del grado esencial de la futura gloria, se requiere un acto de caridad más intenso que los anteriores.

Es la doctrina de Santo Tomás, que hemos expuesto ampliamente en otro lugar[28]. Los actos menos intensos no merecen, de suyo, el aumento de la caridad habitual, pero van disponiendo al sujeto para que prorrumpa en un acto más ferviente, y tendrán, en todo caso, sus correspondientes premios accidentales.

4.° No importa para el mérito la clase de obra que se ejecuta, sino el motivo y el modo de hacerla.

De donde se sigue que una obra insignificante hecha únicamente para agradar a Dios y con ferviente amor, vale infinitamente más que una gran empresa realizada con menor caridad o por motivo menos perfecto. La intensidad del amor es la clave para valorar cualquier obra sobrenatural.

5.° La dificultad de una obra no aumenta el mérito de la misma a no ser por el mayor amor que se ponga al realizarla.

La razón es la misma que hemos indicado. El mérito se toma de la *bondad* de la obra en sí misma (no de la mayor o menor dificultad que experimentemos al realizarla) y del *motivo* que nos impulsa a practicarla. Y así es más meritorio hacer cosas fáciles con una gran caridad que llevar a cabo obras muy penosas con una caridad menor. Si bien es cierto que una obra difícil y penosa requiere ordinariamente mayor impulso de caridad para ejecutarla, y, en este sentido, será más meritoria; pero únicamente por la mayor caridad, no por la dificultad en sí misma.

6.° Los méritos perdidos por el pecado mortal reviven al recuperar la gracia santificante, pero no siempre en el mismo grado anterior con relación al premio esencial.

Santo Tomás expone esta doctrina, diciendo que los méritos contraídos permanecen en la presencia y aceptación de Dios durante el estado de pecado mortal; por consiguiente, una vez recuperado el estado de gracia, reviven de suyo aquellos méritos anteriores.

Pero para recuperarlos íntegramente se requiere un grado de fervor o de caridad igual al que se tenía antes del pecado. Si la caridad es menor, se recuperan en grado menor, al menos *con relación al premio esencial* de la gloria, ya que la gloria esencial está siempre en relación exacta con el grado de caridad habitual que se posea y no más. Los grados que falten hasta alcanzar el nivel que se poseía anteriormente, recibirán únicamente un premio *accidental*[29].

[28] Cf. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana* (BAC) n.260-262 (desde la 5.ª ed., n.361-362).
[29] Cf. III,89,5 c. et ad 3.

Corolario. El pecado mortal es una espantosa catástrofe para el alma. Aun suponiendo que el pecador se levante de su culpa, puede haber perdido para siempre un tesoro incalculable con relación al premio *esencial* de la gloria.

TRATADO III

La ley

Después del estudio de los actos humanos en su ser psicológico, moral y sobrenatural, ocurre la consideración de las normas morales a que deben ajustarse.

Cabe distinguir una doble norma: *remota* o extrínseca y *próxima* o inmanente. La remota o extrínseca es la *ley;* la próxima o inmanente es la *conciencia*. He aquí el título de los tratados tercero y cuarto, que vamos a abordar en esta primera parte de nuestra obra.

CAPITULO I

La ley en general

Del panorama vastísimo del tratado de la ley vamos a recoger únicamente los puntos fundamentales que interesan para formar la propia conciencia moral, prescindiendo en absoluto de los problemas meramente teóricos o especulativos.

El camino que vamos a recorrer es el siguiente:

Art. 1. La ley en sí misma.
Art. 2. Su obligatoriedad.
Art. 3. Su cese.

ARTICULO I

La ley en sí misma

Sumario: Expondremos su *etimología, naturaleza, división, condiciones, autor, objeto, sujeto, promulgación* y *aceptación*.

105. 1. El nombre. La palabra *ley* es de oscura etimología. Según San Isidoro, se deriva del verbo *leer (lex a legendo vocata est)*, porque es algo *escrito*, que se *lee*. Cicerón la derivaba de *elegir*, porque la ley es algo que se elige para el buen gobierno de la república. San Agustín admite ambos sentidos. Otros la derivan de *legación*, embajada, nunciatura, porque da órdenes o mandatos. Casiodoro la deriva de *ligare*,

porque nos obliga o liga; y lo mismo repiten San Buenaventura, San Alberto Magno y Santo Tomás. Filológicamente parece que la etimología más acertada es la de San Isidoro; porque el verbo latino, derivado del griego, significa primariamente *leer eligiendo* (o sea, tomando y seleccionando lo mejor).

106. 2. Naturaleza. Es clásica la definición de Santo Tomás, que no ha sido superada por nadie: *Ordenación de la razón dirigida al bien común y promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad.*

Vamos a explicar un poco los términos de la definición, que nos darán a conocer la naturaleza o esencia íntima de la ley.

ORDENACIÓN DE LA RAZÓN. La ley es esencialmente un acto de la razón práctica, y no de la voluntad. Porque es propio de la razón, y no de la voluntad, ordenar al hombre al debido fin por los medios más aptos y proporcionados. Ciertamente que en la formación de la ley interviene también la voluntad, pero no es ella *causa eficiente* de la misma, ya que entonces el simple capricho del legislador podría erigirse en ley. Una ley irrazonable deja *ipso facto* de ser ley, o, mejor, no puede jamás erigirse en ley.

DIRIGIDA AL BIEN COMÚN. Es la causa final de la ley. Una ordenación encaminada al bien particular de alguno o algunos miembros de la comunidad, en detrimento de todos los demás, no puede tener carácter de ley. Y mucho menos aún si se tratara de preceptuar alguna cosa *mala* o perjudicial al bien común.

PROMULGADA. Se discute entre los autores si la promulgación es de esencia de la ley o sólo una condición indispensable para que tenga fuerza obligatoria. Esta cuestión, que tiene cierto interés especulativo, carece de importancia en la práctica, ya que todo el mundo admite que la promulgación se requiere, al menos, como condición indispensable para su obligatoriedad.

POR QUIEN TIENE EL CUIDADO DE LA COMUNIDAD. Alude al autor de la ley o legislador. Nadie puede dar leyes sino a sus propios y legítimos súbditos. Lo contrario sería una usurpación tiránica de una autoridad que no se posee; y los súbditos así tiranizados no estarían obligados a obedecer.

Y nótese que para tener verdadera autoridad legislativa se requiere la jefatura sobre una sociedad o comunidad *perfecta*, o sea, que sea completa en sí misma *(sui iuris)* y no parte de otra más importante; que sea suficiente para obtener por sus propios medios el propio fin, y que sea de suyo independiente de cualquier otra sociedad. Por falta de estos requisitos, la familia doméstica no es socie-

dad perfecta; y, por lo mismo, el padre de familia puede establecer preceptos y normas particulares a los suyos, pero no leyes propiamente dichas.

107. 3. División. Recogemos en esquemática visión de conjunto las principales clases de leyes que interesan en teología moral, y que iremos examinando en sus lugares correspondientes:

LA LEY PUEDE SER

- I. POR RAZÓN DEL AUTOR ..
  - *Divina* ......
    - *Eterna* (en la mente de Dios).
    - *Natural* (en todos los corazones).
    - *Positiva* (en la Sagrada Escritura).
  - *Humana* ....
    - *Eclesiástica* (leyes de la Iglesia).
    - *Civil* (de la autoridad civil).
- II. POR RAZÓN DEL OBJETO
  - *Afirmativa* (preceptúa algo).
  - *Negativa* (prohíbe algo).
  - *Permisiva* (autoriza algo).
- III. POR RAZÓN DEL SUJETO ..
  - *Universal* (para todo el mundo).
  - *Particular* (sólo para algunos) ....
    - *Personal* (les obliga en todas partes).
    - *Territorial* (les obliga sólo en el territorio.
    - *Mixta* (a algunos en todas partes y a otros sólo en el territorio).
- IV. POR RAZÓN DE LA OBLIGACIÓN
  - *Moral* (a culpa sin pena o sanción jurídica).
  - *Penal* (a pena, pero no a culpa).
  - *Mixta* (a culpa y a pena).
- V. POR RAZÓN DE SU EFICACIA JURÍDICA ....
  - Con relación al sujeto: *Inhabilitante* (le incapacita para el acto).
  - Con relación al acto ....
    - *Irritante* (lo hace *inválido).*
    - *Impediente* (lo hace *ilícito).*
- VI. POR RAZÓN DE SU PRINCIPALIDAD ......
  - *Primaria* (instituye una ley).
  - *Secundaria* (la explica, amplía o restringe).

108. 4. Condiciones. La ley ha de reunir las siguientes principales condiciones:

a) POSIBLE, no sólo físicamente, sino incluso moralmente —dada la fragilidad humana— para el común de los súbditos.

b) HONESTA, o sea, que no se oponga en nada a los principios y normas de orden superior.

c) UTIL, para el bien común, aunque perjudique a algunos particulares.

d) Justa, o conforme a la justicia conmutativa y distributiva.

e) Estable, o permanente de suyo, como la misma comunidad a que se dirige.

f) Promulgada suficientemente, o sea, que haya podido llegar su conocimiento a todos y cada uno de los súbditos.

109. 5. Autor. Autor de una ley, o *legislador*, es el que tiene derecho a imponerla a sus súbditos para ordenarles al bien común. Tales son:

1.° **Dios**, que es el Legislador primero, supremo y universal, por cuanto no existe ningún otro anterior a El, ni con potestad omnímoda sobre todas las criaturas.

De donde se deduce que toda otra autoridad legítima deriva y procede de Dios *mediata* o *inmediatamente*. Consta expresamente en la Sagrada Escritura (Prov 8,15-16; Jn 19,11; Rom 13,1) y por la simple razón natural.

2.° **La Iglesia**, en orden a las leyes conducentes a su fin propio. Consta por la Sagrada Escritura (Mt 16,19) y por el hecho de ser la Iglesia una sociedad perfecta y completa que se basta a sí misma para conseguir su propio fin.

En la Iglesia gozan de potestad legislativa:

a) El papa (y el concilio general con él), para toda la Iglesia.

b) Los obispos, para sus diócesis.

c) El concilio particular, para su nación o provincia.

d) El capítulo general de una Orden religiosa clerical exenta, para sus propios miembros, a tenor del Derecho y de las propias Constituciones.

3.° **Los príncipes** o jefes supremos del Estado en orden al bien común o felicidad temporal de sus súbditos, ya sea de una manera personal e independiente, ya con las Cámaras legislativas según la Constitución del propio Estado. Consta en la Sagrada Escritura (Prov 8,15; 1 Pe 2,13-14) y lo exige así la naturaleza misma de la sociedad humana, que no podría subsistir sin las leyes oportunas emanadas de la autoridad legítima.

Volveremos sobre estos principios al examinar en particular la ley divina, eclesiástica y civil.

110. 6. Objeto. Como explica el Doctor Angélico, puede ser objeto de ley todo cuanto dice relación al bien común mediata o inmediatamente[1]. O sea, todos los actos humanos honestos y sociables.

Para precisar un poco más, es preciso distinguir entre los actos puramente *externos*, los puramente *internos* y los *mixtos*.

[1] Cf. I-II,96,3.

1.° Los actos puramente externos. Son los que caen más directamente bajo el objeto de la ley en general, ya que son los únicos que puede controlar y sancionar la ley humana. Pero entre ellos cabe distinguir todavía tres categorías:

a) Los actos *indiferentes*, o sea, los que no son de suyo buenos ni malos en orden al bien común, pero que, en atención a las circunstancias que pueden acompañarles, afectan de algún modo a ese bien común (v.gr., cruzar la calle por tal o cual sitio, comer de vigilia en tal día, etc.). Estos actos puede preceptuarlos *cualquier* legislador divino o humano. Su quebrantamiento es malo por estar prohibido; pero no lo sería sin tal prohibición, ya que el acto de suyo no es malo, sino indiferente.

b) Los actos *heroicos*, cuyo cumplimiento exige una virtud mayor que la común de los hombres, pueden ser preceptuados por Dios (v.gr., sufrir el martirio antes que abandonar la fe o perder la pureza), porque puede realizarlos cualquier hombre con ayuda de una gracia *extraordinaria* que Dios está dispuesto a concedernos a todos si el caso llegara (D 804). Pero no parece que pueda preceptuarlos el legislador humano, a no ser que el súbdito se hubiera obligado a ello voluntariamente (v.gr., el religioso con voto de cuidar a los apestados) o lo exigiera así, indispensablemente, el bien común (v.gr., el soldado debe arriesgar su vida por el bien de la patria).

c) Los actos externos *ocultos* (v.gr., practicados en la soledad) pueden ser objeto incluso de la ley humana (al menos de la eclesiástica), ya que no dejan de ser externos y es completamente accidental el que nadie los haya visto. Y así, v.gr., el que lee ocultamente un libro excomulgado por la Iglesia, a sabiendas de que lo está, incurre en la correspondiente excomunión.

2.° Los actos puramente internos. Es evidente que pueden ser preceptuados por Dios, que controla el interior de nuestros corazones y que no puede imponerlos la ley meramente civil, puesto que escapan en absoluto a su control y esfera.

Pero ¿podría imponerlos la Iglesia? Las opiniones entre los teólogos están divididas. Parece que se debe llegar a las siguientes conclusiones:

a) Actuando con su *poder jurisdiccional* y con su *autoridad vicaria*, recibida de Jesucristo, puede ciertamente reclamar el acto interno (v.gr., el arrepentimiento interior para recibir válidamente la absolución sacramental).

b) *Probablemente* no puede imponer actos internos por su propia *potestad dominativa*, a no ser que medie un voto de obediencia que se extienda también a ellos (v.gr., aplicar la misa a intención del superior religioso, según lo prescrito en las Constituciones).

3.° Los actos mixtos. Son aquellos cuya intención interior es inseparable del acto externo si el acto ha de ser humano y honesto (v.gr., la intención interna de jurar en el que presta un juramento externo). Puede preceptuarlos incluso la autoridad civil, ya que ésta

tiene derecho al acto externo (v.gr., al juramento ante los tribunales) y no puede ponerse ese acto externo sin el interno, a menos de incurrir en un pecado que nadie absolutamente puede mandar ni autorizar.

111. 7. Sujeto. En general, están sometidos a la ley todos y solos los súbditos del legislador para quienes se promulgó tal ley.

Pero hay que precisar un poco más, según las distintas clases de leyes. Y así:

a) La ley natural obliga a todos los hombres del mundo, ya que para todos la ha promulgado Dios, imprimiéndola en el fondo mismo de nuestros corazones. Y así no sería lícito hacerla quebrantar ni siquiera a un niño o demente que no advirtiera la malicia del acto (v.gr., haciéndole blasfemar). Volveremos sobre esto al hablar de la ley natural en particular.

b) La ley divino-positiva se divide en dos etapas principales: la del Antiguo y la del Nuevo Testamento. La Ley Antigua conserva todavía su valor en cuanto a los preceptos *morales* (entre los que destaca el decálogo); pero no en los preceptos *judiciales* y *ceremoniales*, que fueron abrogados definitivamente por Cristo. Los preceptos de la Ley Nueva obligan de suyo a todos los hombres del mundo, ya que por todos murió Cristo y para todos promulgó su divina ley evangélica; pero en la medida y grado en que pueden conocerla, ya que nadie está obligado ante Dios a cumplir una ley que desconoce. Volveremos sobre esto en su lugar correspondiente.

c) Las leyes de la Iglesia obligan a todos los *bautizados* en la Iglesia Católica o que han sido recibidos en ella, cuando ya han cumplido *siete años* y tienen *suficiente uso de razón*, a no ser que expresamente se disponga otra cosa en la ley (cn.11). Pero hay una gran variedad de normas según se trate de leyes personales o territoriales o de súbditos residentes, forasteros, peregrinos, vagos, etc. Las examinaremos con detalle al hablar en particular de la ley eclesiástica.

d) La ley civil obliga a todos los súbditos presentes en el territorio; en algunas cosas, aun a los súbditos ausentes; y en muchos aspectos que miran, sobre todo, al orden público, también a los extranjeros residentes en el territorio.

Cuáles sean estos casos y en qué medida o proporción obligan en *conciencia* las leyes del Estado, lo examinaremos al hablar en particular de la ley civil.

112. 8. Promulgación y aceptación. Se entiende por tal la publicación de la ley, hecha por la autoridad legítima, para imponerla a los súbditos. Es del todo necesaria, al menos para que tenga fuerza obligatoria y acaso para que exista la misma ley, según parece indicarlo el Código canónico: «Las leyes se instituyen cuando se promulgan» (cn.7).

En el fuero de la conciencia (o sea, para que obliguen ante Dios) no basta la promulgación objetiva de las leyes; es necesario que lleguen a conocimiento del súbdito, el cual se presume siempre en el fuero externo después de la promulgación (cn.15).

1. **Cómo se promulgan las leyes.** Hay que distinguir entre las leyes eclesiásticas y las civiles:

a) LAS LEYES DE LA SANTA SEDE se promulgan insertándolas en el órgano oficial *Acta Apostolicae Sedis,* a no ser que en casos particulares se determine otra cosa. Y no empiezan a obligar sino después de *tres meses cumplidos* desde la fecha que lleva el número de aquella publicación oficial, a no ser que por la naturaleza misma de la cosa obligue en seguida o en la misma ley se establezca un plazo mayor o menor (cn.8).

b) LAS LEYES EPISCOPALES se promulgan en la forma que lo disponga el obispo; generalmente por su inserción en el *Boletín Oficial del Obispado;* y obligan en seguida de su publicación, a no ser que se disponga otra cosa.

c) LAS LEYES CIVILES se promulgan en España publicándolas en el *Boletín Oficial del Estado.* Si son *preceptivas,* no empiezan a obligar hasta transcurridos veinte días después de su publicación; pero, si son *permisivas,* obtienen fuerza de ley inmediatamente después de publicadas.

2. **Aceptación de la ley.** Para que la ley tenga fuerza obligatoria no se requiere, de suyo, la aceptación de la misma por parte de los súbditos (cf. D 1128); de lo contrario, el orden social estaría a merced del capricho del pueblo. Pero, excepcionalmente, cuando la mayor y mejor parte de los súbditos no ha aceptado la ley, ha de suponerse que no obliga a los demás, a no ser que el legislador la vuelva a imponer de nuevo a todos. Si se duda sobre la aceptación común de la ley, obliga su cumplimiento, porque la existencia de la ley es cierta, y su no aceptación, dudosa.

ARTICULO II

Obligación e interpretación de la ley

Efecto formal de toda ley es su carácter *obligatorio.* El *fundamento ontológico* de esta obligación hay que buscarlo en la ley eterna, de la que todas las demás leyes no deben ser sino un reflejo y derivación. Y el *fundamento subjetivo* parece ser el primer principio universalísimo de la ley natural («hay que hacer el bien y evitar el mal»), que no puede ser desconocido por ningún hombre del mundo.

Expondremos la naturaleza de la obligación, su extensión, modo de cumplirla e interpretación de la ley.

113. 1. Naturaleza de la obligación. Se entiende por *obligación*, con relación a la ley, *la necesidad moral de hacer o de omitir algo, impuesta por la ley a una criatura racional.*

Su existencia puede demostrarse por el concepto mismo de la ley, que sería vana e ilusoria si no tuviera fuerza obligatoria con relación a los súbditos. Son innumerables los textos de la Sagrada Escritura y de la tradición cristiana en este mismo sentido, aparte del consentimiento universal de todos los pueblos del mundo, que han reconocido siempre la fuerza obligatoria de la ley.

He aquí los principios fundamentales en torno a esta fuerza obligatoria de la ley:

1.° Toda ley *divina* obliga siempre en conciencia a todos aquellos para quienes ha sido dada. Es claro y evidente.

2.° Toda ley humana (eclesiástica o civil) puede obligar en conciencia delante de Dios. Porque el legislador humano ha recibido de Dios, legítimamente, su potestad para mandar.

3.° La ley *moral* obliga a hacer u omitir lo que manda o prohibe. Ley moral es siempre la natural, casi siempre la eclesiástica, muchas veces la civil.

4.° La ley *penal* obliga, por lo menos, a tolerar sin resistencia positiva la pena impuesta por su transgresión (v.gr., la multa correspondiente). Volveremos sobre la clase de obligación que imponen las llamadas leyes penales.

5.° Las leyes dadas para precaver un peligro general obligan aunque en algún caso particular no exista el peligro. Por ejemplo, nadie puede, sin permiso especial, leer un libro prohibido por la Iglesia, aunque por la cultura o formación del lector no le hiciera ningún daño.

6.° Las leyes *afirmativas* o preceptivas obligan siempre, pero no en cada momento (v.gr., la ley que manda dar culto a Dios). En cambio, las *negativas* o prohibitivas obligan siempre y en todo momento (v.gr., la ley de no robar: en ningún momento se puede prescindir de ella).

7.° La ley divina *positiva* y con mayor razón las leyes *humanas* (eclesiásticas o civiles) no obligan con *grave* incomodidad o con *grave* perjuicio que *accidentalmente* vaya unido al cumplimiento de esa ley; porque se presume que tanto Dios como el legislador humano no tienen intención de obligar con tanta incomodidad o perjuicio. Y así, v.gr., no estaría obligado a oír misa en día festivo el que teme fundadamente que le están preparando asechanzas para matarle si sale de casa.

8.° La ley fundada en la presunción de un *hecho* no obliga *en conciencia* si tal hecho no existió en realidad, aunque parezca exteriormente que sí, pues la presunción debe ceder ante la verdad; pero obliga en el *fuero externo* a cumplir la pena después de la sentencia

del juez, pues lo exige así el bien común de la sociedad. Y así, el inocente castigado por aparecer como culpable no está obligado *en conciencia* a cumplir la pena que se le imponga, pero sí en el fuero externo después de la sentencia del juez.

9.° La ley obliga bajo pecado *grave* o *leve*, según la importancia de la materia, o de las circunstancias, o del fin intentado por el legislador. La gravedad de la obligación se conocerá por las palabras mismas de la ley, por la gravedad de la pena impuesta, por la común estimación de las personas honestas, etc.

10. Las leyes eclesiásticas dudosas, aunque sean invalidantes o inhabilitantes, no obligan en la duda del *derecho* (o sea, si se duda acerca de la existencia, sentido, extensión o cesación de la ley). Pero en la duda de *hecho* (o sea, cuando se duda si tal hecho, en tales circunstancias, está o no comprendido en la ley) puede el ordinario dispensar de ellas, con tal que se trate de leyes en las que la autoridad competente suele dispensar (cn.14).

114. 2. Su extensión. La obligación de cumplir la ley se extiende también a poner los medios próximos para su cumplimiento, porque el que está obligado al fin está obligado también a los medios. Y así la obligación se extiende:

a) Al conocimiento de la ley a base de las diligencias ordinarias (v.gr., leyendo el *Boletín del Obispado* si se trata de un sacerdote; enterándose de los días de ayuno y abstinencia si se trata de un seglar, etc.).

b) Al empleo de los medios ordinarios para cumplirla (v.gr., la madre de familia debe proveerse con tiempo de los alimentos propios de un día de vigilia).

c) A quitar o precaver los impedimentos próximos que harían imposible su cumplimiento. Y así, v.gr., no se puede en día de ayuno, *sin justa causa,* emprender un trabajo tal que impida el cumplimiento del ayuno.

d) A evitar el peligro próximo de quebrantar la ley. Y así, nadie podría en domingo trasladarse de un pueblo a otro sin haber oído misa en el primero y con grave peligro de no poderla oír tampoco en el segundo, a no ser que excusase una grave necesidad.

115. 3. Modo de cumplirla. He aquí los principios fundamentales:

1) *Las leyes negativas o prohibitivas* (v.gr., no robar) se cumplen en el fuero externo omitiendo, sin más, el acto prohibido, aunque sea involuntariamente. Pero ante Dios se contrae la culpa si se tuvo intención de quebrantar la ley, aunque no se la haya quebrantado materialmente por haber surgido algún impedimento.

2) *Las leyes afirmativas o preceptivas* (v.gr., oír misa en domingo) requieren un *acto humano* y *personal* con intención de hacer lo que

está mandado, aunque no hace falta que se tenga intención expresa de cumplir el precepto. Y así, el que oye misa en domingo no es preciso que tenga intención de cumplir el precepto, con tal que la oiga de hecho. No cumpliría si fuera a la iglesia por cualquier otro motivo (v.gr., turístico), aunque permaneciera en ella todo el tiempo que dura la misa.

3) *Pueden cumplirse diversos preceptos a la vez* si no son incompatibles entre sí, pero no en caso contrario. Y así, v.gr., puede cumplirse la penitencia impuesta por el confesor al mismo tiempo que se está oyendo misa en domingo; pero no podrían oírse dos misas *a la vez* si las hubiera impuesto de penitencia el confesor.

4) *No se pueden cumplir con un mismo acto dos o más preceptos que recaigan sobre la misma materia, pero por motivos distintos.* Y así, v.gr., no se cumple con la penitencia de oír una misa oyendo simplemente la obligatoria del domingo, a no ser que el confesor lo haya autorizado expresamente así.

5) *Es válido el cumplimiento de una ley en pecado mortal* si es compatible esa ley con ese lamentable estado; v.gr., la de oír misa los domingos; pero no lo sería si el estado de gracia se requiriese como condición indispensable para el cumplimiento de la misma ley; v.gr., la comunión pascual; el que comulga en pecado comete un sacrilegio y no cumple el precepto.

6) *La ley cuyo cumplimiento exige una fecha fijada* (v.gr., ayunar tal día, oír misa en domingo) *o un plazo determinado para poner término* a la obligación (v.gr., el rezo del Breviario durante el día para el sacerdote) no obliga si ha transcurrido ya esa fecha o plazo (aunque se pecó si se omitió por negligencia culpable). Pero, si el plazo señalado por la ley se pone únicamente para *urgir* la obligación, sigue obligando aun después de transcurrido el plazo. Tal ocurre, por ejemplo, con la comunión pascual: el que la omitió (culpable o inculpablemente) dentro del tiempo señalado, sigue obligado a hacerla lo antes posible (cn.920).

116. 4. **Interpretación de la ley.** Con frecuencia la ley necesita interpretación, ya por ser obscura en sí misma, ya por dudarse si se extiende también a un caso extraordinario que surja de improviso. Lo primero da origen a la simple interpretación; lo segundo, a la epiqueya.

a) La simple interpretación

1. **Noción.** Interpretación de la ley es *la explicación genuina de la misma según la mente del legislador.* De suyo, pues, nada nuevo añade a la ley, sino que se limita a entenderla rectamente. Por eso las interpretaciones extensivas o restrictivas son, más bien, modificaciones parciales de la ley.

2. **División.** El siguiente cuadro esquemático expresa con claridad y precisión las distintas clases de interpretaciones relativas a la ley.

LA INTERPRETACIÓN PUEDE SER	*a)* POR RAZÓN DEL AUTOR ..	*Auténtica* (si la da el mismo legislador o su delegado). *Judicial* (si procede de la jurisprudencia o sentencia del juez). *Usual* (si se funda en la práctica del pueblo). *Doctrinal* (si procede de personas técnicas en la materia).
	b) POR SU PROPIA ÍNDOLE	*Comprensiva* (si declara el sentido de las propias palabras). *Extensiva* (si amplía dicho sentido). *Restrictiva* (si lo restringe o circunscribe).

3. **Principios fundamentales.** La interpretación de las leyes se rige por los principios siguientes:

1.° LA INTERPRETACIÓN AUTÉNTICA general, o sea, dada a modo de ley, tiene la misma fuerza que la propia ley; y si únicamente declara las palabras de la ley de suyo ciertas, no ha menester promulgación, y tiene efecto retroactivo; si coarta la ley, o la extiende, o explica la que es dudosa, no tiene efecto retroactivo y debe promulgarse (cn.16).

2.° LA INTERPRETACIÓN JUDICIAL dada por sentencia del juez o por rescripto en algún asunto particular, no tiene fuerza de ley, y obliga únicamente a las personas y afecta a las cosas para las que se da (ibid., § 3).

3.° LA INTERPRETACIÓN USUAL, que tiene por origen la práctica del pueblo con el silencio del legislador que podría fácilmente reclamar, es justa y legítima, ya que «la costumbre es el mejor intérprete de las leyes» (cn.27). Con todo, no tiene fuerza de ley sino cuando obtiene el rango de costumbre legítima (a los cuarenta años ordinariamente).

4.° LA INTERPRETACIÓN DOCTRINAL no tiene fuerza de ley, pero puede seguirse en conciencia si consta de la competencia y probidad del que la da. De suyo no tiene más valor que el puramente *directivo*. He aquí las reglas principales a que debe someterse esta clase de interpretación:

a) Se debe mantener el *significado propio* de las palabras consideradas en el texto y contexto de la ley (cn.17).

b) Cuando ese significado es dudoso y obscuro, se ha de recurrir a los lugares paralelos del Código, si es que existen; al fin y circunstancias de la ley y a la mente del legislador (cn.17).

c) Las leyes que establecen alguna pena, o coartan el libre ejercicio de los derechos, o contienen una excepción de la ley, deben in-

terpretarse estrictamente (cn.18); o sea, hay que interpretarlas materialmente y tal como suenan, sin que puedan ampliarse a otros casos parecidos, aunque sean más graves o importantes. Y así, v.gr., la excomunión correspondiente al aborto voluntario no afecta, sin embargo, a la craneotomía, que es un crimen mucho más repugnante.

b) La epiqueya

Se llama así a la interpretación benigna, pero justa, de la mente del legislador, a base de considerar que la letra material de la ley no tiene aplicación a un caso concreto no previsto por el legislador, y que hubiera sido probablemente excluido por él si lo hubiera podido prever. Se trata, pues, de interpretar la verdadera mente del legislador contra las palabras materiales de la ley.

Ya se comprende que la epiqueya sólo tiene aplicación en las leyes humanas, y hay que ser muy parsimonioso en su empleo, para no convertirla en un verdadero abuso. Las principales reglas a que debe someterse son las siguientes:

1.ª Puede emplearse cuando la ley resulte nociva o muy difícil de cumplir incluso para una persona notablemente virtuosa.

2.ª No es lícita cuando se puede fácilmente recurrir al superior competente para dispensarla, ni tampoco cuando se trata de la ley *natural* o de una ley eclesiástica *invalidante*.

ARTICULO III

Cese de la ley

El siguiente cuadro sinóptico recoge los principales modos con que puede cesar una ley o la obligación de cumplirla.

Cesa..	*La ley misma*	Por *revocación del superior*. Por *cesación* del fin total. Por la *costumbre* en contrario.
	La obligación de cumplirla..	Por *impotencia* del súbdito. Por *privilegio* en contrario. Por *dispensa* del superior.

Vamos a examinar brevemente cada una de estas formas.

I. CESE DE LA LEY MISMA

117. La ley se extingue totalmente, o sea desaparece para siempre en cuanto tal, por uno de estos tres capítulos:

a) Por revocación del legítimo superior

Puede presentar las siguientes formas:

a) *abrogándola*, esto es, suprimiéndola totalmente;
b) *derogándola*, o sea, suprimiéndola parcialmente;
c) *obrogándola*, substituyéndola por otra contraria.

La revocación de la ley eclesiástica por el legítimo superior se rige por los siguientes principios:

1.° «La ley posterior, dada por una autoridad competente, abroga la anterior cuando así lo declara de una manera expresa, o es directamente contraria a la misma, o reorganiza por completo toda la materia de la ley precedente. Pero... la ley general en nada deroga los estatutos de lugares *especiales* o de personas *particulares*, a no ser que en la misma ley se prevenga expresamente otra cosa» (cn.20).

2.° «En caso de duda, no se presume la revocación de la ley precedente, sino que las leyes posteriores se han de cotejar con las anteriores y, en cuanto sea posible, han de armonizarse con ellas» (cn.21).

b) Por cesación del fin total

Ello ocurre cuando desaparece la causa que motivó la ley. Y así, v.gr., si el obispo ordena oraciones por la salud del Papa, cesa inmediatamente la obligación a la muerte del Papa.

Nótese, sin embargo, que la ley *positiva* no cesa cuando cesa la causa final en un caso *particular*. Y así, v.gr., no están exentos de las llamadas «amonestaciones» los que van a contraer matrimonio, aunque sepan con certeza que no hay impedimento alguno para contraerlo.

c) Por legítima costumbre contraria

El *Código canónico* preceptúa a este respecto lo siguiente:

«Ninguna costumbre tiene fuerza para derogar en manera alguna el derecho divino, sea éste natural o positivo; ni tampoco prevalece contra el derecho eclesiástico si no es racional. La costumbre que el derecho reprueba expresamente no es racional» (cn.24).

Los *Códigos civiles* modernos no conceden fuerza abrogatoria a las costumbres contrarias a las leyes[2]. Pero, si la mayor parte de la población no observa por largo tiempo una ley, podría uno prudentemente creerse excusado de ella.

[2] «Las leyes sólo se derogan por otras leyes posteriores» (*Código civil español* art.2).

II. CESE DE LA OBLIGACION DE CUMPLIRLA

Como hemos advertido más arriba, una cosa es el cese de la misma ley, y otra muy distinta el cese de la obligación de cumplirla mientras persistan determinadas circunstancias. La primera extingue la misma ley; la segunda, sólo la obligación de cumplirla, pero permaneciendo en pie la ley.

Los principales títulos que excusan del cumplimiento de la ley son: la impotencia, el privilegio y la dispensa. Véase también lo que dijimos al hablar de la ignorancia invencible (cf. n.47).

A) La impotencia por parte del súbdito

118. La impotencia puede ser *física* o absoluta y *moral* o relativa, según que el hombre no pueda cumplirla en modo alguno o le resulte tan sólo muy difícil. He aquí los principios fundamentales:

1.° La impotencia física o absoluta excusa de *cualquier* ley divina o humana. La razón es porque nadie está obligado a lo imposible. Y así, v.gr., no peca el encarcelado que no puede oír misa en domingo (aunque a él le pareciera que sí, con su conciencia errónea); no peca la mujer paralítica que no puede defenderse del que la atropella (aunque está obligada a no consentir interiormente).

2.° La impotencia moral no excusa nunca de la ley *natural,* pero suele excusar de las leyes *positivas* divinas o humanas.

La razón de no excusar de la ley natural *claramente conocida* es porque obrar contra ella es siempre *intrínsecamente malo;* y esto no puede hacerse bajo ningún pretexto, ni siquiera para salvar la vida. Y así es obligatorio perder la vida antes que cometer un acto de fornicación o decir una pequeña mentira, que son pecados contra la misma ley natural.

Pero puede ocurrir que se presente un conflicto entre dos leyes naturales. En este caso, la ley más importante prevalece sobre la menor. Y así, la obligación natural de devolver a su dueño un objeto prestado no urge cuando esa devolución produciría un mal mayor (v.gr., si se trata de una pistola que su dueño reclama para cometer un crimen).

La razón de excusar de las leyes *positivas* es porque se supone que, ante la impotencia moral (o grave incomodidad) de cumplirla, el legislador divino o humano no exige su cumplimiento en ese caso concreto. Y así, por ejemplo, nadie está obligado a ayunar si esto le incapacitaría para ganarse el jornal del día con su trabajo duro, ni a observar el descanso dominical si, por la injusticia del patrón, se le priva del jornal *necesario* para su sustento, etc. No se trata en estos casos de quebrantar la ley, sino únicamente de considerar que no

nos obliga, aplicando el principio jurídico: «Las leyes *positivas* no obligan con grave incomodidad».

Sin embargo, en circunstancias especiales no excusaría del cumplimiento de la ley positiva ni siquiera una gravísima incomodidad o el peligro mismo de la vida. Tal ocurriría cuando el quebranto de la ley positiva (v.gr., del ayuno) se nos exigiera por un tirano en señal de odio contra la religión o apostasía de la fe, o si nuestra conducta redundara, por el mal ejemplo, en perjuicio de toda la comunidad y aun en daño gravísimo de un solo individuo (v.gr., incitándole a la apostasía de la fe); porque en estos casos la ley positiva es inseparable de una ley natural o divina superior que sería quebrantada con su incumplimiento.

N. B.—El que no puede cumplir el todo, está obligado a una parte si la materia de la ley es *divisible;* pero no si es *indivisible.* Por ejemplo: el que no puede guardar el ayuno y la abstinencia, pero sí la abstinencia sola, está obligado a guardarla, porque es distinta y separable del ayuno. Pero el que hizo promesa de una piadosa peregrinación, si no puede hacer todo el camino, no está obligado a emprenderlo o realizarlo en parte.

119. Escolio. ¿Es lícito buscar causas eximentes o impedientes del cumplimiento de la ley, precisamente para substraerse a ella?

Los moralistas suelen atenerse a los siguientes principios:

1.° En general, es lícito substraerse a la obligación de la ley buscando una *causa que exima totalmente* de su cumplimiento; porque la ley no obliga a que permanezcamos súbditos de ella, sino únicamente a que la cumplamos mientras lo seamos.

La ley civil, sin embargo, no suele permitir que se pongan causas eximentes en algunos casos. Y así, v.gr., no permite la salida de la patria a los jóvenes próximos a la obligación del servicio militar.

2.° No es lícito poner *directamente* causas *impedientes* del cumplimiento de la ley; porque mientras uno está sujeto a la ley tiene obligación, como ya dijimos, de procurarse los medios para cumplirla. Y así sería ilícito en día de ayuno tomar *voluntariamente* y *sin justa causa* un trabajo fuerte que lo impidiera, sólo con el fin de no ayunar.

3.° Probablemente es lícito poner *indirectamente* causas impedientes *remotas* según las reglas del voluntario indirecto, o sea, cuando se busca *tan sólo* un buen fin y se permite el efecto malo sin intentarlo.

Y así, v.gr., es lícito emprender en sábado un largo viaje necesario o útil, aun previendo que al día siguiente no se podrá oír misa; pero no se podría emprenderlo el mismo domingo cuando ya urge la obligación de oírla (a no ser que se siguiera un *grave perjuicio,* en cuyo caso se podría invocar el principio de que las leyes *positivas* no obligan con *grave* incomodidad).

Nótese, finalmente, que las razones para poner estas causas impedientes indirectas han de ser tanto más graves cuanto más importante sea la ley cuyo cumplimiento impedirán y más próxima la obligación de cumplirla. Y para procurarse *frecuentemente* estas causas impedientes, se requieren razones mucho más graves que para un solo caso aislado o alguna que otra vez.

B) Los privilegios

120. 1. Noción. Se llama *privilegio* a una *ley privada que concede un especial favor contra o fuera del derecho común.* Lleva consigo la obligación, impuesta a los demás, de no perturbar el libre ejercicio de su privilegio a la persona o comunidad agraciada.

2. **División.** Es múltiple, según la razón a que se atienda. Y así:

a) Por parte del sujeto puede ser *personal, local o real,* según afecte directamente a una persona, a un lugar o a una cosa.

b) Por parte del objeto es favorable, cuando concede un favor a alguno sin perjudicar a nadie, y *odioso,* cuando resulta perjudicial a otros (v.gr., eximiéndole de un trabajo que tendrán que realizar los demás).

c) Por parte del motivo es *gracioso,* si concede una gracia por mera liberalidad del superior, y *remuneratorio,* si la concede como premio a los méritos contraídos.

d) Por parte del tiempo es *temporal* o *perpetuo,* según lo sea la gracia concedida.

e) Por parte del modo de la concesión puede ser *motu proprio,* por propia iniciativa del que la da, o *ad instantiam,* si se concede a petición del favorecido. Y también *oral* o *escrito,* según se conceda de viva voz o por letras auténticas.

f) Por razón de la extensión es *privado,* cuando se concede a una sola persona, y *común,* cuando se concede a toda una comunidad (v.gr., a una Orden religiosa, a los clérigos, etc.).

g) Por relación a otros privilegios se llama directo o *per se,* cuando se concede a alguien directamente y por sí mismo; e indirecto o *ad instar,* si se concede por comunicación del privilegio concedido ya a otros, ya sea en forma *igualmente principal* (o sea, independientemente del anterior privilegio concedido a los demás, que sirve únicamente de ejemplo, pero sin seguir sus vicisitudes), o en forma *accesoria* (es decir, por mera extensión del privilegio de los otros y siguiendo la suerte que corra el del primer privilegiado).

3. **Autor.** Sólo pueden conceder privilegios los que tengan potestad sobre la ley, o sea, el legislador mismo, su superior o suce-

sor y aquellos a quienes el derecho conceda facultad especial. Y así, sólo el Romano Pontífice puede conceder privilegios contra el derecho general de la Iglesia; el obispo, en las leyes diocesanas; el jefe del Estado, en las civiles, etc.

4. **Interpretación.** La interpretación del verdadero sentido y alcance de un privilegio ofrece a veces no pocas dificultades. En general hay que atender al significado propio de sus palabras. En caso de duda, los privilegios favorables pueden interpretarse ampliamente, y los odiosos deben serlo en forma restringida. Pero de suerte que aparezca siempre que los beneficiarios obtienen alguna ventaja de la concesión de esa gracia (cn.36 y 77).

5. **Cese.** De suyo, si otra cosa no consta, el privilegio ha de tenerse como perpetuo (cn.78). Pero puede cesar por los siguientes motivos:

1) *Por revocación* del que lo concedió, o de su sucesor, o de su superior.

2) *Por renuncia* aceptada por el superior competente. Pero téngase en cuenta lo siguiente:

a) Toda persona privada puede renunciar al privilegio concedido únicamente en favor suyo.

b) No pueden las personas privadas renunciar al privilegio concedido a alguna comunidad, dignidad o lugar.

c) Tampoco la misma comunidad o colectividad puede renunciar al privilegio que le ha sido dado en forma de ley, o si la renuncia ha de causar perjuicio a la Iglesia o a otros (cn.80).

3) *Por acabarse el derecho del otorgante,* si lo concedió con la cláusula «a nuestro beneplácito» u otra equivalente. Pero subsiste, si no puso cláusula alguna restrictiva, a no ser que lo revoque su legítimo sucesor o superior (cn.81).

4) *Por muerte del favorecido,* si se trataba de un privilegio *personal* (cn.78).

5) *Por destrucción total de la cosa o el lugar privilegiados.* Pero revive el privilegio si se restaura el local dentro de los cincuenta años (cn.78).

6) *Cuando resultase nocivo* o ilícito su uso, por haber cambiado las circunstancias o las cosas, a juicio del superior (cn.82).

7) *Por el transcurso del tiempo o del número de casos* para que fue concedido (cn.83).

NO CESAN por el simple no uso o por el uso contrario, a no ser que se trate de un privilegio gravoso para otros y, además, concurra legítima prescripción o tácita renuncia (cn.82).

C) La dispensa del superior

121. 1. Noción. La dispensa es la *relajación de la ley en un caso especial* (cn.85), de suerte que, en virtud de la voluntad posterior del legislador, desaparece la obligación para el dispensado.

2. División. La dispensa puede ser:

a) VÁLIDA O INVÁLIDA, según la conceda el superior competente dentro de sus legítimas atribuciones o no.

b) LÍCITA O ILÍCITA, si, supuesta la validez, se concede con causa justa y proporcionada o no.

c) EXPRESA, si el superior la da explícitamente de palabra o por gestos; TÁCITA, si va implícita en algún acto o manifestación del superior (v.gr., si el superior religioso manda atender a un visitante a la hora de un acto de comunidad obligatorio, dispensa tácitamente al religioso de acudir a ese acto); PRESUNTA, si el superior no la ha dado de hecho (v.gr., por estar ausente), pero se supone razonablemente que la daría si se le pidiese.

d) OBREPTICIA O SUBREPTICIA, según que en la demanda de la dispensa se afirma algo que es falso o se calla algo que se debería manifestar. Si la obrepción o subrepción afectan a algo *substancial,* la dispensa así obtenida es *inválida.*

3. Autor. La dispensa de una ley puede concederse por el autor de la misma ley, por su sucesor y por aquel a quien alguno de los mismos hubiera concedido la facultad de dispensar (cn.85). Pero en la siguiente forma:

1.° EL LEGISLADOR MISMO puede dispensar:

a) En sus propias leyes, ya que las puede imponer.
b) En las de sus predecesores, porque tiene igual autoridad.
c) En las de sus inferiores, pues le están sometidos.

2.° EL INFERIOR no puede dispensar en las leyes de su superior si no le autorizan para ello el mismo superior, el derecho o la legítima costumbre.

Teniendo en cuenta estos principios fundamentales, he aquí las atribuciones respectivas de los superiores eclesiásticos:

1) EL ROMANO PONTÍFICE puede dispensar a todos los fieles del mundo:

a) De cualquier ley eclesiástica (cf. D 1831).

b) Pero no de la ley divina *natural* o *positiva,* a no ser *impropia e indirectamente,* o sea, por cambio operado en la materia, en virtud del supremo dominio de Dios, y sólo en aquellos casos en que el derecho natural o divino positivo no es inmutable absolutamente por tener origen en el libre ejercicio de la actividad humana con relación a Dios y a los hombres, como ocurre, v.gr., con los votos,

el juramento promisorio, la profesión religiosa y el matrimonio rato o no consumado. La dispensa de estas cosas se compensa con el bien que se sigue de ella a las almas.

2) LOS ORDINARIOS, *sean o no obispos*[3], pueden dispensar *a sus propios súbditos:*

a) De sus propias leyes.

b) De las leyes eclesiásticas *dudosas* (aun irritantes e inhabilitantes) cuando se duda del *hecho*, con tal que la autoridad a la que esté reservada suela dispensar en ellas (cn.14).

c) De las demás leyes pontificias; pero sólo cuando se reúnan, *a la vez*, las tres condiciones siguientes: que sea difícil recurrir a la Santa Sede; que haya peligro de algún daño grave en la tardanza; que se trate de algo que la Santa Sede suele dispensar. Fuera de esto, no pueden dispensar sin autorización explícita o implícita, ni aun en un caso determinado, de ninguna ley pontificia general o particular, aunque hubiese sido dada para su propio territorio (cn.87).

3) LOS PÁRROCOS no pueden dispensar de ninguna ley, ni general ni particular, a no ser que se les conceda expresamente esa facultad (cn.89), como se la concede el derecho con relación al *ayuno* y la *abstinencia* y la observancia de las *fiestas*, pero sólo en casos particulares (v.gr., mientras duren las lluvias o tal enfermedad, etc.) y con justa causa (cn.1245).

4) LOS CONFESORES tienen ciertas facultades especiales de las que hablaremos en sus lugares correspondientes.

5) El que tiene facultad para dispensar puede dispensarse a sí mismo (cn.91).

4. **Causas.** Hay que distinguir entre la *validez* y la *licitud* de la dispensa:

a) PARA LA VALIDEZ, el superior no necesita causa alguna si se trata de su propia ley o la de un inferior, porque quien puede atar puede también desatar. Pero el inferior no puede dispensar *válidamente* de una ley del superior a no ser con causa justa y razonable. En caso de duda sobre la suficiencia de la causa, es lícito pedir la dispensa, la cual puede lícita y válidamente concederse (cn.90).

b) PARA LA LICITUD siempre se requiere causa, al menos probablemente suficiente. Y ello bajo *pecado mortal*, si dispensa un delega-

[3] En Derecho canónico se entiende por ordinarios, si no se hace excepción expresa de alguno, además del Romano Pontífice, el obispo residencial para su territorio, el abad o prelado *nullius* y sus vicarios generales, el administrador, vicario y prefecto apostólico, y también los que, a falta de éstos, les suceden entretanto en el gobierno, según el Derecho o las Constituciones. Y, además, en las religiones clericales exentas, los superiores *mayores* (general y provincial) respecto de sus súbditos.

Con el nombre de *ordinario del lugar* se entienden todos los anteriores, excepto los superiores religiosos (cn.134).

do en cosa grave, y bajo *pecado venial*, si lo hace el propio legislador, pues tiene obligación de proceder como dispensador fiel.

Entre las causas *suficientes* para la dispensa, unas son *internas* (v.gr., una gran dificultad para observar la ley por especiales circunstancias, enfermedad, etc.); otras, *externas* (el bien común, v.gr., en tiempo de la recolección de las cosechas); otras, *motivas o canónicas*, que por sí solas bastan para que se conceda la dispensa; otras, finalmente, *impulsivas*, que por sí solas no bastarían, pero refuerzan las otras motivas.

El error o engaño del superior por haber alegado razones falsas (obrepción) o haber ocultado parte de la verdad (subrepción) invalidaría la dispensa si fuese ese error la razón *única* de la concesión o afectase a algo *substancial;* pero no afectaría a la validez (aunque sí fácilmente a la licitud por parte del que la recibe) si se tratare de cosas puramente accidentales y no fuese ésa la causa única de concederse la dispensa, sino que hubiese, por lo menos, *una* verdadera entre las *motivas* (cn.63).

5. **Cese.** La dispensa puede afectar a una cosa que se extingue para siempre una vez dispensada (v.gr., de un impedimento para el matrimonio) o algo que se prolonga por mucho tiempo (v.gr., de no ayunar mientras dure tal enfermedad crónica). Estas últimas pueden cesar de los siguientes modos:

1) Por parte del que dispensa: *a)* por legítima revocación, expresa y manifestada convenientemente al súbdito o los súbditos; *b)* por muerte (física o moral) si la dispensa se dio con la cláusula «mientras fuese de nuestra voluntad» u otra equivalente (cn.81).

2) Por parte del dispensado, por renuncia legítima aceptada por el superior; no basta el simple no uso o el uso contrario, a no ser que cause gravamen a otros (cn.79 y 82).

3) Por parte de la causa final única, cuando cesa totalmente ésta (v.gr., cuando se recupera totalmente la salud, cuya pérdida motivó la dispensa).

CAPITULO II

Las leyes en especial

Según el esquema que dimos más arriba, la ley se divide principalmente en divina y humana. La divina se subdivide en *eterna, natural* y *positiva*, según se la considere tal como existe en la mente divina desde la eternidad, o en cuanto conocida por la razón natural, o a través de la divina revelación.

A su vez, la ley humana es doble: *eclesiástica* y *civil*.

Vamos a examinar, una por una, estas cinco clases de leyes.

ARTICULO I

La ley eterna

122. 1. **Noción.** Dos son las definiciones principales que se han dado de la ley eterna:

a) San Agustín la define: *Es la razón y voluntad divina que manda observar y prohíbe alterar el orden natural*[4].

b) Santo Tomás dice: Es el plan de la divina sabiduría por el que dirige todas las acciones y movimientos de las criaturas en orden al bien común de todo el universo[5].

Al explicar su propio pensamiento, el Doctor Angélico dice que, así como en la mente del artista preexiste el plan que llevará después a la práctica en su obra de arte, así en el entendimiento divino preexiste desde toda la eternidad el plan por el que dirigirá todas las acciones y movimientos de sus criaturas al fin del universo; y ese plan es, cabalmente, la ley eterna.

La ley eterna se distingue de las *ideas divinas*, que son el *ejemplar* eterno de las cosas creadas. Y se distingue de la divina *providencia*, en cuanto que ésta tiene por objeto el gobierno de las criaturas en *particular* (conduciéndolas a su último fin), mientras que la ley eterna mira al *conjunto universal* de la creación. La providencia es la ejecución de la ley eterna en cada una de las criaturas.

123. 2. **Existencia.** Es evidente que existe la ley eterna y que es una verdadera ley en el sentido *propio* de la palabra, ya que le conviene perfectísimamente y en grado superlativo la definición misma de la ley.

Es, en efecto, *la ordenación de la razón divina, dirigida al bien común del universo, promulgada por el mismo Dios, a quien compete el cuidado y gobierno de todo el mundo.* La ley eterna es, pues, el *supremo analogado* en la escala de la ley.

No vale objetar que, donde no hay súbditos eternos, no puede haber ley eterna. Porque esos súbditos existían en la mente divina desde toda la eternidad. Para Dios no hay pasado ni futuro, sino un presente siempre actual. Dios tenía presentes a todas sus futuras criaturas en su mente divina y desde toda la eternidad determinó por la ley eterna las obligaciones a que tendrían que someterse. La promulgación *activa* (que es la promulgación propiamente tal, como acto del legislador) se verificó eternamente en la mente divina; la *pa-*

[4] *Contra Faustum* 22,27: ML 42,418.
[5] Cf. I-II,93,1.

siva (o mera divulgación entre los súbditos) no se realizó sino cuando aparecieron de hecho las criaturas

124. 3. Propiedades. Las principales propiedades que acompañan a la ley eterna son las siguientes:

1.° ES INMUTABLE EN SÍ MISMA. La ley eterna es en sí misma absolutamente inmutable, porque se identifica con el entendimiento y la voluntad de Dios, en los que no cabe el error o la mutabilidad del propósito.

Sin embargo, como explica Santo Tomás[6], aunque la ley eterna sea inmutable en sí misma, su conocimiento es mudable en nosotros, porque no la conocemos totalmente y en sí misma como Dios y los bienaventurados, sino por cierta irradiación, mayor o menor, en las cosas creadas. Todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la verdad divina y, por lo mismo, de la ley eterna. Pero, aunque todos los hombres conocen la ley eterna (al menos en los principios comunes de la ley natural), su conocimiento puede ser mayor o menor, según lo sea el conocimiento de las demás leyes en las que se refleja la ley eterna.

2.° ES LA REGLA SUPREMA DE TODA MORALIDAD, señalando a todas las demás leyes las acciones buenas y malas y el fundamento de toda obligación moral. En este sentido es el fundamento de todas las demás leyes, que en tanto serán leyes en cuanto reflejen con fidelidad la ley eterna.

3.° LAS DEMÁS LEYES DERIVAN DE ELLA. No sólo como causa *ejemplar*, en cuanto que ninguna ley puede ser justa ni racional si no es conforme a la ley eterna; sino también como causa *eficiente*, ya que toda potestad legislativa capaz de imponer obligación procede de la ley eterna, es decir, de Dios, señalando el recto orden por el cual los súbditos deben obedecer a su legítimo superior cuando ordena lo que es recto y justo.

Esto mismo puede contemplarse desde otro ángulo de visión. En una ciudad bien gobernada, la razón de gobierno se deriva del primer gobernante al segundo y de éste al tercero; lo mismo que, en el arte, las normas de la fabricación se derivan del arquitecto a los artífices inferiores. Ahora bien: la ley eterna es la razón de gobierno del primero y supremo gobernante; luego todas las demás leyes derivan forzosamente de ella, so pena de no ser leyes.

Todo esto lo expresa admirablemente el conocido texto del libro de los Proverbios: «Por mí reinan los reyes, y los jueces administran la justicia. Por mí mandan los príncipes y gobiernan los soberanos de la tierra» (Prov 8,15-16). El mismo Cristo dijo a Pilato que no tendría potestad alguna sobre El si no le hubiera sido dada desde arriba (Jn 19,11); y San Pablo añade que «toda potestad viene de Dios» (Rom 13,1).

[6] *Cf.* I-II,93,2.

4.° TODAS LAS COSAS ESTÁN SUJETAS A ELLA. Las criaturas *irracionales* se someten a ella de una manera puramente *natural o instintiva*, en cuanto que están determinadas por la misma naturaleza a obrar según la ley eterna, que es la suprema razón gobernadora del mundo.

Las criaturas *racionales*, en cambio, deben someterse a ella por el conocimiento y la obediencia voluntarias. Pero si, abusando del privilegio de su libertad, tratan de sacudir el yugo de la ley eterna, no escapan por eso a su imperio inexorable, porque, al apartarse por el pecado de uno de sus preceptos directivos, caen bajo el dominio de otro precepto vindicativo que ordena aplicar al culpable la pena correspondiente en este mundo o en el otro. Imposible escaparse del perfecto control y dominio de la ley eterna.

ARTICULO II

La ley natural

Los principios que acabamos de recordar sobre la ley eterna nos llevan de la mano al estudio de la ley natural.

125. 1. Noción. La ley natural, según Santo Tomás, no es otra cosa que *la participación de la ley eterna en la criatura racional*. Es la misma ley eterna promulgada en el hombre por medio de la razón natural.

Dios, en efecto, conoce y ordena desde toda la eternidad lo que es conveniente y proporcionado a la naturaleza racional; y esa ordenación existente en la mente divina se llama o constituye la *ley eterna*. Al crear al hombre, Dios le intimó en su propia naturaleza esta ordenación concebida eternamente; por lo que, por el mero hecho de nacer, todo hombre es súbdito de esta ley. Esta participación de la ley eterna, o del orden moral constituido por Dios, es la ley natural *objetivamente* considerada. Cuando el hombre alcanza el uso de razón, conoce, al menos, los primeros principios de la ley natural (v.gr., «hay que hacer el bien y evitar el mal») como algo que tiene *obligación de cumplir*, y esta participación de la ley eterna es la ley natural *subjetivamente* considerada.

La ley natural se llama así por un doble capítulo:

a) Porque no abarca sino los preceptos que se deducen de la *misma naturaleza del hombre*. Por eso obliga a todos los hombres del mundo sin excepción, y obligaría de igual modo si el hombre no hubiera sido elevado por Dios al orden y fin sobrenatural.

b) Porque puede conocerse *con las solas luces de la razón natural*, sin necesidad de la fe divina o del magisterio humano.

126. 2. Existencia. Negada por ateos, materialistas, panteístas, etc., la existencia de la ley natural, es, sin embar-

go, una verdad inconcusa que puede probarse hasta la evidencia. He aquí los principales argumentos:

a) La Sagrada Escritura lo afirma terminantemente:

«En verdad, cuando los gentiles, *guiados por la razón natural,* sin ley cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, *son para sí mismos Ley.* Y con esto muestran que los preceptos de la Ley *están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia,* y las sentencias con que entre sí unos y otros se acusan o se excusan. Así se verá el día en que Dios por Jesucristo, según mi evangelio, juzgará las acciones secretas de los hombres» (Rom 2,14-16).

b) El testimonio de la propia conciencia dicta a todos los hombres del mundo, de una manera clarísima e irresistible, que hay que obrar el bien y evitar el mal; que hay acciones que son malas de suyo (v.gr., matar al inocente) y otras que son buenas aunque no las ordene ninguna ley humana (v.gr., honrar a los padres). Por eso, cuando se quebrantan esos preceptos clarísimos de la ley natural, el hombre siente remordimiento y vergüenza; y, por el contrario, su fiel cumplimiento le llena de tranquilidad y de paz. Todo esto prueba con toda claridad y certeza la existencia de la ley natural impresa por Dios en el fondo de todos los corazones.

c) El consentimiento universal de todos los pueblos. Con la historia y la etnografía en la mano se puede demostrar que todos los pueblos del mundo, incluso los más salvajes y bárbaros, están de acuerdo en ciertos principios universalísimos de moral (v.gr., honrar a los padres, no matar, rendir culto a la divinidad, etc.), aunque incurran en mil aberraciones en otros puntos de moralidad menos clara. Y esos principios no obedecen a disposiciones positivas del rey o jefe de la tribu, que pudieran ser alteradas a su capricho, sino al grito íntimo de la propia conciencia, que comprende sin esfuerzo que no cabe en ellos excepción o dispensabilidad alguna. He ahí la ley natural, reconocida clarísimamente por todos los pueblos del mundo.

127. 3. **Sujeto.** Por lo dicho, ya se comprende que es sujeto de la ley natural toda criatura humana, en todos los tiempos y lugares. Incluso los niños y los privados del uso de la razón, que pecan *materialmente* cuando realizan actos contrarios a la ley natural (v.gr., actos impúdicos, blasfemar, etcétera), aunque no cometan pecado *formal* por falta de conocimiento. Por eso no es lícito inducirles a realizar alguno de esos actos contrarios a la ley natural, pues es obligatorio evitar incluso el pecado *material;* y el que les indujera a ello, pecaría formalmente.

128. 4. **Objeto.** Bajo el ámbito y esfera de la ley natural cae *todo aquello que es necesario para conservar el orden natu-*

ral de las cosas establecido por el Creador y conocido por la razón natural del hombre independientemente de toda ley positiva. Se refiere a aquellas normas de moralidad tan claras y elementales que todo hombre puede conocer con las solas luces de su razón natural.

Sin embargo, a pesar de su simplicidad, se distinguen en la ley natural tres grados o categorías de preceptos:

a) LOS PRECEPTOS PRIMARIOS Y UNIVERSALÍSIMOS, cuya ignorancia es imposible a cualquier hombre con uso de razón. Santo Tomás los reduce a este solo principio clarísimo: «Hay que hacer el bien y evitar el mal»[7]. Otros añaden: «Lo que no quieras para ti no lo quieras para nadie»; «Da a cada uno lo suyo»; «Vive conforme al dictamen de la recta razón»; «No hagas nada contra tu conciencia», etc. Pero en el fondo se reducen todos al principio universalísimo señalado por Santo Tomás.

b) LOS PRINCIPIOS SECUNDARIOS o conclusiones próximas que fluyen claramente de los preceptos primarios y pueden ser conocidos por cualquier hombre casi sin ningún esfuerzo o raciocinio. A esta categoría pertenecen todos los preceptos del *decálogo*[8]. Cabe en torno a ellos una ignorancia inculpable *durante algún tiempo*, pero no durante una vida normal entera.

c) LAS CONCLUSIONES REMOTAS, que se deducen por raciocinio más complicado de los preceptos primarios y secundarios (v.gr., la indisolubilidad del matrimonio, la ilicitud de la venganza privada, etcétera). Sobre todo en gente ruda e incivil cabe la ignorancia inculpable y por largo tiempo de estas conclusiones remotas.

129. 5. Propiedades. Las principales son tres: *universalidad, inmutabilidad* e *indispensabilidad.*

1) UNIVERSALIDAD, o sea, que obliga a todos los hombres del mundo, sin ninguna excepción. Incluso a los niños y locos, aunque no puedan quebrantarla formalmente, como ya hemos dicho.

2) INMUTABILIDAD INTRÍNSECA, o sea, que nada absolutamente puede cambiarse en ella, al menos por substracción; aunque puede completársela por *adición,* sacando nuevas deducciones en ella implícitamente contenidas para que vengan más fácilmente en conocimiento de todos. En este sentido puede decirse impropiamente que la ley natural *aumenta*: en cuanto que se la va conociendo cada vez mejor, aunque sin añadirle propiamente nada que no estuviera ya encerrado en ella de una manera virtual.

Pero de ningún modo se le puede *substraer* ningún precepto, ya que se funda en la misma naturaleza humana y en el mismo orden

[7] Cf. I-II,94,2.
[8] El tercer precepto del decálogo pertenece a la ley en cuanto preceptúa el culto externo de Dios, pero no en cuanto a la determinación del día (sábado o domingo) en que haya de hacerse.

moral, que no admiten variaciones en sí mismos a través del tiempo o del espacio. No puede cesar nunca, porque no ha sido dada por cierto tiempo, sino para siempre; ni puede hacerse injusta para nadie, porque nada prescribe que no sea esencialmente bueno para todos, ni nada prohibe que no sea esencialmente malo.

Lo que sí puede ocurrir es el *conflicto o colisión entre dos leyes naturales en un determinado caso*. Por ejemplo: la ley natural ordena dar a cada uno lo suyo, de donde se deduce en seguida que hay que devolver a su dueño en el tiempo convenido un objeto prestado. Pero, si ese objeto es una pistola y su dueño la reclama en un momento de ofuscación para suicidarse o cometer un crimen, nos sale al paso otro precepto más grave de la ley natural (el amor al prójimo), que nos impide cumplir el otro deber natural de devolverle lo que es suyo. En estos casos, el precepto menor se *suspende* en beneficio del mayor, hasta que el conflicto entre los dos desaparezca.

Nótese bien que, en realidad, no se *quebranta* en estos casos el precepto menor, sino que tan sólo se *suspende* su cumplimiento actual, quedando en pie la obligación de cumplirlo cuando se pueda. pero de ningún modo sería lícito quebrantar un precepto menor de la ley natural para cumplir otro mayor (v.gr., decir una pequeña mentira para salvar a un inocente). Una cosa es *suspender* el cumplimiento de un precepto, y otra muy distinta *quebrantarlo directamente*. Lo primero puede hacerse en determinadas circunstancias; lo segundo, jamás.

3) Indispensabilidad. La inmutabilidad *intrínseca de la ley natural lleva inevitablemente a su inmutabilidad extrínseca*, o sea, a su absoluta indispensabilidad. Nadie, ni siquiera el mismo Dios, puede propiamente dispensar de la ley natural, ya que es un reflejo de la ley eterna y se funda en la misma naturaleza de las cosas tal como las conoce el entendimiento divino, en el que no cabe error ni contradicción.

Algunos hechos bíblicos que se citan como si Dios hubiera dispensado en ellos la ley natural se explican perfectamente sin necesidad de admitir la menor dispensa de la misma. Y así, cuando Dios mandó a Abrahán sacrificar a su hijo Isaac, no le dispensó del quinto mandamiento del decálogo, que prohibe matar al inocente (ley natural), sino que, en virtud de su supremo dominio sobre la vida de los hombres, determinó enviar la muerte a Isaac a través de su padre Abrahán, como hubiera podido enviársela a través de un rayo. Cuando autorizó a los israelitas a repartirse los despojos tomados a los egipcios, no dispensó la prohibición natural del robo, sino que, como dueño absoluto de vidas y haciendas, determinó la manera de administrar estas últimas en aquel caso concreto. Y cuando permitió la poligamia en el Antiguo Testamento fue porque, en realidad, no atenta contra el fin primario del matrimonio (que es de estricta ley natural) y había razones suficientes para suspender en aquellas circunstancias la obligatoriedad de sus fines secundarios.

Con lo dicho, ya se comprende que no cabe en la ley natural la

epiqueya, que es, como ya vimos, la benigna interpretación de la mente del legislador en los casos no previstos por la ley. La ley natural, como dada por el supremo y sapientísimo legislador, no falla nunca ni deja ningún cabo por atar. Nunca puede ser nocivo lo que manda, ni bueno lo que prohíbe. De donde la *epiqueya* es en ella del todo imposible y absurda.

130. 6. Ignorancia de la ley natural. Aunque ya hemos aludido a ella al hablar del objeto de la ley natural, vamos a precisar un poco más.

1.° CON RELACIÓN AL PRECEPTO UNIVERSALÍSIMO de la ley natural («Hay que hacer el bien y evitar el mal») es imposible la ignorancia en ningún hombre dotado de sindéresis o simple uso de razón. Podrá equivocarse en apreciar qué es lo bueno y lo malo; pero no puede menos de saber que lo bueno (sea lo que fuere) hay que hacerlo, y lo malo hay que evitarlo. No cabe ignorancia en cosa tan elemental y clarísima.

Este primer principio obliga en conciencia a todos los hombres del mundo sin excepción. De donde hay que concluir que, si un niño o un salvaje realiza voluntariamente una acción creyendo, aunque sea erróneamente, que es una cosa naturalmente *mala*, comete un verdadero pecado y se hace responsable ante Dios.

2.° CON RELACIÓN A LOS PRINCIPIOS SECUNDARIOS O CONCLUSIONES PRÓXIMAS que constituyen en gran parte los preceptos del *decálogo*, cabe una ignorancia parcial e incompleta, al menos durante algún tiempo. Porque, aunque se trata de principios o conclusiones que se deducen fácilmente con el simple raciocinio natural, puede ocurrir —sobre todo tratándose de gente ruda y analfabeta— que, por ignorancia, ambiente social que se respira, prejuicios *a priori*, etc., etc., se desconozcan algunas consecuencias inmediatas de los primeros principios de la ley natural, tales como la malicia de los actos meramente internos, de la mentira oficiosa para evitar algún disgusto, del perjurio para salvar la vida o la fama, del hurto en necesidad común, del aborto para salvar a la madre, de la polución en los adolescentes, del onanismo conyugal por indicación médica o económica, etcétera. Sin embargo, este estado de cosas no puede prolongarse mucho tiempo sin que el hombre comience a sospechar de la malicia de esos actos o sin que se entere por el trato social con los demás.

3.° CON RELACIÓN A LAS CONCLUSIONES REMOTAS que se deducen únicamente a través de un raciocinio lento y difícil (v.gr., la indisolubilidad del matrimonio) cabe muy bien la ignorancia invencible y por largo tiempo, sobre todo entre gente inculta e incivil. Más aún: incluso entre moralistas eminentes caben opiniones contrarias en torno a estas conclusiones remotas de la ley natural. Y así, por ejemplo, Santo Tomás afirma que el juez debe condenar al reo si *iuxta allegata et probata* aparece culpable del delito que se le imputa, aunque sepa como persona particular que el reo es inocente; mien-

tras que San Buenaventura cree que, en este caso, debería absolverle. Todavía hoy discuten los teólogos sobre la verdadera solución de este caso, si bien la inmensa mayoría se inclinan por la opinión de Santo Tomás.

N. B.—La transgresión *por ignorancia inculpable* de algún precepto de la ley natural constituye un pecado *material*, pero no *formal*. Lo contrario afirman Lutero, Calvino, Bayo y los jansenistas; pero su doctrina ha sido condenada por la Iglesia (D 1292)

ARTICULO III

La ley divina positiva

Supuesta la elevación del hombre al orden sobrenatural de la gracia y la gloria, necesita ser orientado por Dios hacia ese sublime fin con preceptos y normas que aclaren y completen los de la simple ley natural con nuevos elementos proporcionados a la grandeza y trascendencia de aquel fin. Tal es el sentido de la ley divina *positiva*, cuyo conocimiento llega al hombre por la divina revelación.

131. 1. Noción. Se entiende por ley divina positiva la *que procede de la libre e inmediata determinación de Dios, comunicada y promulgada al hombre por la divina revelación en orden al fin sobrenatural.*

Su conveniencia, utilidad y necesidad (moral) es manifiesta, por dos capítulos principales: *a)* porque la ley natural se oscurece con frecuencia entre los hombres por sus malas pasiones, costumbres viciosas y ejemplos depravados, como aparece claro en la historia del mundo; y *b)* porque el género humano está destinado a un fin sobrenatural y debe dirigirse a él por el cumplimiento, no sólo de los preceptos de la ley natural, sino también de los de la ley divino-positiva bajo el influjo de la divina gracia; si bien Dios puede suplir con su gracia el desconocimiento involuntario de su ley positiva en un alma sincera y de buena voluntad que hace lo que puede para salvarse (v.gr., en un salvaje que, bajo el influjo de la gracia actual, cumple de buena fe la simple ley natural, única que conoce).

132. 2. División. En la ley divina positiva pueden distinguirse dos etapas principales: la Antigua y la Nueva.

1.° La Ley Antigua, a su vez, abarca dos períodos principales:

a) La época primitiva, que se extiende desde la creación del hombre hasta la promulgación del decálogo. Contenía algunos preceptos rudimentarios, tales como santificar el día de sábado (Gén

2,3), ofrecer ciertos sacrificios (Gén 4,2-5), unidad e indisolubilidad del matrimonio (Gén 2,24; cf. Mt 19,8), la circuncisión (Gén 17,10), etcétera. Este estado de cosas estuvo vigente entre los israelitas hasta la promulgación de la ley divina por Moisés.

b) LA ÉPOCA MOSAICA, o de la Antigua Alianza, que Dios promulgó por ministerio de Moisés y de los profetas posteriores hasta llegar a Cristo. Su resumen y compendio más perfecto se encuentra en el *decálogo*, escrito en las tablas de la ley entregadas por Dios a Moisés en el monte Sinaí (Ex 20,1-17).

Los preceptos del decálogo obligaban y obligan a todos los hombres sin excepción —al menos en la forma en que se los dicte su recta conciencia—, porque se trata de los grandes principios de la ley natural, que en una forma o en otra todos llevamos impresos en el fondo de los corazones. Los otros preceptos judiciales y ceremoniales obligaban tan sólo al pueblo judío y fueron abrogados definitivamente por Cristo, de tal suerte que su observancia sería hoy inmoral y pecaminosa, por cuanto derogaría la fe en Cristo como legítimo Mesías y Redentor de la humanidad.

2.° LA NUEVA LEY. Es la promulgada por Cristo y sus apóstoles para el bien sobrenatural de todo el género humano. Se halla contenida en la Sagrada Escritura (Nuevo Testamento) y en la Tradición cristiana bajo la custodia y control del magisterio infalible de la Iglesia católica. Sus principales propiedades son:

a) UNIVERSALIDAD, según el mandato expreso de Jesucristo al ordenar a sus apóstoles extenderla por todo el mundo (Mt 28,19-20). La razón es por la necesidad absoluta de pertenecer a la Iglesia católica —al menos con el deseo implícito de la misma— para obtener la salvación eterna [9].

b) INMUTABILIDAD substancial hasta el fin de los siglos. A la Iglesia católica le confió Cristo la guarda y custodia de sus divinos preceptos, pero no la facultad de modificarlos sustancialmente.

c) OBLIGATORIEDAD. Los preceptos de la ley cristiana obligan, de suyo, a todos los hombres del mundo, ya que por todos murió Cristo y para todos promulgó su divina ley evangélica. Sin embargo, la mayor parte de sus preceptos no obligan *inmediatamente* a cada uno de los hombres, sino *mediatamente*, o sea, a través del precepto de la fe y del bautismo, que afectan de suyo a todos los hombres del mundo según las palabras de Cristo: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio *a toda criatura*. El que creyere y *fuere bautizado*, se salvará; más *el que no creyere, se condenará*» (Mc 16,15-16). Nadie está obligado a cumplir una ley antes de conocerla.

[9] Cf. CONCILIO VATICANO II, constitución dogmática *Lumen gentium* n.14-16.

133. 3. Excelencia de la Ley evangélica. La Ley evangélica, promulgada por Cristo y sus apóstoles, excede con mucho en sublimidad y grandeza a la de la Antigua Alianza. He aquí sus principales ventajas:

a) ES MÁS ESPIRITUAL. En la Antigua Ley se prometían a los que la cumplieran cosas de tipo material y temporal: riquezas, larga vida, numerosa descendencia, etc.; y a los prevaricadores se les amenazaba con la pobreza, el oprobio, la muerte, etc. En la Nueva Ley se prometen premios espirituales y eternos y se amenaza a los transgresores con las penas del infierno: «No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la gehenna» (Mt 10,28). Las bienaventuranzas evangélicas en torno a los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los que padecen persecución, etcétera, son de incomparable elevación y grandeza.

b) EXIGE, SOBRE TODO, EL CULTO INTERNO, o sea, la entrega del corazón a Dios (Jn 4,23), sin desdeñar por eso el culto externo, que admite también como expresión y manifestación pública del interno (Mt 6,1). Los cultivadores de la Ley Antigua, en cambio, se gloriaban de practicar ceremonias y exterioridades, sin preocuparse de la pureza del corazón, como les echó en cara nuestro Señor Jesucristo (Mt 23,27-28).

c) ES LA LEY DEL AMOR, QUE ES EL VÍNCULO DE LA PERFECCIÓN. La Antigua Ley insistía sobre todo en el *temor*, para doblegar a aquel pueblo de dura cerviz. Su Dios era el Dios de los ejércitos, el omnipotente, el juez de vivos y muertos. En la Ley evangélica se le da el dulce nombre de *Padre* (Rom 8,15), se resume toda la Ley y los Profetas en el precepto de la caridad (Mt 22,37.40) y se nos da un mandamiento *nuevo*, propio y exclusivo de Cristo, en la forma perfectísima con que se nos intima: que nos amemos los unos a los otros como Cristo nos amó (Jn 13,34).

134. 4. Los preceptos de la Nueva Ley. Pueden agruparse en tres clases principales:

a) PARA LA SANTIFICACIÓN PROPIA se nos ponen delante los ejemplos de Jesucristo y sus virtudes divinas, invitándonos a seguirle: «Cristo padeció por vosotros y os dejó ejemplo para que sigáis sus pasos» (1 Pe 2,21). Y el mismo Cristo dice: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz, y sígame» (Mt 16,24). Y también: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11,29).

b) PARA LA VIDA FAMILIAR Y SOCIAL se manda a los hijos obedecer a los padres, que están en lugar de Dios (Ef 6,1-3); los siervos deben obedecer a sus amos, y éstos deben tratarlos benignamente, como a hermanos muy queridos (ibid.,5-9; cf. Flm 16). Hay que obedecer a las legítimas autoridades, pues todo poder viene de Dios,

y quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios (Rom 13,1-1).

c) PARA EL CULTO DIVINO se nos prescribe, principalmente, el santo sacrificio de la misa (Lc 22,19) y la digna recepción de los sacramentos; principalmente del bautismo (Mt 28,19), que es indispensable para alcanzar la vida eterna (Jn 3,5), y la Eucaristía, prenda y anticipo de la misma (Jn 6,51-58).

135. 5. Dispensa de la ley divina positiva. Sin duda alguna, Cristo pudo, si quiso, autorizar a la Iglesia para dispensar de la ley divina *positiva;* porque el legislador puede dispensar de su propia ley, ya sea por sí mismo, ya por un delegado suyo expresamente autorizado. La cuestión está en saber si concedió efectivamente al Sumo Pontífice la facultad de dispensar en la ley divina positiva. Aunque es cuestión vivamente discutida entre los teólogos antiguos y modernos, se puede llegar con toda seguridad y certeza a las siguientes conclusiones:

1.ª El Sumo Pontífice puede ciertamente *declarar e interpretar la ley divina* en virtud de su supremo magisterio, que le permite incluso declarar infaliblemente las verdades relativas a la fe.

2.ª El Papa no puede dispensar *en la ley divina absoluta,* o sea, en aquellas cosas que Cristo dejó definitivamente establecidas en su Iglesia de manera irreformable, v.gr., acerca de la esencia de los sacramentos y de su número septenario.

3.ª El Papa puede ciertamente dispensar —y dispensa de hecho— *en la ley divina que se funda en algún acto humano libremente realizado.* Por ejemplo: la ley divina de la indisolubilidad del matrimonio arranca del acto voluntario de los contrayentes al realizar el contrato; pero, como este contrato no se consuma irrevocablemente sino por el acto matrimonial, síguese que el matrimonio *rato* (o sea, el no consumado todavía por la unión carnal) puede ser dispensado por el Romano Pontífice con justa causa. Dígase lo mismo acerca de los *votos, juramentos promisorios,* etc., que, teniendo su origen en un acto humano libre, puede la Iglesia dispensarlos con justa y grave causa.

136. Escolio: Los consejos evangélicos. Además de los preceptos obligatorios, se nos inculcan en el Evangelio ciertas obras de supererogación que ayudan eficazmente a conseguir la plena perfección cristiana. Son los llamados *consejos evangélicos,* entre los que destacan principalmente tres: el de perfecta y voluntaria *pobreza* (Mt 19,21), el de perfecta *castidad* (Mt 19,12; 1 Cor 7,25) y el de perfecta *obediencia* (Mt 16,24; Flp 2,8).

Aunque la perfección cristiana consiste propiamente en la perfección de la caridad —y no en la práctica *efectiva* de estos consejos—, sin embargo, los consejos ayudan mucho a alcanzar la perfección del amor, desligando al hombre de los cuidados temporales

(pobreza), de sus propias pasiones (castidad) y de su propia voluntad (obediencia); con lo que puede más fácilmente remontarse hasta la cumbre de la perfección. Por lo cual la práctica *afectiva* de los consejos, o sea, el *espíritu* de los mismos, obliga a todos los cristianos sin excepción, ya que todos ellos están obligados a aspirar y tender a la perfección de la caridad [10].

ARTICULO IV

La ley eclesiástica

El tratado de la ley eclesiástica suele ser muy extenso en los textos escolásticos y en las clases dedicadas a los clérigos, ya que está íntimamente relacionado con el Derecho canónico, de amplitud vastísima. Aquí vamos a dar tan sólo las nociones generales que interesan más de cerca a los católicos seglares.

137. 1. Noción. Se entiende por ley eclesiástica *la que proviene de la legítima autoridad de la Iglesia en orden a la santificación y gobierno de los fieles.*

Desde la más remota antigüedad (aparece ya la terminología en el concilio de Elvira, hacia el año 300 de nuestra era; cf. D 52), las leyes de la Iglesia recibieron el nombre de *canónicas,* porque se llamaban *cánones* a los artículos que la Iglesia oponía a los herejes, condenando sus doctrinas o exponiendo la suya propia.

138. 2. Autor. Como ya dijimos al hablar del autor de la ley en general, gozan en la Iglesia de potestad legislativa:

a) El Papa (y el concilio general con él), para toda la Iglesia.
b) El concilio particular, para su nación o provincia.
c) Los obispos, para sus diócesis.
d) El capítulo general de una Orden religiosa clerical exenta, para sus propios miembros, a tenor del Derecho y de las propias Constituciones.

El conjunto oficial más importante de las leyes de la Iglesia lo constituye el *Código de Derecho canónico,* solemnemente promulgado por el papa Juan Pablo II el 25 de enero de 1983 en la bula *Sacrae disciplinae leges* y que entró en vigor el

[10] Cf. Concilio Vaticano II, constitución dogmática *Lumen gentium* c.5; y nuestra *Teología de la perfección cristiana* (BAC) n.110-118 (148-156 desde la 5.ª ed.), donde hemos desarrollado ampliamente estas ideas.

día 27 de noviembre del mismo año, primer domingo de Adviento.

139. 3. **Objeto.** Puede ser objeto de una ley eclesiástica todo aquello que sea útil o conveniente para el bien espiritual de los fieles.

Según San Isidoro —magistralmente comentado por Santo Tomás (I-II, 95,3)—, toda ley humana ha de reunir necesariamente las siguientes condiciones: que sea conforme a la religión, que fomente la disciplina y que aproveche a la salvación. A estas cualidades fundamentales se reducen todas las demás que señala San Isidoro, a saber: que sea honesta, justa, posible según la naturaleza, según la costumbre de la patria; conveniente al lugar y al tiempo, necesaria, útil, clara y manifiesta (para no servir de tropiezo con sus oscuridades), ordenada al bien común y no a la privada utilidad.

Ofrecen una especial dificultad, sobre si pueden ser objeto de la ley, los actos meramente *internos* y los *heroicos*. Véase lo que dijimos más arriba (cf. n.110).

140. 4. **Sujeto.** He aquí lo que dispone el Código canónico:

1.° «**Las leyes** meramente eclesiásticas obligan a los bautizados en la Iglesia católica y a quienes han sido recibidos en ella, siempre que tengan uso de razón suficiente y, si el derecho no dispone expresamente otra cosa, hayan cumplido siete años»[11] (cn.11).

2.° «**Las leyes universales** obligan en todo el mundo a todos aquellos para quienes han sido dadas» (cn.12, 1.°).

«Quedan eximidos de las leyes universales que no están vigentes en un determinado territorio todos aquellos que de hecho se encuentran en ese territorio» (cn.12, 2.°).

«**Las leyes promulgadas** para un territorio peculiar obligan, sin perjuicio de lo que se prescribe en el cn.13, a aquellos para quienes han sido dadas, si tienen allí su domicilio o cuasidomicilio y viven también de hecho en ese lugar» (cn.12, 3.°).

3.° Las leyes particulares no se presumen personales, sino territoriales, a no ser que conste otra cosa (cn.13, 1).

Los transeúntes no están sometidos:

a) a las leyes particulares de su territorio cuando se encuentran fuera de él, a no ser que su transgresión cause daño en su propio territorio o se trate de leyes personales;

b) ni a las leyes del territorio en que se encuentran, exceptuadas las que miran a la tutela del orden público, determinan las for-

[11] Por excepción, la ley del ayuno no obliga hasta los veintiún años de edad, y la de la abstinencia hasta los catorce cumplidos.

malidades que han de observarse en los actos, o se refieren a las cosas inmuebles situadas en el territorio (cn.13, 1 y 2).

Los vagos están obligados por las leyes, tanto universales como particulares, que estén vigentes en el lugar donde ellos se encuentran» (cn.13, 3).

N. B.—Sobre la promulgación de las leyes eclesiásticas, su obligación, modo de cumplirlas, interpretación y cesación de las mismas, véase lo que ya dijimos al hablar de la ley en general.

ARTICULO V

La ley civil

Como quiera que el hombre consta de alma inmortal y cuerpo corruptible, y es un animal social por su misma naturaleza (ζῶον πολιτικόν), es necesario que haya una sociedad sobrenatural encargada de orientarle hacia sus destinos eternos (la Iglesia) y otra puramente natural que se preocupe de proporcionarle su bienestar en este mundo (el Estado). La ley civil es exigida por la naturaleza misma del hombre, ya que ninguna sociedad puede subsistir sin leyes.

El moralista católico no puede prescindir de la ley civil, ya que, como veremos en seguida, cuando reúne las debidas condiciones, obliga en conciencia ante Dios, y su transgresión constituye un verdadero pecado.

141. 1. Noción. La ley civil es la que resulta de la *ordenación de la razón dirigida al bien común y temporal de los hombres, promulgada por la autoridad competente.*

Es, como se ve, la definición misma de la ley en general, matizada con la alusión al fin propio de la ley civil, que es el bien común *temporal* del hombre, o sea, su felicidad en la presente vida. Ya se comprende que la felicidad temporal ha de subordinarse siempre al último fin sobrenatural, porque, tratándose del recto orden de la razón hacia el bien común, no puede ser bueno lo que se oponga al Sumo Bien, ni razonable lo que se oponga a la razón.

142. 2. Autor. En general, puede ser autor de una ley todo aquel que tenga potestad de jurisdicción sobre sus súbditos colectivamente considerados (en el orden individual sólo caben *preceptos,* no verdaderas leyes). Quiénes sean, sin embargo, los que en las diversas naciones tengan verdadera potestad legislativa, depende de la forma de gobierno o de la propia Constitución del Estado. En algunos pocos reinos, sólo el príncipe puede dar leyes a sus súbditos (o la reina, si

le corresponde a ella la jefatura del Estado, ya que la mujer es capaz de jurisdicción *civil)*. Pero, en la mayoría de las naciones, al jefe del Estado corresponde únicamente *promulgar* las leyes elaboradas en las Cámaras legislativas con arreglo a la Constitución fundamental de la nación.

143. 3. **Potestad del legislador humano.** Que la autoridad civil tenga verdadera potestad, dentro de su propia esfera, para dar verdaderas leyes que obliguen a los súbditos, nadie con sano juicio puede ponerlo en duda. Consta por la naturaleza misma de la sociedad humana, que exige indispensablemente la dirección y control de las leyes civiles, y puede demostrarse, además, por el testimonio explícito de la misma Sagrada Escritura. He aquí algunos textos inequívocos:

«Por mí reinan los reyes, y los jueces administran la justicia. Por mí mandan los príncipes y gobiernan los soberanos de la tierra» (Prov 8,15-16).

«Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas; de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación» (Rom 13,1-2).

«Por amor del Señor, estad sujetos a toda autoridad humana: ya al emperador, como soberano; ya a los gobernantes, como delegados suyos para castigo de los malhechores y elogio de los buenos. Tal es la voluntad de Dios: que, obrando el bien, amordacemos la ignorancia de los hombres insensatos» (1 Pe 2,13-15).

144. **Escolio: Sobre el origen del poder.** No podemos examinar a fondo este problema, que rebasa los límites y finalidad de nuestra obra. Pero, para orientación de nuestros lectores en esta importante cuestión de Derecho político, les ofrecemos el siguiente luminoso párrafo del gran Pontífice León XIII en su magistral encíclica *Immortale Dei* (n.4-5):

«El hombre está *naturalmente* ordenado a vivir en comunidad política, porque, no pudiendo en la soledad procurarse todo aquello que la necesidad y el decoro de la vida corporal exigen, como tampoco lo conducente a la perfección de su ingenio y de su alma, ha sido providencia de Dios que haya nacido dispuesto a la unión y sociedad con sus semejantes, ya doméstica, ya civil, la cual es la única que puede proporcionar la perfecta suficiencia de la vida. Mas, como quiera que ninguna sociedad puede subsistir ni permanecer si no hay quien presida a todos y mueva a cada uno con un mismo impulso eficaz y encaminado al bien común, síguese de ahí ser necesaria a toda sociedad de hombres una autoridad que la dirija; autori-

dad que, como la misma sociedad, *surge y emana de la naturaleza, y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor.*

De donde también se sigue *que el poder público por sí mismo, o esencialmente considerado, no proviene sino de Dios.* Porque sólo Dios es el propio, verdadero y supremo Señor de las cosas, al cual todas necesariamente están sujetas y deben obedecer y servir; hasta tal punto que *todos los que tienen derecho de mandar, de ningún otro lo reciben si no es de Dios,* Príncipe Sumo y Soberano de todos: *No hay potestad sino de Dios* (Rom 13,1)»:

¿Cuál es, pues, el papel que corresponde al pueblo en el origen del poder humano? Unicamente el de elegir o señalar a su jefe según las normas del derecho natural y consuetudinario. Pero la autoridad no le viene al jefe *exclusivamente del pueblo,* como si éste le *traspasara* la suya propia y exclusiva, sino del mismo Dios, manantial y origen de todo poder legítimo. El pueblo elige o señala al jefe, pero su autoridad le viene de Dios. O sea que se trata de un poder divino (natural) recibido *a través* de la legítima elección del pueblo; pero no de un poder cuyo origen fontal estuviera en el pueblo mismo independientemente de Dios, como proclamaban los corifeos de la Revolución y de la Enciclopedia. Esta concepción racionalista y atea ha sido justamente rechazada por la Iglesia y está en manifiesta contradicción con la más elemental filosofía y la simple razón natural[12].

145. 4. **Obligatoriedad de la ley civil.** De suyo, toda ley es obligatoria, so pena de no ser verdadera ley. Pero no se trata de preguntar aquí si los súbditos del Estado están obligados a prestar obediencia a sus leyes en el fuero externo y en el orden puramente humano y temporal —que es cosa clara y evidente—, sino de averiguar si la obediencia a las leyes civiles obliga también en el fuero interno, o sea, en el orden de la propia conciencia y ante el mismo Dios.

En materia tan grave y de tanta actualidad e interés por los enormes abusos que se cometen en contra, vamos a proceder despacio, por una serie de conclusiones escalonadas.

Conclusión 1.ª: El cumplimiento de la ley civil justa obliga en conciencia ante Dios.

Es una consecuencia inevitable de los principios que acabamos de sentar. Si el poder de la legítima autoridad viene de Dios a través de la elección del pueblo, síguese que, como dice San Pablo, *quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios* (Rom 13,2). Por eso añade en seguida: *Es preciso someterse no sólo por temor al castigo,* SINO POR CONCIENCIA (v.5). No cabe hablar más claro ni de manera más explícita.

[12] Cf. LEÓN XIII, *Immortale Dei* n.31-32.

Y nótese que, cuando San Pablo escribió la carta a los Romanos bajo la inmediata inspiración del Espíritu Santo, desempeñaba Nerón la dignidad imperial. Lo cual quiere decir que no sólo el poder de los príncipes cristianos, sino el de los mismos paganos e infieles procede de Dios (a través del derecho *natural* del pueblo) y lleva consigo para el súbdito la obligación de obedecer. Es porque, al proceder de Dios toda la potestad y derivarse todas las leyes de la eterna, se les comunica la virtud y eficacia de ésta.

El poder del príncipe, sin embargo, no es omnímodo o absoluto. Tiene un límite infranqueable: la honestidad y justicia de sus leyes. Cuando se sale de estos límites que le impone el mismo Dios a través de la ley natural, se convierte en un tirano: su ley no es verdadera ley, y, por lo mismo, no puede obligar en conciencia absolutamente a nadie. La desobediencia a la ley injusta la impone el mismo derecho natural. El gran Pontífice León XIII proclama esta doctrina en la siguiente forma:

«Sagrado es para los cristianos el nombre del poder público, en el cual, aun cuando sea indigno el que lo ejerce, reconocen cierta imagen y representación de la majestad divina; justa es y obligatoria la reverencia a las leyes, no por la fuerza o amenazas, sino por la persuasión de que se cumple con un deber, *porque el Señor no nos ha dado espíritu de temor* (2 Tim 1,7); pero si las leyes de los Estados están en abierta oposición con el derecho divino, si se ofende con ellas a la Iglesia o contradicen a los deberes religiosos, o violan la autoridad de Jesucristo en el Pontífice supremo, *entonces la resistencia es un deber, y la obediencia un crimen,* que, por otra parte, envuelve una ofensa a la misma sociedad, puesto que pecar contra la religión es delinquir también contra el Estado»[13].

Ahora bien: ¿cuándo se conocerá que una ley es justa y legítima? En general lo serán todas aquellas que tengan por finalidad el bien común humano y no se opongan a ninguna ley natural ni positiva, divina o eclesiástica. En un Estado que se inspire en los principios católicos, la justicia de una ley se ha de presumir siempre, mientras no se pruebe lo contrario. Pero para un examen exhaustivo habría que tener en cuenta las cuatro causas: final, eficiente, material y formal. Y así:

a) *Por parte de la causa final* será justa si se ordena al bien común, como exige la justicia legal.

b) *Por la causa eficiente,* si ha sido dada por la autoridad legítima y dentro de sus atribuciones.

c) *Por la material,* cuando sea buena en sí misma y atendidas las circunstancias de tiempo, lugar, etc.

d) *Por la formal,* cuando se impone a los ciudadanos guardando la proporción debida, como exige la justicia distributiva. La ley

[13] LEÓN XIII, encíclica *Sapientiae christianae* n.11.

debe tener en cuenta el lugar que ocupa cada súbdito en el conjunto de la nación por su dignidad, riquezas, etc.[14]

Hay que advertir que la ley civil *justa* obliga en conciencia aunque el legislador no haya pensado o no se preocupe de esta clase de obligación, con tal que no excluya por completo la obligación e imponga una verdadera ley. Porque, puesto el precepto, se sigue espontánea y naturalmente la obligación de cumplirlo en virtud de la ley natural y de la voluntad de Dios, que preceptúa la obediencia a los superiores. Aparte de que el legislador humano quiere la observancia de la ley del modo mejor y más eficaz, sobre todo cuando se trata de cosas del todo necesarias para el bien común.

Al contestar a la objeción de que cómo es posible que un inferior, como es el legislador humano, pueda imponer obligación en conciencia invadiendo el foro superior divino, contesta Santo Tomás diciendo que la Sagrada Escritura nos testifica que *toda potestad humana viene de Dios*, y, *por lo mismo, el que resiste a la autoridad humana* (en las cosas que son de su competencia) *resiste a la disposición de Dios* (Rom 13,2) y se hace reo ante El (I-II,96,4 ad 1).

Conclusión 2.ª: Cuando la ley civil es injusta, no obliga en conciencia y puede ser obligatorio desobedecerla abiertamente.

Es un sencillo corolario de los principios que acabamos de sentar. La ley injusta, al carecer de la rectitud necesaria y esencial a toda ley, no puede ser verdadera ni ley; y lo que no es ley, a nadie puede obligar.

La ley humana puede ser injusta por un doble capítulo: o porque falla alguna o algunas de las cuatro causas anteriormente mencionadas, o porque contradice al bien divino. En realidad, estas dos fuentes de injusticia pueden reducirse a una, ya que lo que no es honesto en el orden natural contradice al bien divino, y lo que contradice al bien divino no puede ser honesto en el orden natural. Escuchemos al Doctor Angélico explicando admirablemente estas cosas:

«Las leyes pueden ser injustas por dos capítulos. O *porque contradicen al bien común humano*, ya sea por razón del *fin* (como si algún jefe impone leyes onerosas a los súbditos que no pertenecen a la utilidad común, sino más bien a su propia avaricia o gloria), o por razón de su *autor* (como si alguien trata de imponer una ley que excede su propia autoridad), o por razón de la *forma* (como si se distribuyeran desigualmente las cargas a la multitud, aunque se ordenaran al bien común).

Todas estas cosas más bien son *violencias* que leyes. De donde tales leyes no obligan en el foro de la conciencia, a no ser acaso para evitar el escándalo o males mayores, porque entonces se debe ceder el propio derecho.

[14] Cf. I-II,96,4

El segundo modo con que las leyes pueden ser injustas es *cuando contradicen el bien divino*, tales como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría o a cualquier otra cosa contra la ley divina. Y tales leyes de ninguna manera es lícito cumplirlas, según aquello que se nos dice en los Hechos de los Apóstoles: *Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres* (Act 5,29)» [15].

De estos principios se deducen las siguientes conclusiones prácticas:

1.ª La ley civil que se oponga manifiestamente a la ley natural, o a la divina positiva, o a la eclesiástica, no solamente no obliga en conciencia, sino que es obligatorio desobedecerla, boicotearla y hacer lo posible para que nadie la cumpla. Ya que se trata de una ley injusta, perniciosa al bien común y, por lo mismo, desprovista en absoluto de todo valor jurídico.

2.ª Una ley que no tiene utilidad para el bien común puede, sin embargo, obligar (con tal que nada contenga contra la ley natural, divina o eclesiástica) en circunstancias especiales, v.gr., para evitar el escándalo, perturbaciones sociales, etc.

3.ª La ley dada contra todo derecho por el que no tiene potestad legítima, pero que la detenta por haberla usurpado violentamente, no obliga en conciencia si todavía no posee el mando pacíficamente; pero si ya lo posee pacíficamente, obligan las leyes que promuevan el bien común; porque la sociedad no puede subsistir sin potestad de régimen y sin leyes a las que el pueblo obedezca por razón del bien común. Pero no obligan las leyes dadas directamente contra el legítimo príncipe, porque quebrantan un derecho cierto.

4.ª La ley que quebranta la justicia distributiva (v.gr., imponiendo tributos excesivos y francamente injustos) no obliga en la parte excesiva e injusta, a no ser en circunstancias especiales, por razón del escándalo, perturbaciones públicas, etc. Pero obliga en la parte justa, a no ser que el exceso de desproporción en distribuir las cargas fuese tan grande, que la misma ley resultare nociva al bien común.

Nótese, sin embargo, que es preciso, para liberarse de la obligación de cumplirla, que conste *con certeza* la injusticia de la ley, pues de lo contrario la presunción está de parte del legislador, ya porque posee *ciertamente* el derecho de imponer leyes y no se le puede quitar por una simple *duda* más o menos fundada, ya porque puede tener razones que se le oculten al súbdito, ya porque, de lo contrario, los súbditos se tomarían excesivas libertades en torno a la observancia de las leyes, que rara vez acertarían a ser tan claras y justas que no les parecieran a muchos dudosas por aparentes razones y fútiles pretextos.

Conclusión 3.ª: Las leyes civiles justas que establecen derechos o transfieren el dominio de una cosa, ordinariamente obligan en concien-

[15] I-II,96,4.

cia, por verdadera justicia conmutativa y no sólo por justicia legal; y esto incluso antes de la sentencia del juez[16].

PRENOTANDO. En el tratado de justicia expondremos el concepto de justicia *conmutativa* y el de justicia *legal*. Aquí nos basta tener en cuenta que el quebrantamiento de la justicia *conmutativa* impone en el fuero de la conciencia, y aun antes de la sentencia del juez, la obligación estricta de *restituir*.

PRUEBA. La razón es porque tales leyes son justas y sin su observancia quedaría lesionado el bien público y se haría imposible la pacífica convivencia de los ciudadanos. Esas leyes no son, además, sino justas determinaciones de la ley natural, que no puede determinar todos los casos particulares. Y así, v.gr., obligan en conciencia, por justicia conmutativa, las leyes civiles que conceden al posesor de buena fe la propiedad de los frutos percibidos por la cosa ajena poseída, o a los padres el usufructo de los bienes de sus hijos, o designan la parte legítima de la herencia que corresponde a los hijos, o adjudican la mitad del tesoro al que lo halló y la otra mitad al dueño del terreno donde estaba, o que imponen la reparación de daños al que los causó con sola culpa jurídica y no moral (v.gr., inadvertidamente), etc.

Conclusión 4.ª: Las leyes civiles irritantes obligan en conciencia después de la sentencia del juez.

Es la sentencia más común entre los moralistas y, desde luego, muchísimo más probable que su contraria. Porque tales sentencias judiciales son justas y, por lo mismo, es obligatorio obedecerlas, como debe obedecerse al superior cuando manda algo legítimamente. Y así, v.gr., si el juez declara inválido algún testamento informe, hay que tenerlo como inválido incluso en el fuero de la conciencia; si declara inválido cualquier otro contrato meramente civil (v.gr., la venta realizada por algún menor de edad), es inválido también en el fuero de la conciencia. Lo exige así el bien común, que manda obedecer al juez cuando falla una causa dentro de sus atribuciones; de lo contrario, se originarían entre los ciudadanos infinidad de perturbaciones.

Sin embargo, no parece que esas leyes civiles induzcan obligación de conciencia antes de la sentencia del juez. Porque, aunque el legislador civil tiene ciertamente la potestad de dar leyes irritantes aun en el foro de la conciencia, sin embargo puede presumirse rectamente que, de ordinario, no tiene intención de imponer tal obligación en conciencia, ya que la finalidad de su ley puede obtenerse por la sola irritación en el fuero externo.

[16] *Cf.* PRUMMER, O. P., *Manuale Theologiae Moralis* I,286; lo mismo que para las tres conclusiones siguientes.

Conclusión 5.ª Los súbditos siempre pueden seguir en conciencia las disposiciones de la ley civil, a no ser que lesionen manifiestamente el derecho natural, divino o eclesiástico.

Porque, mientras no se demuestre lo contrario o se vea claramente que lesiona esos derechos superiores, la ley civil se presume justa y equitativa. De donde puede seguirse con toda tranquilidad de conciencia. Por eso es muy de aconsejar que los confesores inculquen oportunamente la observancia de las leyes civiles justas y que traten de acomodar a ellas sus propias decisiones en materia de moralidad.

ARTICULO VI

Las leyes meramente penales

Hemos llegado a un punto interesantísimo, que vamos a estudiar cuidadosamente dada la importancia práctica y enorme repercusión social que de su recta o falsa solución se sigue inevitablemente.

146. 1. **Noción.** Según el esquema que hemos propuesto más arriba al dividir la ley en general, una de sus divisiones se tomaba por razón de la *obligación,* y era tripartita: *moral, penal* y *mixta.*

a) LEY MORAL es aquella que obliga a culpa sin ninguna pena o sanción *jurídica* (v.gr., la obligación de oír misa los domingos; quien la quebranta comete un pecado grave, pero no queda excomulgado ni recibe en este mundo ninguna sanción *jurídica).*

b) PENAL sería aquella cuyo quebrantamiento no supondría culpa *moral* alguna (aunque sí *jurídica),* pero llevaría aneja la obligación en conciencia de sufrir una pena (v.gr., de pagar una multa por haber cruzado la calle por sitio indebido).

c) MIXTA, en fin, es aquella cuyo quebrantamiento lleva consigo una culpa moral y su pena o sanción jurídica correspondiente (v.gr., el aborto voluntario es un gravísimo pecado, que lleva consigo excomunión por parte de la ley eclesiástica y multa y cárcel por la ley civil).

147. 2. **Un poco de historia.** La doctrina de las leyes meramente penales ha sufrido una gran evolución a través de los siglos. He aquí sus principales vicisitudes:

a) Fue enteramente desconocida de la antigüedad clásica.

b) Aparece por primera vez en el prólogo de las Constituciones de la Orden de Santo Domingo, aprobadas por el capítulo general celebrado en París en 1236. En el texto actual de las Constitucio-

nes dominicanas promulgadas en 1968, figura la siguiente declaración en el n.6 de la *Constitución fundamental:*

«En virtud de la misma misión de la Orden, son afirmadas y promovidas de modo singular la responsabilidad y la gracia personal de los frailes. Cada uno, después de terminada la formación, es considerado hombre maduro, puesto que enseña a otros hombres y asume múltiples funciones en la Orden. Por igual razón, la Orden quiere que *sus propias leyes no obliguen a culpa*, para que los frailes las cumplan sabiamente, no como esclavos bajo la ley, sino como hombres libres bajo la gracia»[17].

c) Poco a poco fue abriéndose paso esta doctrina e invadiendo el terreno civil; pero no llegó a predominar del todo hasta el siglo XIX, en que prevalecieron las doctrinas individualistas.

d) En el siglo XX, a medida que la idea de la justicia social va abriéndose camino, van disminuyendo sus partidarios. En la actualidad son ya muchos los teólogos que se oponen abiertamente a la teoria de las leyes meramente penales.

148. 3. Distintas opiniones. Naturalmente que tanto los partidarios como los impugnadores de la teoría de las leyes meramente penales, con relación principalmente a las leyes del Estado, pretenden apoyarse en argumentos sólídos. He aquí un resumen de los principales en uno y otro sentido:

Argumentos a favor de su existencia[18]

1) El legislador puede, si lo juzga suficiente para el cumplimiento de su ley, imponerla tan sólo como meramente penal y no obligatoria en conciencia. Ya sea de una manera *disyuntiva* («haz esto, o paga la multa: elige libremente»), ya con una obligación moral que afecta sólo *a la pena condicionada a la transgresión de la ley con sólo culpa jurídica* («Si haces esto, no pecas; pero tendrás obligación en conciencia de pagar la multa»), ya con la doble obligación puramente *jurídica*, sin afectar al orden moral (a no ser *indirectamente* con relación a la pena, en virtud de la ley divina, que manda obedecer a las leyes justas).

2) Dada la multiplicidad y constante variación de las leyes (sobre todo en materia fiscal y económico-social), que las hacen menos necesarias para el bien común y menos aptas para imponer obligación de conciencia, pueden considerarse muchas de ellas como meramente penales, tanto más cuanto no pocas veces es lícito poner en duda su legitimidad, ya sea por descuidar la verdadera justicia distri-

[17] C. Mazón, en su docto trabajo *Las reglas de los religiosos* (Roma 1940), sostiene el origen civil de la teoría de las leyes puramente penales; pero sus argumentos no son decisivos.

[18] *Cf.* Zalba, *Theologiae Moralis Summa* I n.461-470.

butiva (imponiendo cargas casi por igual a los ricos y a los pobres), ya por el demasiado intervencionismo del Estado en actividades que son de la competencia de los ciudadanos o de las sociedades inferiores.

3) Los legisladores civiles modernos no se preocupan ni tratan de obligar en conciencia a sus súbditos, sino únicamente de hacer cumplir las leyes con procedimientos psicológicos y coactivos, y quieren el orden jurídico separado de la moral. Y con esta mentalidad del legislador coincide la persuasión de la mayor parte de los súbditos.

4) En caso de duda, y a falta de una declaración explícita del legislador, podrá reconstruirse su voluntad presunta de no imponer obligación moral: *a)* por la forma de mandar alternativa o condicionada; *b)* por la materia más o menos necesaria al bien común; *c)* por la cuantía de la pena impuesta al transgresor; *d)* por la costumbre interpretativa de su ley.

Argumentos en contra [19]

1) La voluntad del legislador no puede por sí misma decidir acerca de la no obligatoriedad en conciencia de una ley, si ésta es por esencia obligatoria, así como no puede tampoco declarar obligatoria una ley injusta. La fuerza obligatoria de la ley humana proviene de su dependencia de la ley natural, de la que es un eco y determinación concreta; y esto no depende de la libre voluntad del legislador humano, sino de la naturaleza misma de las cosas. Aparte de que se seguiría el absurdo de que el legislador, que habría desobligado del vínculo moral de la ley (que es lo primario y esencial en ella), no podría hacer lo mismo con la pena (que es lo secundario y accidental), porque entonces su ley habría desaparecido del todo para convertirse en un mero consejo.

Estos inconvenientes no se obvian con ninguna de las tres explicaciones propuestas. Porque: *a)* en la teoría de la obligación *disyuntiva* se seguiría la paradoja de que la ley penal sólo merece el nombre de ley cuando se infringe, ya que únicamente entonces obliga a algo: a la pena; *b)* en la de la obligación *condicional*, tampoco se resuelve el conflicto, porque, si la ley es necesaria y conveniente al bien común, es obligatoria en conciencia por su naturaleza misma; y si no lo es, no hay obligación alguna, ni moral ni civil o jurídica, porque no es verdadera ley; y *c)* en la de la obligación puramente *jurídica*, ¿por qué se invoca la ley divina para obligar a la pena, que es lo accesorio de la ley, y no se acude a ella para garantizar el cumplimien-

[19] Cf. ANTONIO DE LUNA, *Moral profesional del abogado*, en *Moral profesional* (C. S. I. C., Madrid 1954) p.270-283, con cuyas ideas nos sentimos por completo identificados. Transcribimos, a trozos, sus mismas palabras.

Uno de los autores modernos que mejor ha estudiado la no existencia de leyes meramente penales es el dominico francés P. Renard en su magnífica obra *La théorie des lois mère pénales* (Paris 1929).

to de la ley en cuanto dicta una conducta a seguir, que es lo primario y fundamental? Y si no hay actos humanos deliberados que sean indiferentes en concreto, y si el cumplimiento de la ley puramente penal es, por consiguiente, forzosamente bueno en sentido moral, ¿cómo no ha de ser forzosamente mala, moralmente, su transgresión? Si no hay obligación de cumplir en conciencia ni el mandato ni la pena, ¿cómo pueden estar unidos, aun cuando luego se distingan, la moral y el derecho?

2) No vale el argumento de la excesiva multiplicidad de las leyes o del intervencionismo del Estado. Porque si, a pesar de su multiplicidad, las leyes son *justas,* obligan en conciencia a su cumplimiento; y si no lo son, no obligan en modo alguno, ni ante Dios ni ante los hombres. Su infracción estaría plenamente justificada, pero no por ser leyes *meramente penales,* sino simplemente por no ser leyes en modo alguno.

3) Ni vale tampoco afirmar que el legislador moderno no se preocupa ni intenta obligar en conciencia a los súbditos, porque no puede citarse una sola ley civil en la que el legislador declare expresamente que no quiere obligar en conciencia a los súbditos. Y, siendo esto así, ¿por qué ha de recaer sobre el legislador la obligación de demostrar que quiso obligar en conciencia —siendo éste, como es, el efecto normal de toda ley justa— y no sobre el teólogo o el súbdito la de probar *realmente* (y no por vagas presunciones contra toda lógica) que no quiso obligar en conciencia?

4) No valen tampoco las razones alegadas para resolver este conflicto en caso de duda sobre la mente del legislador: *a)* no la forma de mandar alternativa o condicionada, porque hoy día todas las leyes son imperativas; *b)* no la materia menos necesaria al bien común, porque, si es del todo innecesaria, se trata de una ley injusta y deja de ser ley; y si sólo se trata de mayor o menor conveniencia, sirve únicamente para determinar el grado mayor o menor de culpabilidad que llevará consigo su infracción, pero no para declararla meramente penal; *c)* ni la cuantía de la pena impuesta al transgresor, ya que, mientras para los teólogos antiguos la gravedad de la pena era indicio de que se trataba de una ley obligatoria en conciencia, modernamente, por el contrario, se interpreta en el sentido de que se trata de ley puramente penal, en la que el legislador agrava la pena porque se contenta con imponer ésta, sin exigir el cumplimiento directo de la norma; *d)* ni, finalmente, la costumbre interpretativa de su obligatoriedad, porque, aparte de que no se sabe si se trata de la costumbre de los doctos o de la del pueblo, es evidente que una de dos: o se trata de una derogación consuetudinaria de una norma o, en caso contrario, no puede echarse mano de la estadística de los observantes para afirmar o negar una obligación en conciencia, sino, a lo sumo, para excusar una conciencia errónea no culpable.

149. 4. Principios para una recta solución. Examinando con serenidad y desapasionamiento los argumentos de

ambas partes y, sobre todo, la naturaleza misma de las cosas, nos parece que se puede llegar razonablemente a las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª: Toda verdadera ley, en el sentido estricto de la palabra, establece un vínculo moral para los súbditos y, por consiguiente, obliga en conciencia a su cumplimiento.

Rectamente entendida, nos parece que esta conclusión es del todo *cierta*, y no puede ser rechazada razonablemente por nadie.

Para su recta interpretación es preciso cargar el acento sobre aquella cláusula restrictiva: toda *verdadera ley en el sentido estricto de la palabra*. Porque sucede, en efecto, que se da el nombre de leyes a ciertas normas directivas o estatutos particulares que, en realidad, no alcanzan la talla o categoría de verdaderas *leyes* en el sentido riguroso y técnico de la palabra; y en este tipo de leyes imperfectas, o *secundum quid*, no hay inconveniente en admitir, nos parece, la posibilidad de normas meramente penales. Volveremos en seguida sobre esto.

La razón intrínseca por la que nos parece que no pueden admitirse leyes meramente penales cuando se trate de verdaderas *leyes*, es porque el legislador no puede alterar a su voluntad la naturaleza misma de las cosas. La ley humana, tanto eclesiástica como civil, en tanto es verdadera ley en cuanto sea un reflejo de la ley natural y divina y, en última instancia, de la ley eterna, identificada con la esencia misma de Dios. Y si, como se demuestra en filosofía tomista, las esencias de las cosas no dependen de la voluntad de Dios (v.gr., Dios no puede hacer que dos y dos sean cinco), sino del entendimiento divino, que las dicta y crea tal como *deben ser*, muchísimo menos dependerá de la voluntad del hombre alterar a su capricho el orden natural de las cosas, declarando que no establezca vínculo moral lo que lo establece naturalmente y por sí mismo. Ahora bien: toda ley *verdadera y legítima*, en cuanto reflejo que es de la ley natural y eterna, establece un *vínculo moral* que nadie puede substraerle, y obliga, por consiguiente, en conciencia a su cumplimiento.

Este razonamiento nos parece que no tiene vuelta de hoja, y de él se sigue como consecuencia lógica que no existen leyes *propiamente tales* que puedan tener un carácter *meramente penal*. Lo que sí concedemos sin dificultad alguna es que caben infinidad de grados en la culpabilidad moral que

lleva aneja su transgresión. A veces se tratará de una falta insignificante, *venialísima*, por tratarse de una materia que sólo muy de lejos se relacione con el bien común. Pero cuando se quebranta conscientemente cualquiera *verdadera ley*, por insignificante que sea, se comete siempre alguna falta de orden moral, o sea en el fuero interno de la conciencia.

Pongamos un ejemplo para que aparezca con mayor claridad la verdad de esta doctrina. Si hay algunas disposiciones civiles que parezcan tener todas las características de leyes meramente penales, son, sin duda alguna, las relativas al tráfico por carretera o a la circulación urbana en las grandes ciudades. ¿Por qué se limita la velocidad que han de llevar los automóviles en determinados parajes o se nos manda circular por la derecha, imponiéndonos una multa si lo hacemos por la izquierda? Indudablemente porque el legislador ha visto la conveniencia de esa disposición para evitar accidentes o conflictos circulatorios; o sea, ha ordenado el cumplimiento de una norma encaminada al bien común de los ciudadanos. Si no fuera así, o sea, si hubiera dado aquella disposición por puro capricho, sin relación ninguna al bien común, su mandato sería puramente arbitrario e injusto y no tendría valor alguno obligatorio, ni a culpa ni a pena. El legislador habría rebasado sus atribuciones de tal y su disposición carecería en absoluto de valor legal, ya que no sería una «ordenación de la razón dirigida al bien común», como exige la definición misma de la ley. Toda la fuerza obligatoria de aquella disposición le viene, pues, de su íntima conexión con la ley natural, que ordena al legislador imponer orden en el modo de conducirse los ciudadanos para lograr el bien común de todos. De donde es forzoso concluir que *todas las leyes humanas y civiles en tanto son leyes en cuanto son determinaciones explícitas y concretas de lo que está implícito o indeterminado en la ley natural, que ordena al legislador procurar el bien común de todos los ciudadanos; y, por lo mismo, todas ellas obligan en conciencia*, aunque en mayor o menor grado según la importancia o trascendencia de la ley en orden al bien común.

Una confirmación, al menos *indirecta*, de la verdad de estos principios, nos parece verla en el hecho de que *en el Código canónico no se contiene una sola ley que sea meramente penal*. No nos atrevemos a decir que esta ausencia signifique que la Iglesia no admita la posibilidad de leyes meramente penales, pero es indudable que su actitud es altamente significativa y, al menos *indirectamente*, confirma la teoría que las niega.

Conclusión 2.ª: En sociedades imperfectas caben normas directivas (no verdaderas leyes) que obliguen únicamente a culpa meramente jurídica y a su correspondiente sanción penal.

Esta conclusión, perfectamente conciliable con la anterior, nos parece también del todo *cierta*, si se interpretan rectamente los términos de la misma. Véamoslo:

En sociedades imperfectas. Como es sabido, la sociedad, en general, no es otra cosa que «la reunión de muchos en orden a un fin común bajo la dirección de la autoridad competente». Se llama *perfecta* si subsiste por sí misma, se basta ella sola para obtener su propio fin y es del todo independiente de cualquier otra sociedad. Y se llama *imperfecta* cuando le faltan esas condiciones o, al menos, alguna de ellas. La Iglesia y el Estado son sociedades *perfectas*, cada una en su propia esfera. Dentro de la Iglesia son sociedades *imperfectas* una Orden religiosa, una diócesis, una parroquia, etc. Dentro del Estado, y en cuanto forman parte de él, una provincia, una ciudad, una sociedad particular (cultural, económica, deportiva, etc.) y, *a fortiori*, la sociedad doméstica o familiar.

Caben normas directivas (no verdaderas leyes). En cuanto sociedades, aunque imperfectas, ya se comprende que tienen que tener una autoridad y un cuerpo legislativo propio, más o menos completo; de lo contrario, no podrían subsistir mucho tiempo, ya que es imposible una sociedad cualquiera sin autoridad y sin ley. Pero, consideradas, no de una manera absoluta y en sí mismas, sino como parte de un todo más universal (la Iglesia o el Estado), no son sujeto de *leyes* propiamente tales, ya que el propio legislador tiene que subordinarse a una ley *humana*, eclesiástica o civil, que le envuelve a él mismo como súbdito. El legislador interno de estas sociedades imperfectas puede y debe dar *normas directivas* para el gobierno de las mismas, pero no verdaderas leyes que tengan por sí mismas carácter absoluto y universal, como las propias de las sociedades perfectas. Algunos teólogos dicen que se trata, a lo sumo, de leyes *imperfectas* y hasta cierto punto o *secundum quid*.

Que obliguen únicamente a culpa meramente jurídica y a su correspondiente sanción penal. No hay inconveniente en admitir en esta clase de *leyes imperfectas*, o mejor aún, de *normas directivas*, la categoría meramente penal que rechazábamos en la verdadera ley. Porque, no siendo normas dirigidas u ordenadas al bien común universal —como las de la verdadera ley—, sino a un grupo reducido de miembros que pertenecen como verdaderos súbditos a otra sociedad más alta (la Iglesia o el Estado), y siendo, por otra parte, sociedades puramente *facultativas*, en las que los miembros ingresan en ellas libremente y se obligan voluntariamente a cumplir las ordenanzas de la misma en la forma que el legislador particular ha querido determinar y no más, no hay inconveniente en que ese legislador declare expresamente que no quiere ligar la conciencia de sus súbditos imponiéndoles una obligación *moral*, sino tan sólo de tipo meramente *jurídico*, a la que se le adjudica como obligatoria una determinada sanción penal, por entender que es suficiente esta forma de mandar para obtener el fin interno que la sociedad se propone en cuanto tal.

El simple buen sentido parece poner fuera de duda la posibilidad de estas normas meramente penales (aun sin la expresa declaración del jefe) cuando se trata de una sociedad imperfecta de tipo *civil*. Sería ridículo decir que la falta de asistencia a una junta general preceptuada por los estatutos de una sociedad deportiva constituye un pecado venial. Se trata únicamente de una culpa meramente *jurídica* contra los estatutos de esa sociedad, que quizás lleve consigo la expulsión como socio de la misma como sanción penal por la falta cometida; pero sería francamente excesivo ver en esa falta una perturbación del orden natural de las cosas que establezca un verdadero pecado, por muy venial que sea, en el fuero interno de la conciencia.

Más difíciles de justificar resultan esas normas meramente penales tratándose de sociedades eclesiásticas, como las Ordenes religiosas. Y, sin embargo, es un hecho que gran número de Ordenes religiosas, a partir de la de Santo Domingo, y, por disposición general de la Iglesia, todas las Congregaciones modernas [20], *declaran expresamente* que su legislación interna no obliga de suyo a culpa moral alguna, sino sólo a sufrir la sanción penal correspondiente a su transgresión. A nosotros nos parece ver el fundamento jurídico de esta clase de mandatos en el hecho de que no se trata de verdaderas leyes, sino únicamente de *normas directivas*, que obligan tan sólo en el grado y medida que el legislador quiera imponer y no más; y ello no por una determinación caprichosa del legislador, sino por haber estimado, bajo el juicio inmediato de su prudencia gubernativa, que esa forma de mandar era suficiente para promover el bien de los súbditos y obtener el fin particular y concreto que se propone su Orden religiosa en cuanto tal. Sin embargo, en la práctica será muy difícil que el súbdito que conculca voluntariamente una de esas *normas directivas* no cometa un verdadero pecado venial de negligencia, etc., que podría incluso llegar a mortal si lo hiciese por desprecio de la ley o quebrantando un *precepto formal* del superior que hubiera recaído sobre aquella simple norma directiva. Lo advierte expresamente Santo Tomás en un texto modelo de claridad y precisión. He aquí sus propias palabras:

«El que profesa la regla no hace voto de observar todo lo que en la regla se contiene, sino de *vida regular*, que, esencialmente, consiste en las tres cosas predichas (los votos). Por lo que en algunas Ordenes religiosas profesan más cautelosamente, no la regla, sino *vivir según la regla*, o sea, tender a informar las propias costumbres según la regla tomada como ejemplar. Y esto se destruye por el desprecio.

En otras religiones, todavía más cautelosamente, profesan *obediencia según la regla*, de suerte que no va contra la profesión sino lo

[20] A partir de 1901, según las *Normas de la Sagrada Congregación* (llamada entonces de Obispos y Regulares), los nuevos Institutos religiosos se rigen universalmente por Constituciones que, como tales, no obligan bajo pecado.

que va contra el precepto de la regla. La transgresión u omisión de las otras tres cosas obliga sólo a pecado venial. Porque, como ya hemos dicho, estas otras cosas son disposiciones para los principales votos; y el pecado venial es disposición para el mortal, en cuanto impide aquellas cosas por las que uno se dispone a cumplir los principales preceptos de la ley de Cristo, que son los preceptos de la caridad.

En alguna otra religión, a saber, la de los Hermanos Predicadores, tal transgresión u omisión no obliga de suyo *(ex genere suo)* a culpa mortal ni venial, sino sólo a la pena señalada: porque de este modo se obligan a observarla. Los cuales, sin embargo, pueden pecar venial o mortalmente por negligencia, liviandad o desprecio»[21].

[21] II-II,186,9 ad 1.

TRATADO IV

La conciencia

Después del tratado de la ley, que es la norma *remota, objetiva y extrínseca* de los actos humanos, es preciso estudiar la norma *próxima, subjetiva e intrínseca,* que no es otra que la propia conciencia. Dividimos la materia en los cuatro siguientes artículos:

1. La conciencia en general.
2. La conciencia en especial.
3. Sistemas para la formación de la conciencia.
4. La educación de la conciencia.

ARTICULO I

La conciencia en general

150. 1. Concepto. Vamos a dar su noción *etimológica y real.*

ETIMOLÓGICAMENTE, la palabra *conciencia* parece provenir del latín *cum scientia,* esto es, *con conocimiento.* Cicerón y Santo Tomás le dan el sentido de «conciencia común con otros»: *Unde conscire dicitur quasi simul scire* [1].

REALMENTE puede tomarse en dos sentidos principales:

a) Para expresar el conocimiento que el alma tiene de sí misma o de sus propios actos. Es la llamada conciencia *psicológica.* Su función es *testificar,* e incluye el sentido íntimo y la memoria.

b) Para designar el juicio del entendimiento práctico sobre la bondad o maldad de un acto que hemos realizado o vamos a realizar. Es la conciencia *moral,* que constituye el objeto del presente tratado.

151. 2. Naturaleza. la conciencia moral puede definirse: *el dictamen o juicio del entendimiento práctico acerca de la moralidad del acto que vamos a realizar o hemos realizado ya, según los principios morales.*

Expliquemos un poco la definición:

[1] SANTO TOMÁS, *De veritate* 17,1.

El dictamen o juicio del entendimiento práctico. La conciencia, en efecto, no es una potencia (como el entendimiento) o un hábito (como la ciencia), sino un *acto* producido por el entendimiento a través del hábito de la prudencia adquirida o infusa. Consiste ese acto en aplicar los principios de la ciencia a algún hecho particular y concreto que hemos realizado o vamos a realizar. Esta aplicación consiste en el dictamen o juicio del entendimiento práctico. La conciencia, pues, no es un acto del entendimiento teórico o especulativo ni de la voluntad.

Acerca de la moralidad del acto. En esto se distingue de la conciencia meramente psicológica. La conciencia moral es la regla *subjetiva* de las costumbres. Todo lo que la conciencia juzga como conforme a las justas leyes es un acto subjetivamente bueno o, al menos, no malo; lo que juzga, en cambio, disconforme con aquellas leyes, es subjetivamente malo, aunque acaso no contenga en sí mismo ninguna inmoralidad objetiva.

Qué vamos a realizar o hemos realizado ya. El oficio propio y primario de la conciencia es juzgar del acto que vamos a realizar aquí y en este momento; porque, como hemos dicho, es la regla próxima y subjetiva a la que hemos de ajustar nuestra conducta. Pero, secundariamente, pertenece también a la conciencia juzgar del acto ya realizado. En este último sentido se dice que la conciencia *nos da testimonio* (con su aprobación o su remordimiento) de la bondad o maldad del acto realizado.

Según los principios morales. La conciencia supone verdaderos los principios morales de la fe y de la razón natural y los aplica a un caso particular. No juzga en modo alguno los principios de la ley natural o divina, sino únicamente si el acto que vamos a realizar se ajusta o no a aquellos principios. De donde se sigue que la conciencia de ningún modo es autónoma (como quieren Kant y sus secuaces) y que es falsa aquella libertad de conciencia proclamada por muchos racionalistas, que consideran a la propia conciencia como el supremo e independiente árbitro del bien y del mal.

Con lo dicho pueden comprenderse fácilmente las diferencias entre la conciencia y algunas otras cosas que se le parecen. Y así se distingue:

a) De la sindéresis, que es el hábito de los primeros principios morales, cuyo acto propio es dictaminar *en general* la obligación de obrar el bien y evitar el mal. La conciencia, en cambio, dicta lo que hay que hacer u omitir en un *caso concreto y particular*. La sindéresis nunca yerra; la conciencia puede equivocarse.

Hermosamente comparaba San Jerónimo la sindéresis a una «centellita» encendida por Dios en nuestro entendimiento, que luce y arde al mismo tiempo. Luce, mostrándonos los principios generales de las costumbres; arde, impulsándonos al bien y retrayéndonos

del mal. Esta centellita nunca se apaga, ni en la tierra, aunque el hombre se envilezca por el pecado, ni en el cielo, ni en el infierno. Santo Tomás dice expresamente que la centella de la razón no puede extinguirse por el pecado mientras permanezca la luz del entendimiento[2]. Esta sindéresis permanece en los condenados y es la causa primaria de aquel «gusano roedor» de que nos habla el Evangelio (Mc 9,43), y que no es otra cosa que una perpetua acusación y remordimiento de los pecados cometidos, que atormenta la conciencia de aquellos desgraciados.

b) DE LA CIENCIA MORAL, que deduce de los principios las conclusiones *objetivas*. La conciencia, en cambio, es algo puramente *subjetivo* que puede concordar o no con la ciencia moral. Y así puede darse el caso de un moralista con mucha ciencia y poca conciencia, y un alma de conciencia muy delicada con poca ciencia moral.

c) DE LA PRUDENCIA, que es un *hábito*, mientras que la conciencia es un *acto*, como hemos dicho. El *juicio* de la prudencia coincide con la propia conciencia.

d) DE LA LEY NATURAL, que incluye los principios *objetivos* de la moralidad como participación que es de la ley eterna. La conciencia aplica esos principios para dictaminar sobre el acto a realizar u omitir.

152. 3. División. En el siguiente cuadro esquemático aparecen con claridad las principales divisiones de la conciencia.

LA CONCIENCIA PUEDE SER	
a) Por razón del acto	*Antecedente*, si juzga del acto que se va a realizar. *Consiguiente*, si juzga del acto ya realizado.
b) Por razón de la conformidad con la ley ..	*Verdadera*, si coincide *objetivamente* con lo que la ley ordena. *Errónea*, si no coincide *objetivamente*.
c) Por razón de la responsabilidad.	*Recta* (o inculpable), si se ajusta al dictamen de la propia razón. *Torcida* (o culpable), si no se ajusta a ese dictamen.
d) Por razón del dictamen	*Preceptiva*, si manda realizar algo. *Consiliativa*, si lo aconseja. *Permisiva*, si lo permite. *Prohibitiva*, si lo prohíbe.

[2] *In II Sent.* dist.39 q.3 a.1.

e) Por razón del asentimiento ..	*Cierta*, si da su dictamen con seguridad y sin miedo a equivocarse. *Dudosa*, si vacila sobre la licitud o ilicitud de una acción. *Perpleja*, si le parece que peca en cualquier sentido que obre.
f) Por razón del modo habitual de juzgar ..	*Escrupulosa*, si cree que hay pecado donde no lo hay. *Delicada*, si juzga rectamente hasta de los menores detalles. *Laxa*, si se inclina a la inobservancia por fútiles motivos. *Farisaica*, si hace grande lo pequeño y pequeño lo grande. *Cauterizada*, si no le preocupan ni los mayores crímenes.

ARTICULO II

La conciencia en especial

Estudiada la noción y divisiones de la conciencia, veamos ahora cada una de sus diferentes clases en especial.

Seguiremos el orden del esquema que acabamos de poner.

A) Conciencia antecedente y consiguiente

153. 1. Antecedente. Como su nombre indica, *es la que recae sobre un acto que no se ha realizado todavía*, precisamente para dictaminar sobre su moralidad. La conciencia ejerce aquí el papel de *guía* que inclina al bien y aparta del mal.

El dictamen de la conciencia antecedente resulta de un silogismo expreso o tácito en el que la premisa mayor es un principio general de moralidad; la menor es la aplicación de ese principio al acto que se va a realizar; y la conclusión es el fallo o dictamen de la propia conciencia, que manda hacerlo si es bueno u omitirlo si es malo. Por ejemplo:

La mentira es ilícita (principio general de la ley natural).

Pero esa respuesta que vas a dar es mentira (aplicación del principio).

Luego esa respuesta es ilícita (dictamen de la conciencia propiamente dicha).

Ya se comprende que este juicio se hace a veces de una manera espontánea y rapidísima; otras veces, con mayor lentitud y trabajo. Depende del grado de evidencia o claridad que posean las premisas del silogismo en la mente de cada uno.

154. 2. Consiguiente. Es la que recae sobre un acto ya realizado, desempeñando el papel de *testigo* y de *juez*. Si el acto fue bueno, lo aprueba, llenándonos de tranquilidad y de paz; si malo, lo reprueba, llenándonos de remordimiento y de inquietud. San Agustín dice hermosamente que «la alegría de la buena conciencia es como un paraíso anticipado»[3], mientras que el remordimiento de la mala conciencia es como la antesala del infierno.

Nótese, sin embargo, que la conciencia consiguiente no influye para nada en la moralidad de un acto. Esta depende por entero de la conciencia antecedente. Y así, si se diera el caso de que *sólo después* de realizada una acción, y *no antes*, cayéramos en la cuenta de que era ilícita, no habríamos cometido pecado alguno y no estaríamos obligados a confesarla (a no ser que hubiera habido negligencia *culpable* en no haberlo advertido antes).

Dígase lo mismo con relación a la ciencia moral que se vaya adquiriendo. Esta ciencia no tiene efectos retroactivos, y, por lo mismo, hemos de juzgar de nuestras acciones pasadas según la conciencia antecedente que teníamos al tiempo de realizarlas; no según el mayor conocimiento de la ley que vayamos adquiriendo después.

B) Conciencia verdadera y errónea

Como es sabido, la verdad no es otra cosa que *la adecuación del entendimiento a la realidad objetiva de las cosas*. La falta de adecuación constituye el *error*.

Cuando afirmamos que la mentira es ilícita, estamos en la verdad, porque ésa es, efectivamente, la realidad objetiva de las cosas; pero, si dijéramos que el derecho nada tiene que ver con la moral, estaríamos en un *error*, porque nuestro juicio no coincidiría con la realidad objetiva de las cosas.

155. 1. Nociones. Según estos principios elementales:

a) **Conciencia verdadera** *es aquella que dictamina de acuerdo con los principios objetivos de la moralidad, rectamente aplicados al acto que se va a realizar.*

[3] *De Gen. ad litt.* 12,34: ML 34,482.

b) **Conciencia falsa o errónea** *es la que no coincide con la verdad objetiva de las cosas.* Puede ser invencible o venciblemente errónea.

α) CONCIENCIA ERRÓNEA INVENCIBLE es aquella cuyo error no puede disiparse en modo alguno. Ya sea porque no vino a la mente del que obra, ni siquiera en confuso, la menor duda sobre la licitud de aquella acción, o porque, aunque le asaltó alguna duda, no pudo disiparla después de hacer todo cuanto pudo para ello.

β) CONCIENCIA ERRÓNEA VENCIBLE es aquella cuyo error no se disipó por incuria o negligencia del que lo padecía, ya que advirtió de algún modo el error o, al menos, dudó si lo habia, y, a pesar de ello, nada hizo, o demasiado poco, para disiparlo.

156. 2. Principios fundamentales. Los *principios fundamentales* que rigen el mecanismo y funcionamiento moral de estas dos clases de conciencia son éstos:

1.° La conciencia objetivamente verdadera es de suyo la única regla subjetiva y próxima de los actos humanos.

La razón es porque sólo esa clase de conciencia incluye el verdadero y auténtico dictamen de la ley eterna, origen y fuente de toda moralidad. Lo que se oponga a ella será siempre objetivamente malo, aunque pueda excusar de pecado formal una conciencia invenciblemente errónea.

De donde se sigue que el hombre tiene obligación de poner todos los medios a su alcance para adquirir una conciencia objetivamente verdadera. Los principales son:

a) Cuidadosa *diligencia en enterarse* de las leyes que rigen la vida moral. No se requiere, sin embargo, una diligencia *suma* o extraordinaria; basta la que se pone de ordinario en un negocio serio y de importancia.

b) *Aconsejarse* de los peritos (confesor o superior eclesiástico) en los casos dudosos, arduos o difíciles.

c) *Oración,* pidiendo con sinceridad a Dios que ilumine nuestra mente.

d) *Remoción de los impedimentos* que dificultan el juicio sereno e imparcial (v.gr., las pasiones desordenadas, el egoísmo, las malas costumbres, etc.).

2.° La conciencia invenciblemente errónea puede ser accidentalmente regla subjetiva de los actos humanos.

La razón es porque la conciencia invenciblemente errónea es *subjetivamente recta* (aunque objetivamente sea equivocada),

y esto basta para que sea obligatoria cuando *manda* o *prohíbe* y para que excuse de pecado formal cuando *permite*.

Esta conciencia errónea se dice que es recta accidentalmente *(per accidens)*. En cuanto conciencia recta, obliga, aunque material u objetivamente fuese ilícito lo que manda hacer (v.gr., matar al tirano). La obligación le viene en virtud de una ley superior, de derecho natural, que nos manda hacer siempre lo que creemos obligatorio. O sea, no por sí misma (ya que no hay tal ley objetivamente), sino en virtud de esa otra ley superior de derecho natural. Y obliga *hipotéticamente*, o sea mientras esa persona permanezca en su error. Y en cierto sentido es incluso conciencia *verdadera*, porque hay adecuación o conformidad entre la mente y la ley que se cree de buena fe existir.

Unos ejemplos aclararán estas ideas. El que crea *sin la menor duda* que es obligatorio mentir para salvar a un inocente (error invencible), está obligado a mentir y peca si no lo hace. Si cree *sin la menor duda* que está prohibido tal espectáculo inocente, peca si asiste a él. Si, por el contrario, cree *sin la menor duda* que tal libro se puede leer, no peca leyéndolo aunque estuviera, acaso, incluido en el *Indice* de libros prohibidos.

Pero téngase en cuenta que, como ya hemos dicho, la conciencia invenciblemente errónea puede serlo por dos capítulos: o porque no vino a la mente del que obra, ni siquiera en confuso, *la menor duda* sobre la licitud de aquella acción; o porque, aunque le asaltó alguna duda, hizo *todo lo que pudo* para disiparla (preguntando, reflexionando, etc.), sin poderlo conseguir.

En el primer caso valen los ejemplos que acabamos de poner. Pero en el segundo es obligatorio abstenerse de obrar (si se sigue dudando de la licitud de la acción) o de elegir *lo más seguro* para no quebrantar la ley, o, al menos, lo que parezca *más probable*, atendidas todas las circunstancias.

Por ejemplo: un viajero se encuentra de paso en un pueblo el día de la fiesta patronal. Le asalta la duda de si estará obligado a oír misa con los del pueblo[4]. Pregunta a unos cuantos, y obtiene respuestas contradictorias. Puede hacer una de estas dos cosas: u oír misa, en cuyo caso no necesita seguir haciendo averiguaciones, o dejarla de oír si le parece *más probable* que aciertan los que le dicen que no tiene obligación.

[4] En realidad no le obliga, como hemos explicado más arriba al hablar de los *peregrinos o transeúntes* (cf. n.140), a no ser que su omisión ocasionara escándalo a los demás.

3.° La conciencia venciblemente errónea nunca puede ser regla subjetiva de los actos humanos, sino que es obligatorio disipar el error antes de obrar.

Pueden ocurrir tres casos, según que la conciencia *mande, prohíba o permita* realizar una acción.

a) SI MANDA realizar una acción, de cuya licitud se duda por otra parte, no se puede obrar en un sentido ni en otro hasta que se averigüe la verdad. Por ejemplo: el que cree, por una parte, que tiene obligación de mentir para salvar a un amigo, pero duda, por otra, si la mentira puede ser lícita jamás, peca si en esta situación se decide por lo uno o por lo otro; porque en cualquiera de estos dos casos acepta la posibilidad de quebrantar la ley. Tiene obligación de averiguar la verdad antes de obrar, al menos echando mano de algún principio reflejo (como explicaremos al hablar de la conciencia dudosa) con el fin de llegar a una conciencia *moralmente cierta* en uno de los dos sentidos.

b) SI PROHÍBE realizar una acción que, por otra parte, parece que es lícita, no se la puede realizar hasta que se averigüe la verdad al menos con *certeza moral;* porque, de lo contrario, se acepta la posibilidad de quebrantar una ley, y esto constituye ya un pecado contra la misma.

c) SI PERMITE realizar como lícita una acción de cuya verdadera licitud se duda por otra parte, tampoco es lícito realizarla mientras permanezca la duda, por la misma razón que acabamos de indicar.

Regla práctica para el examen. En la práctica es muy fácil averiguar si se tuvo conciencia errónea vencible o invencible. Fue *vencible: a)* si se advirtió alguna indecencia en la tal acción; *b)* si la conciencia dictó que era menester preguntar al confesor o a una persona prudente; *c)* si se dejó de preguntar por miedo o vergüenza, etcétera. En cambio, fue *invencible* cuando no asaltó la menor duda sobre la licitud de tal acción o, habiendo surgido dudas, se hizo cuanto moralmente se pudo para disiparlas y se obró después lo *más seguro* o lo que parecía *más probable* con toda honradez y buena fe.

4.° La conciencia invenciblemente errónea en la actualidad, pero venciblemente errónea en su causa, excusa del pecado actual, pero no del pecado en su causa.

Y así pecan más o menos *en la causa: a)* el confesor que resuelve mal un caso de conciencia por su negligencia en el estudio o repaso de la teología moral; *b)* el médico que perjudica o mata al enfermo por su desconocimiento culpable de la medicina; *c)* el juez que falla injustamente por no haberse tomado la molestia de estudiar mejor las leyes, etc.

El pecado no se comete por la acción realizada con conciencia en la actualidad invenciblemente errónea, sino por aquella antigua

negligencia (y en la medida y grado de la misma) que persevera todavía mientras no se haga lo que se pueda para disiparla. San Alfonso María de Ligorio no vaciló en escribir las siguientes palabras: «Afirmo que se halla en estado de condenación el confesor que sin ciencia suficiente se aventura a oír confesiones»[5]. Y lo mismo hay que decir, salvando las distancias y en la medida y grado de su negligencia, de todo aquel que ejerce sin la suficiente preparación técnica una profesión que puede perjudicar gravemente a los demás.

C) Conciencia recta y no recta

157. 1. Nociones. Conciencia recta *es la que se ajusta al dictamen de la propia razón, aunque no coincida, acaso, con la realidad objetiva de las cosas.*

No recta *es la que no se ajusta al dictamen de la propia razón, aunque coincida, acaso, con la verdad objetiva de las cosas.*

Algunos autores identifican la conciencia *recta* con la conciencia *verdadera*, y la *no recta* con la *errónea*. Creemos que no es exacta esa identificación, que da, por lo mismo, origen a muchas confusiones. Una conciencia puede ser *recta* sin ser verdadera (v.gr., la conciencia invenciblemente errónea); y puede ser *no recta* siendo verdadera (v.gr., el que *contra su conciencia* omite una mentira que cree obligatoria para salvar a un inocente). Para la *verdad* se requiere la adecuación de la conciencia con la realidad *objetiva* de las cosas; para la *rectitud* basta la adecuación *subjetiva*, supuesta desde luego la absoluta buena fe.

158. 2. Principios fundamentales. He aquí los principios que regulan estas dos clases de conciencia:

1.° La conciencia recta siempre ha de ser obedecida cuando manda o prohíbe, y siempre puede seguírsela cuando permite.

La razón de lo primero es porque el hombre está obligado en todas sus acciones a seguir el dictamen de su propia conciencia cuando le manda o prohíbe alguna cosa; y si no lo sigue, peca. Consta expresamente por

a) La Sagrada Escritura: *Todo lo que no es según conciencia es pecado* (Rom 14,23). Como es sabido, San Pablo dice eso a propósito de los que creían que era pecado comer la carne ofrecida a los ídolos; y aunque declara él mismo que no hay tal pecado objetivo, porque el ídolo *no es nada en el mundo* (1 Cor 8,4), sino tan sólo un peda

[5] San Alfonso, *Praxis confessarii* n.18,3.°

ro de madera sin valor moral alguno, sin embargo peca el que la come contra el dictamen de su conciencia, porque ya no obra con rectitud (cf. Rom 14,1-23; 1 Cor 8,1-13; 10,14-33).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Inocencio III: «Todo el que obra contra su conciencia edifica para el infierno»[6].

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. San Buenaventura expone hermosamente la razón cuando escribe: «La conciencia es como el pregonero y embajador de Dios; y lo que nos dice, no lo manda como de parte de sí misma, sino como de parte de Dios, como el pregonero cuando divulga el edicto del rey»[7].

De donde se deduce la primacía absoluta de la conciencia sobre la misma ley. En este sentido no hay inconveniente en admitir un cierto relativismo en la ley objetiva, porque en caso de conciencia invenciblemente errónea obliga la conciencia y no la ley.

Sin embargo, cuando la conciencia se limita a permitir alguna acción, no es obligatorio seguirla, porque nadie está obligado a hacer todo cuanto le está permitido. Sólo obliga su dictamen cuando *manda* o *prohíbe* alguna cosa.

2.° No es lícito jamás obrar con conciencia no recta, o sea, contra el dictamen de la propia conciencia.

Se demuestra por las mismas razones del principio anterior. El que obra contra su conciencia peca siempre, tanto si hace lo que su conciencia le prohíbe (aunque se trate de una cosa objetivamente lícita) como si omite lo que su conciencia le impone como obligatorio (aunque se trate de una cosa objetivamente ilícita). Porque, en cualquier caso, no obra con conciencia recta.

Según este principio, peca el que asiste a un espectáculo de suyo inocente si su conciencia se lo presenta como pecaminoso. Y peca omitiendo una mentira si su conciencia se la impone como obligatoria para salvar a un inocente.

D) Conciencia preceptiva, consiliativa, permisiva y prohibitiva

159. Como sus mismos nombres indican, la conciencia *preceptiva* es la que impone o manda alguna acción; la *consiliativa*, la aconseja; la *permisiva* se limita a permitirla, y la *prohibitiva* impone la obligación de omitirla.

La primera y la última obligan siempre bajo pecado, grave o leve según la materia de que se trate o la conciencia del que obra.

[6] In cap. *Litteras*, de rest. spoli.
[7] SAN BUENAVENTURA, *In lib.* 2 *Sent.* dist.39 a.1 q.3.

La segunda aconseja la realización de un acto bueno; pero, por lo mismo que no se trata de un precepto (ni siquiera leve), sino de un simple consejo, su omisión no constituye pecado alguno, aunque sí una *imperfección*[8]. La tercera *permite* una acción de suyo lícita (v.gr., un paseo por el campo); pero, por lo mismo que ni lo manda ni lo aconseja, su omisión no constituye ni siquiera imperfección.

E) Conciencia cierta, dudosa y perpleja

Es una división importantísima que hay que estudiar detalladamente.

a) La conciencia cierta

160. 1. Noción y división. Conciencia cierta es *la que emite su dictamen de una manera categórica y firme, sin miedo a equivocarse.* Es la del que hace una buena acción estando seguro de que es buena, o una mala acción a sabiendas de que es mala.

La certeza puede dividirse de múltiples maneras. El siguiente esquema recoge las principales:

LA CERTEZA PUEDE SER		
	a) Por razón de su firmeza	*Metafísica,* si se funda en la esencia inalterable de las cosas (v.gr., 2 + 2 = 4).
		Física, si se funda en una ley física de la naturaleza (v.gr., el imán atrae al hierro).
		Moral, si se funda en lo que suele de ordinario acontecer (v.gr., las madres aman a sus hijos).
	b) Por razón de su objeto	*Especulativa,* si afecta a una norma en general (v.gr., es bueno ser amable).
		Práctica, si se refiere a un caso concreto y determinado (v.gr., puedo hacer esto).
	c) Por razón del motivo	*Directa,* si se funda en razones intrínsecas al objeto.
		Indirecta, si se funda en razones extrínsecas (v.gr., por razones de autoridad, principios reflejos, etc.).

[8] En otra parte hemos explicado ampliamente la diferencia entre pecado venial e imperfección (cf. *Teología de la perfección cristiana* n.121; desde la 5.ª ed., n.159).

161. 2. Principios fundamentales. Teniendo en cuenta estas diversas clases de certeza, establecemos los siguientes principios fundamentales:

1.º Sólo la conciencia es norma legítima del bien obrar.

La razón es porque el que duda si lo que va a hacer es bueno o malo, acepta la posibilidad de ofender a Dios y, por lo mismo, peca realizando con duda esa acción. Es preciso llegar a la conciencia cierta en una forma o en otra, como vamos a explicar en seguida.

2.º Basta, sin embargo, la certeza moral, práctica e indirecta sobre la licitud de la acción.

Lo mejor sería, naturalmente, llegar siempre a una certeza *absoluta* en la que no cupiera el error (metafísica), a menos de un milagro (física). Pero, como en el orden moral esto es casi siempre imposible, por tratarse muchas veces de cosas variables y contingentes[9], para poder obrar con toda seguridad y tranquilidad de conciencia es suficiente llegar a una certeza *moral* que excluya toda duda prudente sobre la licitud de la acción.

Ni se requiere tampoco la certeza *especulativa* sobre la norma general que legitimaría aquella acción. Basta la certeza *práctica* sobre su licitud concreta en este caso, habida cuenta de todas las circunstancias que le rodean. Puede llegarse a esta certeza práctica a base de principios *reflejos* (como veremos en seguida al estudiar la conciencia dudosa), permaneciendo la duda sobre el principio especulativo.

Finalmente, no es necesario tampoco la certeza *directa* a base de razones intrínsecas, que sólo los técnicos pueden de ordinario alcanzar. Basta la certeza *indirecta* fundada en razones extrínsecas (v.gr., en la autoridad del confesor que declaró lícita tal acción).

b) La conciencia dudosa

162. 1. Noción y división. Conciencia dudosa es *la que vacila sobre la licitud o ilicitud de una acción sin determinarse a emitir su dictamen.* Propiamente hablando, no es verdadera conciencia, puesto que se abstiene de emitir un juicio, que es el acto esencial de la conciencia. Se trata más bien de un *estado de la mente,* que sólo en sentido impropio puede llamarse conciencia.

[9] Así lo dice expresamente Santo Tomás: «En los actos humanos no puede haber certeza demostrativa, porque se refieren a cosas contingentes y variables; y, por lo mismo, basta la certeza probable, que alcanza la verdad en la mayoría de los casos, aunque falle en algunos pocos» (II-II,70,2).

La duda admite también múltiples divisiones. He aquí las principales en cuadro esquemático:

LA DUDA PUEDE SER		
	a) Por razón del fundamento ..	*Negativa,* si no hay razones, o muy pequeñas, por ninguna de las dos partes. Es una duda imprudente, porque no hay motivo para ella.
		Positiva, si hay razones graves, sobre todo si son de igual peso, para las dos sentencias opuestas
	b) Por razón del objeto	*De derecho,* si se duda sobre la existencia, extensión u obligación de una *ley.*
		De hecho, si se duda de algún *hecho* particular (v.gr., si es válido o no, si está incluido o no en la ley, etcétera).
	c) Por razón del término	*Especulativa,* si recae sobre el conocimiento de la verdad abstracta.
		Práctica, si recae sobre el acto que se va a realizar.

163. 2. **Principios fundamentales.** Los principios fundamentales que regulan la conciencia dudosa son los siguientes:

1.° No es lícito jamás obrar con duda positiva práctica de la licitud de la acción.

Nótese bien el sentido del principio. Se trata de una duda *positiva,* o sea apoyada en graves razones [10]; y *práctica,* o sea que se refiere al hecho concreto que se va a realizar. En estas condiciones jamás es lícito realizar este acto.

La razón la hemos indicado varias veces. El que obra con conciencia dudosa acepta la posibilidad de la ofensa de Dios y, por lo mismo, peca tanto si en el orden real y objetivo aquella acción es realmente mala como si es inocente y buena. El pecado cometido es

[10] La duda meramente *negativa* que no se apoya en razón ninguna o en razones muy ligeras e inconsistentes puede y debe despreciarse en la práctica, por ser una duda imprudente. Lo contrario nos haría la vida imposible, llenándose continuamente de inquietud y de angustia, ya que sólo en muy contadas ocasiones se puede llegar a una certeza clara y evidente que excluya en absoluto la posibilidad de toda duda incluso imprudente.

el mismo que constituye el objeto de la duda, revestido con todas sus circunstancias especiales: mortal o venial, de esta especie o de la otra, según se le previó en la duda.

¿Qué debe hacer, pues, el que se encuentra con duda positiva y práctica de la licitud de una acción? Una de dos: o elegir la parte *más segura*, que es la favorable a la ley (en cuyo caso no necesita hacer ninguna investigación para salir de la duda, porque ciertamente excluye la posibilidad de pecar), o debe llegar a una certeza *práctica* sobre la moralidad de la acción en la forma que vamos a explicar inmediatamente.

2.° Cuando no se puede disipar la duda especulativa sobre la moralidad de una acción por principios intrínsecos, es lícito obrar con certeza moral práctica deducida por principios reflejos o extrínsecos.

Ocurre, en efecto, muchas veces, que es imposible llegar a una certeza especulativa y directa apoyada en principios intrínsecos, ya sea porque no aparece con claridad el principio que la justifique directamente, ya porque la duda se establece precisamente en torno al principio especulativo.

Por ejemplo: está discutidísimo entre los moralistas si el testamento informe (o sea, el desprovisto de las formalidades jurídicas) es válido en conciencia. En estas condiciones es inútil invocar ese principio para fallar sobre la validez del testamento concreto que se nos presente delante, porque precisamente lo oscuro y difícil es averiguar si es cierto o no el principio que declara válido en conciencia los testamentos informes.

¿Qué hay que hacer en estas circunstancias? No hay más remedio que echar mano de argumentos extrínsecos para llegar a una certeza *moral* en el orden *práctico*, aunque continúe la duda en el orden puramente especulativo. Antes de llegar a esta certeza práctica no es lícito obrar; pero con ella queda perfectamente a salvo la moralidad de la acción.

Esos argumentos extrínsecos son varios. Por de pronto, para el simple fiel sería suficiente el argumento de la autoridad (v.gr., la respuesta del párroco o del confesor). Pero, sin necesidad de consulta alguna, podría llegar por sí mismo a la certeza moral práctica echando mano de los llamados *principios reflejos*, que vamos a explicar a continuación.

164. 3. **Principios reflejos o indirectos.** Se llaman así ciertas normas generales de moralidad que no recaen di-

rectamente y de por sí sobre la cosa misma que se trata de averiguar, pero que reflejan sobre ella su propia luz, hasta el punto de conducirnos a una certeza moral de orden *práctico*, aunque no disipen del todo las tinieblas especulativas.

Los principales principios reflejos o indirectos son los siguientes:

1.° En caso de duda práctica, hay que seguir la parte más segura.

Ya hemos explicado, este principio al hablar de la ilicitud de obrar con duda *práctica*. Si después de haberlo intentado por todos los medios a nuestro alcance (reflexión, consultas, etc.) permanece en pie nuestra duda *práctica*, es obligatorio seguir la parte más segura, o sea, omitiendo el acto de cuya licitud seguimos dudando, o practicando el que seguimos creyendo que quizás nos obligue. De lo contrario, aceptaríamos prácticamente la posibilidad de quebrantar la ley y pecaríamos de hecho por esta torcida disposición.

2.° En caso de duda, se ha de estar por aquel a quien favorece la presunción.

La razón es porque la presunción engendra por sí misma, la mayor parte de las veces, una certeza *moral* de la rectitud de la acción.

Y así, v.gr., el religioso que duda si le obliga una orden de su superior que le parece excesiva, puede y debe obedecer, pues la presunción está de parte del superior, que tiene derecho a ser obedecido mientras no conste claramente que se ha excedido en sus atribuciones.

El que duda si ha consentido en una tentación interna (v.gr., en malos pensamientos), puede pensar que no consintió si se trata de una persona de conciencia delicada, que ordinariamente suele rechazar con energía las tentaciones; al revés de si se trata de un pecador de conciencia muy ancha, que suele fácilmente consentir en la tentación.

3.° En caso de duda es mejor la condición del que posee actualmente la cosa.

Este principio es verdadero y muy util en materia de justicia (v.gr., a favor del poseedor de buena fe, mientras no se demuestre perfectamente lo contrario). Por analogía se extiende también a todas las demás materias, pero su aplicación en esta otra zona no deja de tener sus dificultades. Volveremos sobre esto al hacer la crítica de los sistemas de moralidad.

4.° En caso de duda hay que juzgar por lo que ordinariamente acontece.

Es una norma prudente que los moralistas usan a cada paso. Y así, v.gr., se presume que un niño no ha llegado todavía al uso de razón antes de los siete años, porque eso es lo corriente y normal, aunque quepan excepciones. En cambio, a esa edad comienzan a obligarle ciertas leyes de la Iglesia (cf. cn.11 y 97), pues se presume que ya tiene uso de razón porque así suele ordinariamente acontecer.

5.° En caso de duda se ha de suponer la validez del acto.

Este principio se puede aplicar únicamente cuando el hecho *principal* sea cierto y sólo se dude de alguna circunstancia del mismo. Por ejemplo: el que duda si se confesó con suficiente dolor de sus pecados puede pensar que sí, porque el hecho principal (la confesión) es cierto y sólo duda de la suficiente contrición.

6.° En caso de duda, lo odioso hay que restringirlo y lo favorable ampliarlo.

Se entiende por odioso: *a)* todo lo que tiene carácter de pena; *b)* lo que va contra el derecho de un tercero, y *c)* lo que se opone al derecho común. Y por favorable, todo lo que resulta en beneficio de la libertad o concede alguna gracia sin perjuicio de nadie.

La razón es porque se presume que el legislador no quiere gravar a nadie más de lo que expresa su ley odiosa, y acepta una interpretación benigna de su ley favorable en consonancia con la misma. El mismo Código de Derecho canónico recoge este modo de sentir cuando dice que «las leyes, aun irritantes e inhabilitantes, no urgen cuando la duda es de *derecho*; y en la duda *de hecho*, pueden los Ordinarios dispensar» (cn.14).

7.° En la duda, el delito no se presume, sino que hay que probarlo.

Es otro principio muy en consonancia con los anteriores y con la simple equidad natural. Nadie ha de ser considerado malo o culpable mientras no se demuestre que lo es.

Otros muchos principios suelen utilizar los moralistas para resolver las dudas teóricas, convirtiéndolas en certezas *prácticas* que permitan obrar sin quebranto de la conciencia. A partir de la aparición del *probabilismo*, el más frecuente y socorrido de todos es el famoso aforismo *la ley dudosa no obliga*, que, si fuera cierto, resolvería efectivamente la casi totalidad de los casos prácticos; pero ha sido duramente combatido por gran número de moralistas eminentes, que ven en él una pura falacia altamente perjudicial para la moralidad de los actos humanos. Qué haya de pensarse, a nuestro juicio,

acerca de él, lo diremos con serena imparcialidad en el capítulo siguiente, al hacer la crítica de los llamados *sistemas de moralidad* para la formación de la propia conciencia.

c) La conciencia perpleja

165. 1. Noción. Se llama así *la del que cree pecar tanto si realiza como si omite una determinada acción.* Por ejemplo, el encargado de cuidar a un enfermo grave que teme faltar a la caridad si le deja un rato para oír misa en domingo, o a la ley eclesiástica si no la oye. O el confesor que teme pecar si absuelve al penitente dudosamente dispuesto, lo mismo que si no le absuelve.

166. 2. Principios fundamentales. La conciencia perpleja se regula por los siguientes principios:

1.° Si no se trata de un caso urgente y se puede suspender su ejecución hasta consultar con personas competentes o estudiar por sí mismo la cuestión, debe hacerse así. La razón es porque tenemos obligación de emplear los medios a nuestro alcance para llegar a una conciencia verdadera y recta antes de obrar.

2.° Si esto es imposible, por tratarse, v.gr., de un caso urgente que no admite espera, debe elegirse lo que parezca menos malo; no con la intención de obrar el mal menor, sino con la de practicar *el bien posible*, teniendo en cuenta que la ley inferior ha de ceder el paso a la superior (v.gr., en el caso del que cuida al enfermo, la ley divina de la caridad prevalece sobre la eclesiástica de oír misa).

3.° Si el que se encuentra perplejo no acierta a distinguir o a decidirse sobre lo que será menos malo, puede elegir libremente lo que quiera, y no pecará (aunque a él le parezca que sí), porque nadie está obligado a lo imposible y nadie puede pecar *necesariamente*, pues todo pecado supone la libre voluntad de cometerlo.

Sin embargo, si esta perplejidad fuera culpable en la causa (v.gr., el caso del confesor que no sabe qué hacer por no haber estudiado suficientemente la teología moral), hay que aplicarle los principios que expusimos al hablar de la ignorancia vencible y culpable.

F) La conciencia escrupulosa, delicada, laxa, cauterizada y farisaica

Todas estas subdivisiones se refieren a la conciencia por razón de su modo habitual de juzgar. Vamos a examinarlas separadamente una por una.

a) La conciencia escrupulosa

167. 1. Noción. La palabra *escrúpulo* viene del latín *scrupulus*, que significa *pedrezuela*. Se designaba con esa expresión una pesa pequeñísima que no hacía oscilar sino balanzas muy finas y sensibles, como las que se emplean en farmacias. Por extensión se ha trasladado al terreno moral para designar un tipo de conciencia que se deja vencer por razones fútiles y sin consistencia alguna. En este sentido, puede definirse la conciencia escrupulosa diciendo que es *aquella que por insuficientes y fútiles motivos cree que hay pecado donde no hay o que es grave lo que sólo es leve.*

Se distingue de la conciencia *delicada* en que ésta atiende a los detalles mínimos, pero con serenidad y verdad; y de la *errónea*, en que ésta emite un juicio falso, pero firme, mientras que la escrupulosa fluctúa continuamente, sin llegar a un juicio estable.

168. 2. Señales. La conciencia escrupulosa se manifiesta por multitud de signos. Los principales son los siguientes:

a) Miedo constante y perturbador a incurrir en un verdadero pecado si se permite ciertas cosas o acciones que ve realizar con toda tranquilidad de espíritu a otras personas prudentes y de buena conciencia.

b) Nimia ansiedad sobre la validez o suficiencia de una buena acción, principalmente acerca de las confesiones pasadas o de los actos internos.

c) Largas y minuciosas acusaciones de circunstancias que no vienen al caso y en las que el escrupuloso cree ver complementos indispensables, cuando no la misma esencia de su pecado.

d) Pertinacia de juicio en no tranquilizarse con las decisiones del confesor por miedo a no haberse explicado bien, a no haber sido comprendido, etc., lo que le obliga a mudar con frecuencia de confesor y a querer renovar sus confesiones generales o la acusación de pecados sometidos ya multitud de veces al tribunal de la penitencia, etcétera, etc.

169. 3. Clases. Los escrúpulos suelen revestir dos formas principales; una de tipo *general*, que abarca todo el campo de la conciencia y se refiere a toda clase de pecados; y otra *especial*, que se circunscribe a una determinada materia (v.gr., a la fe, la castidad, la validez de la confesión, etc.), dejando completamente en paz y tranquilidad todo el resto de la vida moral. A veces se da la increíble aberración de escrupulizar hasta minuciosidades ridículas en una determinada

materia, al tiempo que se cometen sin escrúpulo ninguno grandes pecados en otras materias mucho más importantes.

170. 4. Causas. Los escrúpulos pueden provenir de una triple fuente:

a) CAUSA NATURAL. La inmensa mayoría de las veces, los escrúpulos obedecen a causas *puramente naturales* de tipo físico o moral.

Entre las causas físicas, unas son meramente *fisiológicas*, tales como la disposición *patológica* del paciente (perturbación del sistema nervioso, o cerebroespinal, por enfermedad o herencia, atavismo, etc.); la *fatiga intelectual* por exceso de trabajo, insomnio, etc.; la *falta de alimentación*, que produce una gran depresión nerviosa, y otras causas semejantes.

Otras son de tipo *psicológico*, tales como un temperamento melancólico predispuesto a la cavilosidad y al pesimismo; un espíritu misántropo y retraído, que huye del trato normal con la gente y de toda recreación honesta, reconcentrándose cada vez más en sus propios pensamientos; ciertas enfermedades psicológicas, tales como la *psicastenia*, la *obsesión*, las *ideas fijas* (de las que el escrúpulo es una simple variedad o forma), etc.

Entre las causas *morales* (íntimamente relacionadas con las psicológicas) hay que enseñar una educación excesivamente rigorista, que, al sancionar severamente las menores faltas, atemoriza y encoge el espíritu del educando, empujándole hacia los escrúpulos; el trato con otras personas meticulosas y detallistas; la lectura de libros excesivamente rigoristas en materia de moralidad, que se complacen en pintar con negras tintas las acciones más inocentes; una oculta soberbia, que hace preferir el propio criterio al de otras personas sensatas y prudentes, etc.

b) CAUSA SOBRENATURAL. A veces, aunque muy pocas, los escrúpulos proceden de una disposición del mismo Dios (valiéndose de causas naturales o preternaturales) para ejercitar al alma en la paciencia, humildad y obediencia, o para efectos purificadores de sus pasadas faltas, o en vistas a un mayor incremento de perfección y santidad. Tal ocurrió con San Ignacio de Loyola, San Francisco de Sales y hasta con la angelical Santa Teresita del Niño Jesús. Pero tales escrúpulos no suelen durar largo tiempo —al menos no toda la vida—, y, superada la terrible crisis, renace en el alma la tranquilidad y la paz.

c) CAUSA PRETERNATURAL. Otras veces, permitiéndolo Dios, es el demonio la causa de los escrúpulos, actuando directamente sobre la imaginación y sensibilidad de sus pacientes. Trata con ello de perturbar la paz del alma para que no se entregue a los ejercicios de piedad o apostolado, o de vengarse de ella si se trata de un alma muy avanzada en los caminos de Dios. Tampoco estos escrúpulos suelen ser muy duraderos y cesan con tanta mayor prontitud y faci-

lidad cuanto mayor sea la obediencia ciega al director espiritual, a pesar de todas las sugestiones diabólicas. Cuando el demonio se convence de que sus manejos resultan contraproducentes, abandona fácilmente un campo en el que tiene perdida la partida.

171. 5. Efectos. Pocas cosas resultan tan perjudiciales al cuerpo y al alma como la terrible enfermedad de los escrúpulos.

a) Perjudican al cuerpo, empujándole hacia las enfermedades mentales y nerviosas o agravándolas considerablemente si ya se padecen. Pueden llevar hasta el *delirium tremens* y la completa enajenación mental.

b) Perjudican al alma, impidiéndola entregarse con tranquilidad y paz al servicio de Dios, a quien ya no se mira como el mejor de los Padres, que acoge con infinita dulzura y misericordia al hijo pródigo que vuelve a la casa paterna cubierto de harapos, sino como Juez vengador de las menores injurias. El alma se vuelve egoísta, desconfía de todo el mundo, su trato se hace intolerable, pierde la devoción y la paz y, a veces, siente fuertes impulsos a echarlo todo a rodar o incluso a cometer la increíble locura del suicidio.

172. 6. Remedios. Hay que fijarse, ante todo, en la causa y origen de los escrúpulos para acertar con su verdadera terapéutica.

1.° Cuando son un efecto de la permisión de Dios con vistas a la purificación del alma, lo mejor es la perfecta conformidad con la voluntad divina por todo el tiempo que sea de su beneplácito. Esfuércese el alma por obedecer en todo al director; renuncie a sus propias luces, aunque le parezca ver claro lo contrario de lo que el director le manda; humíllese en la presencia de Dios y una sus sufrimientos morales a los de Jesús y María por la salvación de las almas. Ya sonará la hora de Dios cuando El lo estime conveniente, y el alma saldrá de su dolorosa prueba vigorizada y mejorada.

2.° Cuando proceden de la acción diabólica, siga la misma línea de conducta que acabamos de indicar. Desprecie las sugestiones del enemigo, tranquilícese, humíllese, obedezca ciegamente al director y tenga paciencia, que no tardará en volver la calma y serenidad.

3.° Cuando procede de causas puramente naturales (o sea en el noventa y cinco por ciento de los casos), hay que contrarrestar, en primer lugar, la influencia del mal en su doble aspecto fisiológico y psicológico.

a) FISIOLÓGICAMENTE se evitará con cuidado todo gasto inútil de energías vitales, sobre todo el *exceso de trabajo:* los obsesionados, en general, son seres rendidos de fatiga. Hay que evitar a toda costa la *fatiga física,* las *emociones fuertes,* la *falta de sueño,* la *alimentación deficiente,* la *atmósfera malsana* (locales cerrados, humo de carbón, etc.)

El enfermo debe someterse a un régimen altamente reparador de sus energías vitales destrozadas. Alimentación sana y abundante, reposo prolongado (de ocho a nueve horas de sueño), ejercicios respiratorios al aire libre, gimnasia moderada, hidroterapia, medicamentos tonificantes bajo el control del médico, etc.

b) PSICOLÓGICAMENTE tiene que rodearse de una atmósfera de tranquilidad y de paz, evitando el trato con personas meticulosas o rigoristas, no leer libro alguno que pueda excitarle, o emocionarle excesivamente, o aumentarle sus preocupaciones. Ha de evitar a todo trance el desdoblamiento de sus ideas, su excesiva prolongación o rumiadura, el querer llegar a la certeza absoluta en todo cuanto hace. Ha de entregarse a un trabajo moderado (manual o intelectual) que le entretenga provechosamente; se distraerá con recreaciones sencillas y agradables que no supongan esfuerzo o fatiga para sus nervios (nada de deportes violentos o de juegos absorbentes, como el ajedrez, etc.).

Presupuestos estos remedios neutralizadores, habrá que atacar directamente los escrúpulos mediante un acertado tratamiento de dirección espiritual. Para ello es indispensable la colaboración del enfermo, pero sin pedirle nunca que dé de sí más de lo que pueda dar en el momento concreto de evolución en que se encuentre actualmente. Las principales normas a que deben ajustarse director y dirigido son la siguientes:

El director procurará principalmente:

a) *Inspirar confianza* al enfermo. Déjele hablar largamente la primera vez. Interrúmpale tan sólo de vez en cuando con una pregunta fácilmente aclaratoria, para que el enfermo se convenza de que se le va entendiendo muy bien. Al terminar la larga conversación, dígale con dulzura: «Amigo mío: le he entendido a usted admirablemente. Veo su alma con toda claridad como a través de unos rayos X. Y estoy seguro de que su enfermedad es perfectamente curable, con tal que me obedezca ciegamente en todo».

b) *Exigir obediencia ciega.* Tiene que decirle al enfermo que el único procedimiento para curarle es la obediencia ciega, hasta creer que es blanco lo negro si el director se lo dice así. Tiene que convencerse el enfermo de que lleva unas gafas de *cristales negros* que le hacen ver la realidad distinta de como es. El director no debe permitirle al enfermo que discuta sus órdenes o que pida el fundamento

o las razones de las mismas. Debe limitarse a decirle que obedezca ciegamente, bajo la exclusiva responsabilidad ante Dios del director. A lo sumo puede explicarle el principio de que, para obrar con conciencia inculpable ante Dios, basta la *certeza moral práctica* de la honestidad de una acción por razones *extrínsecas* (la simple autoridad del confesor), aunque persistan en la propia conciencia toda clase de dudas especulativas. Háblele siempre con firmeza, empleando un lenguaje categórico, sin incurrir jamás en la torpeza de dejar escapatorias con un «quizás», «tal vez», «sería mejor», etc., que, lejos de curar al enfermo, agravarían su dolencia.

El enfermo, por su parte, se esforzará con el mayor empeño y energía en colaborar a su curación en la siguiente forma:

a) *Oración a Dios,* pidiéndole el remedio de su triste situación, aunque con plena sumisión a su divina voluntad.

b) *Obediencia ciega al director* en el sentido y forma que acabamos de explicar. Fíese únicamente de él y no consulte a otros confesores ni consejeros. Haga brevísimamente su examen de conciencia y no se confiese sino de las faltas que *pueda jurar* haber cometido *ciertamente.*

c) *Empleo de los remedios físicos y psíquicos* que hemos indicado más arriba.

b) La conciencia delicada

173. 1. Noción. *Es aquella que juzga rectamente de la moralidad de los actos humanos extendiendo su mirada hasta los detalles más pequeños.*

Se distingue de la conciencia *escrupulosa,* como ya hemos dicho, en que esta última ve pecado donde no lo hay, mientras que la delicada lo ve donde existe realmente, aunque sea muy pequeño. Y se distingue también de la conciencia *rígida* en que esta última se fija demasiado en la materialidad de la ley, esclavizándose a ella; mientras que la delicada sabe adaptarse a una sana y prudente epiqueya cuando se presentan especiales circunstancias no previstas por el legislador.

La conciencia delicada es altamente laudable y deseable. Mantenida dentro de sus justos límites (o sea sin dejarla desviar hacia la conciencia escrupulosa o rígida), presta grandes servicios al alma, ayudándola a evitar hasta los pecados más mínimos y empujándola hacia las grandes alturas de la perfección cristiana.

174. 2. Medios de fomentarla. Ante todo hay que avivar el *espíritu de fe* para darse cuenta de la grandeza y majestad de Dios, ante la que siempre será poco el cuidado y esmero que pongamos en evitar el pecado o complacerle hasta en los menores detalles de nuestra vida. Recordar con frecuencia, aunque sin angustia ni escrúpulo, que *Dios nos pedirá cuenta* hasta de una palabra ociosa (Mt 12,36) y que nos ha recomendado en el Evangelio *cumplir toda la ley* hasta en sus detalles más minímos (Mt 5,18-19).

Cuídese, sin embargo, de no dar en un egoísmo demasiado meticuloso que haga girar al alma en torno de sí misma, preocupándose tan sólo de sus propias responsabilidades, en vez de entregarse a Dios con el corazón dilatado por el amor, buscando únicamente su mayor gloria y el cumplimiento perfecto de su divina voluntad.

c) La conciencia laxa

175. 1. Noción y división. La conciencia laxa es el extremo opuesto a la conciencia escrupulosa. Es *aquella que, bajo fútiles pretextos o razones del todo insuficientes, considera lícito lo ilícito, o leve lo grave.*

Cuando, como ocurre casi siempre, el que obra con tanta superficialidad y ligereza se da perfecta cuenta o sospecha seriamente la inanidad de los principios en que se funda, coincide enteramente con la conciencia *venciblemente errónea* y es responsable ante Dios en la medida y grado de su culpable negligencia.

a) Por razón del acto se divide en *antecedente y consiguiente.* La primera se refiere a una acción ilícita que se va a realizar juzgando que es lícita, o al menos no grave. La segunda dice relación a una obra mala ya realizada, estimando con ligereza que no tiene importancia objetiva, o que se la ha realizado con imperfecta advertencia y consentimiento.

b) Por razón de la extensión. Puede ser *general,* si se extiende a toda clase de materias, o *particular,* si se ciñe o circunscribe a una sola o a unas pocas determinadas.

176. 2. Causas y efectos. Ya se comprende que la causa principal que conduce a este estado tan lamentable es la *falta de fe viva* en la grandeza de Dios y gravedad del pecado. Pero al lado de este fallo fundamental se encuentran otros muchos, entre los que pueden señalarse los siguientes:

a) Una vida muelle y sensual, que embota la sensibilidad del alma.

b) El descuido de la oración mental y la falta absoluta de reflexión.

c) La excesiva solicitud por las cosas mundanas y terrenas (espectáculos, diversiones, negocios, etc., etc.).

d) La costumbre de pecar, que va disminuyendo el horror al pecado.

e) El ambiente frívolo y trato con personas superficiales y ligeras.

f) La lujuria, sobre todo, que entenebrece la claridad del juicio.

Poco a poco la conciencia laxa conduce a un estado de insensibilidad espiritual tan absoluto, que hace muy difícil su curación y pone en grave peligro la salvación eterna. Volveremos en seguida sobre esto al hablar de la conciencia *cauterizada*.

177. 3. **Remedios.** Es difícil reformar la conciencia laxa, pues afecta casi siempre a sujetos de una ligereza y superficialidad tan grandes, que es casi imposible hacerles reflexionar en serio sobre el gravísimo peligro a que se exponen. De todas formas, he aquí los principales remedios contra tan grave dolencia:

a) Estudio serio de sus deberes y obligaciones en autores de toda responsabilidad y solvencia, excluida en absoluto la lectura de novelas frívolas y mundanas.

b) Huida de las ocasiones peligrosas y del trato con personas superficiales y ligeras. Trato con gente de buena conciencia.

c) Examen cotidiano de conciencia, frecuencia de sacramentos, lectura de libros piadosos, oración humilde y perseverante, meditación de los novísimos.

d) Lo mejor, acaso, sería practicar una tanda de ejercicios espirituales internos bajo la dirección de un competente director. La experiencia ha demostrado muchas veces que es éste el procedimiento más eficaz para detener a uno de estos infelices en su loca carrera hacia el abismo y hacerle emprender una vida seriamente cristiana.

d) La conciencia cauterizada

178. Cuando el estado de cosas que acabamos de denunciar llega a su colmo y paroxismo, da origen a la llamada conciencia *cauterizada*. Es *aquella que, por la costumbre inveterada de pecar, no le concede ya importancia alguna al pecado y se entrega a él con toda tranquilidad y sin remordimiento alguno.*

El pecador ha descendido hasta el último extremo de la degradación moral. Peca con cínica desenvoltura, alardeando a veces de «despreocupación», «amplitud de criterio» y otras sandeces por el estilo. Se ríe de la gente honrada y piadosa. Es del todo insensible a toda reflexión moral, que ni siquiera suele irritarle: se limita a despreciarla cínicamente, lanzando una sonora carcajada.

Sólo un milagro de la divina gracia, que Dios realiza raras veces, podría salvar a este desdichado de la espantosa suerte que le espera más allá del sepulcro. La Sagrada Escritura dice de él que es un «ser odioso y corrompido que se bebe como agua la impiedad» (Job 15,16) y que, «conforme a la dureza e impenitencia de su corazón, va atesorando ira para el día del justo juicio de Dios» (Rom 2,5; cf. 1 Tim 4,2-3).

e) La conciencia farisaica

179. Es una extraña mezcla de la conciencia *escrupulosa* y de la *laxa*, que parecen incompatibles entre sí. Es *aquella que hace grande lo pequeño, y pequeño lo grande*. A imitación de los fariseos del Evangelio, *cuela un mosquito y traga un camello* (Mt 23,24). No tiene inconveniente, v.gr., en lanzar una calumnia o en cometer el gravísimo crimen del aborto voluntario, pero le ocasionaría gran preocupación no asistir a misa el día de la Virgen del Carmen, aunque caiga en día de trabajo.

Salvando las distancias y acaso también su buena fe, aliada con su ignorancia, se parecen mucho a esta clase de fariseos ciertos falsos devotos que no podrían conciliar el sueño si no hubieran asistido a la novena o a la procesión y no tienen inconveniente en faltar continuamente a la *caridad fraterna* y a la *justicia* con críticas, murmuraciones, etc., que tienen bastante más importancia que aquellas prácticas exteriores. La fórmula serena y equilibrada nos la dio el Señor en el Evangelio: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que diezmáis la menta, el anís y el comino, y no os cuidáis de lo más grave de la Ley: la justicia, la misericordia y la lealtad! *Bien sería hacer aquello, pero sin omitir esto*» (Mt 23,23).

ARTICULO III

Los sistemas de moralidad

Como hemos indicado al hablar de la conciencia *dudosa*, en los últimos tiempos, a partir concretamente del siglo XVI, han propuesto los moralistas unos cuantos *sistemas de moralidad* que tienen por objeto facilitar la ruda labor de transformar una duda especulativa o

práctica en una *certeza moral*, al menos de orden práctico, que garantice la moralidad de una determinada acción.

El hecho de que estos sistemas fueran enteramente desconocidos de la antigüedad clásica, los hace sospechosos o, al menos, pone ya fuera de toda duda que no son absolutamente necesarios. La Iglesia católica rigió la conciencia de los hombres durante dieciséis siglos sin ninguno de estos sistemas. Y no sería difícil precisar si su invención y empleo favoreció las buenas costumbres o contribuyó más bien a rebajar el nivel de las mismas y la sublime elevación y grandeza de la teología moral tal como la concibieron los grandes teólogos medievales, con Santo Tomás a la cabeza [11].

De todas formas, vamos a exponer brevemente los diferentes *sistemas de moralidad* que han ido apareciendo en estos últimos siglos y el juicio crítico que nos merece cada uno de ellos. Al final daremos la *norma práctica* que nos parece debe emplearse para la recta formación de la propia conciencia en caso de duda teórica o práctica sobre la moralidad de una acción.

A) Los sistemas

180. Descendiendo de mayor a menor rigorismo, he aquí el orden de los diferentes *sistemas de moralidad:*

1.° Tuciorismo absoluto. Es obligatorio seguir siempre la sentencia *más segura,* que es la que favorece a la ley, a no ser que la sentencia favorable a la libertad sea completamente *cierta.*

2.° Tuciorismo mitigado. Hay que seguir siempre la sentencia favorable a la ley, a no ser que la que favorece a la libertad sea *probabilísima.*

3.° Probabiliorismo. Hay que seguir siempre la sentencia favorable a la ley, a no ser que la que favorece a la libertad sea *más probable* que la otra.

4.° Equiprobabilismo. Para seguir la opinión favorable a la libertad es preciso, al menos, que sea *igualmente probable* que la que favorece a la ley.

5.° Compensacionismo. Es lícito seguir la opinión *menos probable* (con tal que *sea verdaderamente probable) si hay causa suficientemente proporcionada* para exponerse al peligro de quebrantar la ley según las

[11] El lector que desee mayor información sobre este punto leerá con provecho el magnífico artículo del P. Deman, O. P., *Probabilisme*, en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* t.13 col.417-619, en el que se demuestra que el probabilismo hizo perder a la teología moral su carácter de *ciencia de las costumbres* que mantuvo gloriosamente en los teólogos medievales, para convertirla en un recetario práctico (casuística) de opiniones más o menos probables, ajenas, por lo mismo, al «conocimiento *cierto* por las causas», que es la definición misma de la ciencia. Por fortuna, se ha iniciado ya una fuerte reacción entre los teólogos para restablecer a la teología moral su primitiva elevación y grandeza.

reglas del voluntario indirecto. De lo contrario, es obligatorio seguir la opinión *más probable*.

6.° Probabilismo. Puede seguirse la *opinión menos probable*, con tal que sea verdaderamente probable.

7.° Laxismo. Puede seguirse cualquier opinión probable, aunque sea *tenuemente probable*.

B) Crítica de los sistemas

181. Como se ve, todos estos sistemas están organizados en torno a la mayor o menor probabilidad que presente una sentencia u opinión, a excepción del primero, que rechaza toda probabilidad y exige la sentencia cierta. Ello nos obliga a establecer, como prenotandos indispensables, los *diversos estados* en que puede encontrarse la mente humana con relación a la verdad, y la teoría de la *opinión* con sus diferentes grados de probabilidad.

Prenotandos

1.° Diversos estados de la mente con relación a la verdad.- Los principales aparecen en el siguiente esquema:

LA MENTE PUEDE ESTAR

- *a)* En pura potencia
  - Negativa
    - *Nesciencia* (ignora lo que no tiene obligación de saber).
  - Privativa
    - *Ignorancia* (ignora lo que *debería* saber).
- *b)* En acto ..
  - Imperfecto.
    - *Duda* ..
      - *Negativa* (carencia de razones por ambos lados).
      - *Positiva* (igualdad de razones por ambos lados).
    - *Sospecha* (opinión muy floja y vacilante).
    - *Opinión* (asentimiento de la mente por motivo *probable*, pero con miedo a equivocarse).
  - Perfecto ..
    - *Certeza* (asentimiento *firme*)
      - *Intrínseca* u objetiva (por evidencia del objeto).
      - *Extrínseca* o subjetiva (por testimonio ajeno: fe).

2.° LA OPINIÓN Y SUS GRADOS DE PROBABILIDAD. Como acabamos de ver en el esquema anterior, la opinión ocupa un lugar intermedio entre la duda y la certeza. Consiste en *el asentimiento de la mente a una determinada proposición, pero con miedo a equivocarse*. Se diferencia de la *duda* en que en ésta no hay asentimiento alguno, por encontrarse indecisa la mente entre dos extremos equilibrados; y de la *certeza*, en que el asentimiento de esta última es del todo firme y seguro, sin miedo a equivocarse.

La opinión se funda en la *probabilidad*, aunque son dos cosas realmente distintas. La opinión es un estado mental, subjetivo. La probabilidad es algo extramental, objetivo: es cierta *evidencia imperfecta del objeto*, que atrae la mirada de la inteligencia, no para arrastrarla necesariamente (eso es propio de la *evidencia perfecta*, que conduce a la certeza), pero sí para excitar su simpatía; ésta es la *opinión*.

He aquí las principales clases de probabilidad y sus diferentes grados:

LA PROBABILIDAD PUEDE SER	*a)* Por razón del fundamento ..	*Intrínseca* (si se apoya en la naturaleza misma de las cosas). *Extrínseca* (si se apoya en razones de autoridad).
	b) Por razón del grado.	*Probabilísima* (si su contraria apenas tiene probabilidad alguna). *Más probable* (si su contraria es menos probable). *Igualmente probable* (idéntica probabilidad en ambas). *Menos probable* (si su contraria es más probable).
	c) Por relación a las demás opiniones ..	*Absoluta* (si es probable *en sí misma*, independientemente de las otras). *Relativa* (si es probable *relacionándola* con las otras).
	d) Por relación a la ley ..	*Segura* (si se conforma del todo con la ley). *Más segura* (si se adapta a la ley *mejor* que otra). *Menos segura* (si se adapta a la ley *peor* que otra).

Con estos prenotandos a la vista, he aquí la crítica de cada uno de los *sistemas de moralidad* que hemos recordado más arriba.

1. Tuciorismo absoluto

182. La Iglesia ha condenado expresamente este sistema, defendido por los jansenistas. He aquí la proposición tercera de los errores jansenistas condenados por Alejandro VIII en 1690:

«No es lícito seguir ni siquiera la opinión probabilísima entre las probables» (D 1293).

Se explica muy bien la condenación eclesiástica. Si solamente fuera lícito actuar cuando tuviéramos *certeza absoluta* de la moralidad de una acción, la vida moral se nos haría prácticamente imposible. En las cosas contingentes, sobre las que recaen de ordinario los actos humanos, muchas veces es del todo imposible llegar a la certeza *teórica* o especulativa. Es preciso contentarse con una certeza *práctica*, moral, fundada en una sólida probabilidad teórica.

Nótese, sin embargo, que la Iglesia no condena seguir siempre y en todas partes el partido favorable a la ley, aunque no conste con certeza su obligatoriedad. El que quiera seguir siempre *lo más seguro* es muy dueño de hacerlo, pues de esta forma no hay peligro de quebrantar nunca la ley, ni siquiera materialmente. Lo que la Iglesia condena es la afirmación de que sea *obligatoria* esa actitud, de tal suerte que incurra en pecado el que siga una opinión simplemente más probable o incluso probabilísima. Esto es lo que no se puede decir.

2. Tuciorismo mitigado

183. Aunque no recaiga sobre él la condenación eclesiástica del anterior sistema —ya que éste admite la licitud de la opinión *probabilísima*—, se parece, sin embargo, mucho a él. A veces es imposible llegar a la opinión probabilísima. Basta con llegar a una mayor probabilidad y, según los probabilistas, a la simple probabilidad sólida.

Con razón este tuciorismo mitigado ha sido abandonado por la casi totalidad de los moralistas.

3. Probabiliorismo

184. Enseña, como ya vimos, que es lícito seguir la opinión que favorece a la libertad con tal que sea *más probable* que la que favorece a la ley.

Creemos que éste es el sistema que más se acerca a la verdad objetiva entre todos los propuestos, por coincidir casi del todo con el dictamen de la prudencia cristiana en el obrar. Es, desde luego, el sistema que ha recibido mayor número de alabanzas y recomendaciones de la Iglesia.

Volveremos sobre él al establecer la solución que estimamos verdadera en torno a la recta formación de la conciencia en caso de duda práctica.

4. Equiprobabilismo

185. Se apoya en estas dos proposiciones, que son las leyes fundamentales del sistema:

1.ª No es lícito seguir la opinión *menos probable* que favorezca a la libertad, abandonando la *más probable*, que favorece a la ley.

2.ª Entre dos opiniones igual o casi *igualmente probables*, es lícito seguir la que favorece a la libertad si la duda se refiere a la *existencia* o no existencia de una ley; pero hay que seguir la que favorece a la ley si la duda se refiere a la *cesación* de una ley ciertamente existente. Se apoya en el principio de que «es mejor la condición del que posee». Si no se tiene certeza de la *existencia* de una ley, posee la libertad; y si no se tiene certeza de que haya cesado la ley ciertamente existente, posee la ley.

Como se ve, el primer principio coincide enteramente con el probabiliorismo, y hay que juzgarle lo mismo que a él. Pero el segundo principio tiende su mano al probabilismo y presenta casi los mismos inconvenientes que veremos en él.

5. Compensacionismo

186. Es también un sistema mixto, como el anterior, aunque se acerca más al probabiliorismo. No permite seguir la sentencia *menos probable*, que favorece a la libertad, a no ser que haya una *razón proporcionada* para exponerse al quebranto material de la ley, según las reglas del voluntario indirecto (cf. n.36,5.°). Es un sistema muy justo y equilibrado, que puede seguirse con toda seguridad de conciencia.

6. Probabilismo

187. Enseña, como ya hemos dicho, que puede seguirse la sentencia que favorece a la libertad aunque sea *menos proba-*

ble que la que favorece a la ley, con tal que sea sólidamente probable.

El principio fundamental en que se apoya para llegar a esta conclusión es el conocido aforismo *la ley dudosa no obliga*. He aquí cómo lo justifica: toda ley contra la que milita una opinión *sólidamente* probable es dudosa e incierta; luego no obliga. La razón es porque toda ley obliga únicamente cuando se posee el conocimiento *cierto* de la misma, ya que antes de llegar a este conocimiento cierto no está suficientemente promulgada. Luego puede seguirse con toda tranquilidad de conciencia la opinión *menos probable*, que favorece a la libertad, contra una ley de cuya existencia no consta con certeza.

Crítica. A muchos teólogos eminentes les parece que no concluye este argumento, por apoyarse en un principio falso y por ser falso también el modo de argüir.

a) Es falso el principio. No es cierto que la ley dudosa no obligue a nada en absoluto. Lo más que se puede decir es que obliga *dudosamente*, en cuyo caso no podemos eximirnos de ella, a no ser que, según las normas del voluntario indirecto, haya razones proporcionalmente graves para permitir su posible quebranto material (sistema compensacionista).

b) Es falso el modo de argüir. Porque, en primer lugar, es difícil comprender cómo pueda ser *sólidamente* probable una opinión que tenga en contra otra *ciertamente más probable*. ¿Qué grado de solidez es ésa? ¿Hasta qué porcentaje de probabilidades podría mantenerse la llamada *solidez*? ¿Hasta el cuarenta, el treinta, el veinte por ciento? ¿Y qué criterio hay que seguir para medir esos grados? He aquí una serie de problemas de casi imposible solución.

En segundo lugar, no es cierto tampoco que la ley no esté suficientemente promulgada hasta que se posee el conocimiento *cierto* de la misma[12]. Ello equivaldría a confundir con la pura *ignorancia* todos los grados del conocimiento inferiores a la certeza. En ese caso no obligaría ni siquiera la ley conocida como probabilísima, pues sería equivalente a ley *ignorada* por el solo hecho de no ser enteramente *cierta*. La promulgación es un acto del legislador que da existencia objetiva a la ley con anterioridad al conocimiento del súbdito e independiente de él. Es verdad que el conocimiento es necesario para

[12] Los probabilistas citan con empeño un texto de Santo Tomás que parece decirlo así: «Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante *scientia* illius praecepti» (*De veritate* 17,3). No advierten que, como consta claramente por el contexto anterior y posterior, Santo Tomás no emplea ahí la palabra *ciencia* en el sentido riguroso y filosófico de la palabra («conocimiento *cierto* por sus causas»), sino como equivalente a «noticia» o «conocimiento», sin más. El mismo Lottin, partidario del probabilismo, ha reconocido noblemente, después del análisis histórico del pasaje, que «el historiador debe tener por cierto que Santo Tomás ni fue probabilista en teoría ni en la práctica, ni para nada aplicó tal axioma a la solución de las dudas» (cf. Lottin, *Principes de morale* II p.182).

que la ley tenga fuerza obligatoria en el súbdito; pero la falta de conocimiento *cierto* no puede eximirle totalmente de ella, sino a lo sumo obligarle en mayor o menor grado, según sea el grado de ese conocimiento.

Además de estos argumentos, que destruyen por su base —nos parece— los principios fundamentales del probabilismo, puede ponerse de manifiesto su flojedad o inconsistencia con nuevas y sólidas razones. He aquí algunas de ellas:

1.ª Las muchas excepciones a la validez del principio fundamental («la ley dudosa no obliga»), que sus mismos partidarios tienen que aceptar empujados por sendas declaraciones de la Iglesia. Y así reconocen que ese principio no es lícito aplicarlo:

a) En el uso de los medios necesarios para salvarse, en los que es obligatorio seguir la sentencia más segura (D 1154 1171).

b) Tratándose de la validez de los sacramentos (D 1151).

c) En materia de justicia, cuando se interpone el derecho cierto de un tercero (D 1126 y 1152; en este último número se prohíbe a los jueces seguir una opinión *menos probable).*

d) Cuando es obligatorio conseguir un bien espiritual o evitar un grave daño propio o ajeno. Y así, v.gr., el médico no puede emplear un remedio *dudoso* (o menos probable) que pueda perjudicar gravemente al enfermo.

Ahora bien, un sistema cuyo principio fundamental o piedra angular donde descansa ha de sufrir tantas excepciones obligatorias, no merece mucha confianza en sí mismo.

2.ª La Iglesia jamás ha aprobado el sistema probabilista, directa ni indirectamente, mientras ha prodigado sus elogios al sistema probabiliorista. Es cierto que tampoco ha condenado el probabilismo; pero con su actitud inequívoca frente a los dos sistemas ha dado claramente a entender cuáles son sus preferencias. En su legislación oficial jamás usa el probabilismo, ni siquiera en el famoso canon 14[13], que no tiene aplicación ninguna al sistema probabilista —como reconocen noblemente muchos de sus partidarios[14]— por tratarse simplemente de una disposición positiva del legislador, que no ha querido urgir la obligación de su ley en caso de duda jurídica. De ningún modo se puede trasladar esta disposición positiva, procedente de la libre voluntad del legislador, al probabilismo universal por cuenta y razón del súbdito.

[13] Dice así: «Las leyes, aunque sean invalidantes o inhabilitantes, *no obligan en la duda de derecho;* pero en la duda de hecho puede el ordinario *dispensar* de ellas, con tal que se trate de leyes en las que suele dispensar la autoridad competente».

Este canon, lejos de favorecer al probabilismo, más bien puede invocarse en contra suya. Porque, si el probabilismo fuera lícito en las dudas de *hecho,* no tendría por qué restringirlo el legislador a sólo las de *derecho,* exigiendo para las de hecho la dispensa del ordinario.

[14] Cf. Regatillo, *Instr. Iur. Can.* I n.88.

3.ª El probabilismo puro conduce casi inevitablemente al laxismo y relajación de las costumbres. Cada vez se aceptan con mayor facilidad las opiniones menos *probables*, por muy escaso que sea el fundamento en que se apoyan. Uno de los autores modernos más partidarios del probabilismo reconoce con noble franqueza esta verdad cuando escribe textualmente: «Si un cristiano no hiciera en el servicio de Dios sino lo que estrictamente exige la ley según los principios del probabilismo, *ciertamente que llevaría una vida poco digna del cristiano*»[15]. Al menos ya puede despedirse de alcanzar la perfección cristiana.

4.ª Es dificilísima su recta aplicación por el pueblo cristiano, aun suponiendo que los principios del probabilismo fueran verdaderos. La inmensa mayoría de los hombres de buena conciencia no se decidirían jamás a obrar con toda tranquilidad práctica *a sabiendas de que tienen en contra una opinión más probable* que la que están utilizando al obrar. Les quedaría una fuerte duda y una gran angustia, por el fundado temor de estar quebrantando la ley. Cosa imposible en el sistema probabiliorista, puesto que en él se tiene en cada caso conciencia *práctica* de que se está realizando *lo más probable* (al menos subjetiva y honradamente apreciado) y, por lo mismo, no queda lugar a la menor inquietud o angustia.

7. Laxismo

188. Este sistema ha sido expresamente rechazado por la Iglesia, y, por lo mismo, no puede defenderlo ningún moralista católico. Inocencio XI condenó en 1679 una serie de 65 proposiciones laxistas (D 1151-1215), entre las que figura la siguiente, que afecta a todo el conjunto del sistema:

> «Generalmente, al hacer algo confiados en la probabilidad intrínseca o extrínseca, *por tenue que sea*, siempre obramos prudentemente mientras no se salga de los límites de la probabilidad» (D 1153).

C) La verdadera solución

189. Examinando con serena imparcialidad los argumentos invocados por los distintos *sistemas de moralidad* y contrastándolos con los grandes principios de la teología clásica en torno a la formación de la conciencia, nos parece que se debe llegar a las siguientes conclusiones, que recogen los mejores elementos de los sistemas probabiliorista y compensacionista[16]:

[15] Noldin, *Summa Theol. Mor.* I. n.242.

[16] Cf. Teófilo Urdánoz, *La conciencia moral en Santo Tomás y los sistemas morales*: «La Ciencia Tomista» n.245 (octubre-diciembre 1952), donde se expone más ampliamente la doctrina que vamos a resumir aquí.

Conclusión 1.ª: En concurso de diversa probabilidad, la opinión más probable constituye por sí misma la norma recta y prudente de obrar; y no es lícito seguir la menos probable en favor de la libertad sino por causa grave y proporcionada o por una mayor probabilidad extrínseca.

Esta conclusión tiene dos partes, que vamos a probar por separado:

PRIMERA PARTE. *En concurso de diversa probabilidad, la opinión más probable constituye por sí misma la norma recta y prudente de obrar.*

Se prueba:

1.° POR LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA. No podemos hacer aquí un recorrido histórico recogiendo los elogios pontificios a las doctrinas probabilioristas, que representan un plebiscito abrumador en favor de ese sistema [17]. Como resumen y compendio de todas ellas, trasladamos el decreto del Santo Oficio publicado el 26 de junio de 1680 por mandato de Inocencio XI, en el que se dice textualmente:

«Hecha relación por el P. Láurea del contenido de la carta del P. Tirso González, de la Compañía de Jesús, dirigida a nuestro Santísimo Señor, los Eminentísimos Señores dijeron que se escriba por medio del Secretario de Estado al Nuncio apostólico de las Españas, a fin de que hagan saber a dicho P. Tirso que Su Santidad, después de recibir benignamente y leer totalmente y no sin alabanza su carta, *le manda que libre e intrépidamente predique, enseñe y por pluma defienda la opinión más probable y que virilmente combata la sentencia de aquellos que afirman que en el concurso de la opinión menos probable con la más probable, conocida y juzgada como tal, es lícito seguir la menos probable; y que le certifique que cuanto hiciere o escribiere en favor de la opinión más probable será cosa grata a Su Santidad.* Comuníquese al Padre General de la Compañía de Jesús, de orden de Su Santidad, que no sólo permita a los Padres de la Compañía *escribir en favor de la opinión más probable e impugnar la sentencia de aquellos que afirman que en el concurso de la opinión menos probable con la más probable, conocida y juzgada como tal, es lícito seguir la menos probable,* sino que escriba también a todas las Universidades de la Compañía ser mente de Su Santidad *que cada uno escriba libremente, como mejor le plazca, en favor de la opinión más probable e impugne la contraria predicha,* y mándeles que se sometan enteramente al mandato de Su Santidad» (D 1219).

No cabe hablar más claro y de manera más rotunda. Hay muchísimos testimonios pontificios, entre los que llama la

[17] El lector que desee una amplia información sobre este extremo, la encontrará en el citado artículo del P. Deman, *Probabilisme: Dictionnaire de Théologie Catholique* t.13 col.417s.

atención uno de Clemente XIII, en el que, por decreto del Santo Oficio de fecha 26 de febrero de 1761, condena varias tesis favorables al probabilismo, entre las que figura la siguiente, *especialmente condenada como errónea y próxima a la herejía:* «El probabilismo fue sumamente familiar a Cristo»[18].

2.° Por la razón teológica. Pueden aducirse muchos argumentos de razón. He aquí algunos de los más importantes en el orden práctico:

a) Cuando no se puede llegar a la certeza plena, la prudencia cristiana se inclina instintivamente hacia lo más probable. Sólo haciendo un gran esfuerzo podría decidirse por la opinión menos probable, y ello acumulando principios reflejos para convertirla prácticamente en más probable. Seguir la menos probable *a sabiendas de que lo es,* es completamente ajeno y extraño a la más elemental prudencia cristiana.

b) La sentencia más probable tranquiliza plenamente al espíritu, dándole la seguridad de que obra rectamente. Apartarse de ella significa la intranquilidad y la duda, al menos para el pueblo sencillo y fiel, que no acertará nunca a convencerse de que es lícito seguir lo menos probable a sabiendas de su menor probabilidad.

c) Es más fácil y sencillo para todos seguir un camino determinado, o sea, el que honradamente nos parezca más probable, que perderse en la encrucijada de varios caminos posibles, como presenta el probabilismo. No hace falta ser un técnico en teología moral para percibir con claridad cuál es el camino que se presenta a nuestra conciencia como más probable. Hay en toda alma cristiana —y cuanto más simple y sencilla acaso en mayor grado— una especie de instinto sobrenatural (*sensum Christi,* decía San Pablo) que empuja casi insensiblemente hacia la verdad. Téngase en cuenta, además, que no se requiere necesariamente el acierto *objetivo* (cosa que muchas veces sólo es posible a los técnicos), sino que basta la honradez *subjetiva,* que cree con toda sinceridad y buena fe que aquél es el camino mejor.

Nótese, sin embargo, que no es lo mismo sentencia *más probable* que sentencia *más segura.* Lo *más seguro* es siempre el cumplimiento íntegro de la ley, sea cierta o dudosa; porque, cumpliéndola (aunque acaso no nos obligue), es evidente que no se expone uno a quebrantarla ni siquiera materialmente. Pero a veces lo *menos seguro* puede ser lo *más probable* (v.gr., si tenemos tres razones a favor de la libertad y sólo dos a favor de la ley, lo *más probable* es que no nos obliga la ley, aunque fuera *más seguro* cumplirla). El probabiliorismo se inclina siempre a lo *más probable,* coincida o no con lo *más seguro.* Unas veces lo *más probable* estará a favor de la ley, y otras veces a favor

[18] Puede verse todo ese decreto en San Alfonso de Ligorio, *Theol. Mor.* l.1 n.84, ed. Gaudé. Es muy extraño que no recoja esa importante condenación el famoso *Enchiridion* de Denzinger.

de la libertad. No hay derecho a acusar al probabiliorismo de sistema rigorista, porque no se inclina de suyo al rigor, sino únicamente al dictamen de la prudencia cristiana, coincida o no con la sentencia más severa.

SEGUNDA PARTE: *No es lícito seguir la opinión menos probable que favorece a la libertad, a no ser con causa proporcionadamente grave o por una mayor probabilidad extrínseca.*

Nótese que no hay inconveniente en seguir siempre que se quiera la sentencia *menos probable* que favorece a la *ley*, como es cosa clara. Lo que se niega es la licitud de la *menos probable* en favor de la libertad, a no ser en los dos casos siguientes:

a) QUE HAYA CAUSA PROPORCIONADAMENTE GRAVE para exponerse al quebranto material de la ley. Es una sencilla aplicación de las reglas del voluntario indirecto, que hemos expuesto más arriba (cf. n.36,5.°).

b) O POR UNA MAYOR PROBABILIDAD EXTRÍNSECA. No hay inconveniente (sobre todo para los simples fieles; otra cosa sería tratándose de teólogos) en abdicar el propio criterio para fiarse del de otras personas de toda solvencia y garantía moral. Y así, un feligrés puede seguir con toda tranquilidad de conciencia la norma moral que le haya dado su párroco o confesor (a no ser que le conste su incompetencia teológica) en torno a un asunto cuya moralidad no acaba de ver con toda claridad. Porque el argumento extrínseco (o sea, la autoridad de su párroco o confesor) puede considerarlo como una razón decisiva hacia esa opinión, que se presenta, por lo tanto, como *más probable* que la que se apoyaba en razones intrínsecas insuficientes. Este modo de juzgar no constituye una excepción al sano probabiliorismo, sino que viene a ser una nueva confirmación de él.

Con lo cual aparece claro cuán inconsistente es el argumento que suelen presentar algunos probabilistas acerca de supuestos conflictos prácticos entre un confesor probabiliorista y un penitente probabilista. El confesor probabiliorista puede absolver con toda tranquilidad a su penitente probabilista (si le consta, por otra parte, su suficiente disposición para ser absuelto), fundándose en dos argumentos muy sencillos: en primer lugar, porque no es infalible ningún sistema moral (ni siquiera el probabiliorista) y, por lo mismo, nadie puede imponer a los demás el suyo propio, por muy convencido que esté de su legitimidad; y en segundo lugar, porque el probabilista que sigue su sistema creyendo que es legítimo con absoluta buena fe, *subjetivamente* obra con rectitud aunque esté objetivamente equivocado. Y esto basta para poder ser absuelto.

Conclusión 2.ª: En concurso de dos opiniones igualmente probables (duda positiva estricta) hay obligación de seguir la parte más segura, que es la que favorece a la ley; y no es lícito desviarse de ella a no ser por una causa justa y proporcionada que compense el peli-

gro de pecar o por una legítima presunción que esté a favor de la libertad.

Esta conclusión tiene por objeto corregir la ligera desviación del sistema equiprobabilista, haciéndola entrar en los límites de la verdadera rectitud moral. Vamos a probarla en sus dos partes a la vez.

El fundamento racional de esta regla no puede ser más sencillo. No es lícito exponerse a peligro de pecar sino con causa justa y proporcionada. El que sin ella se aventura a hacer algo que probablemente es ilícito, se expone evidentemente a pecar y, por lo mismo, peca ya sin más.

Y no vale decir que, en caso de equivocación, el pecado sería puramente material. No es así. Porque el pecado material tiene lugar cuando la transgresión de la ley es del todo inculpable (v.gr., por una distracción involuntaria o por ignorancia invencible), pero no cuando se la ha previsto de algún modo. En nuestro caso existe previsión parcial: se consideraba probable la infracción (por lo menos tanto como la no infracción), y, sin embargo, nada se hizo para evitarla. No puede, por lo mismo, justificarse tal conducta, a no ser en virtud de las reglas del voluntario indirecto, por la previsión de otro efecto bueno (v.gr., de un daño grave que se evita, un mayor bien que se consigue o la urgencia o necesidad de realizar tal acción) que compense el riesgo de la infracción de la ley y haga que la posible transgresión sobrevenga como efecto simplemente *permitido* y no intentado.

No vale la distinción equiprobabilista entre la duda sobre la *existencia* de la ley o su mera *cesación,* como si en el primer caso estuviera en posesión la libertad y en el segundo la ley. El que duda de la existencia de una ley, por el mismo hecho duda de su libertad. Hasta ese momento poseía ciertamente la libertad; pero, a partir de él, ya no se sabe quién posee. Los autores que defienden lo contrario dan la sensación de que consideran a la libertad humana como un tesoro inapreciable, que debemos defender a toda costa contra los asaltos de la ley que se presenta como un injusto agresor. La libertad no es eso. No es más libre el que tiene la potestad física de desviarse del bien (Dios no la tiene y es el ser libérrimo por excelencia), sino el que encuentra menos obstáculos para mantenerse dentro de la línea del bien. La ley verdadera —divina o humana— no viene a destruir nuestra libertad, sino a encauzarla honestamente. No se hable, pues, de previa posesión de la libertad contra la ley cuya existencia se presenta como dudosa. En caso de conflicto entre ambas, averígüese con diligencia hacia dónde se inclina la balanza de las probabilidades; y si después de intentarlo permanece la balanza en el fiel (duda positiva estricta), la prudencia cristiana dicta inclinarse a favor de la ley, a menos que una razón justa y proporcionada, según las reglas del voluntario indirecto, venga a compensar el peligro de quebrantar materialmente la ley, inclinando la balanza a favor de la libertad.

Otras veces podrán existir presunciones prácticas, sólidas y legítimas, que, si están a favor de la libertad, convierten esta alternativa en *más probable* y, por consiguiente, en norma prácticamente segura de obrar. Pero esto habrá que verlo en cada caso, ya que no es lícito establecer *a priori* y de manera general una pretendida posesión de la libertad anterior a la ley dudosa.

ARTICULO IV

La educación de la conciencia

Siendo la conciencia la regla próxima de nuestros actos morales y dependiendo nuestra felicidad temporal y eterna de la moralidad de nuestras acciones, es de capital importancia la recta y cristiana educación de la conciencia. Imposible explanar aquí este asunto con la amplitud que su importancia exigiría en una obra monográfica, pero vamos a recordar brevísimamente algunos principios fundamentales.

Ante todo notemos que la educación de la conciencia se ha de hacer a base de una feliz conjunción de medios naturales y sobrenaturales, ya que no se trata de formar una conciencia simplemente honrada en el plano puramente natural, sino una verdadera y recta conciencia cristiana. Vamos, pues, a estudiar estos dos campos por separado [19].

190. 1. Medios naturales. Los principales son tres: la *buena educación*, la *perfecta sinceridad* y el *estudio profundo* de nuestros deberes y obligaciones.

a) **La buena educación.** El primero y más eficaz de los medios naturales para adquirir una buena conciencia es la *buena educación* recibida ya desde la infancia. Hay que inculcar a los niños desde su más tierna edad la *distinción entre el bien y el mal* y sus diferentes grados. Es perniciosísima la costumbre de muchos padres y falsos educadores, que amenazan a los niños por cualquier bagatela: «Eso es muy feo; te va a llevar el demonio», etc., deformando con ello lamentablemente su conciencia. Incúlquese la *delicadeza* más exquisita, pero sin exagerar la nota, con peligro de hacerles concebir como grave lo que solamente es leve. Hay que acostumbrarles a *oír la voz de su propia conciencia*, que es el eco de la voz misma de Dios, sin obrar jamás contra ella, aunque nadie los vigile ni pueda castigarlos en este mundo. Es preciso que aprendan a practicar el bien y huir del mal *por propia convicción* y no sólo por la esperanza del premio o el temor del castigo. Y hay que advertirles que, *en caso de duda*, con-

[19] Cf. Gillet, O. P., *La educación de la conciencia* (Madrid 1943); Prummer, O. P., *Manuale Theologiae Moralis* I n.353-355.

sulten a sus papás, o a sus maestros, o a su confesor; si esto no es posible, que se inclinen siempre a lo que crean que es *más justo y recto* según su propia conciencia, despreciando los consejos malsanos que pueda darles algún compañero depravado y corrompido. Hay que ayudarles a contrarrestar el mal ambiente que acaso tienen que respirar en la calle, colegio, etc., con *sanos consejos* y, sobre todo, con la eficacia del *buen ejemplo*, jamás desmentido por ninguna imprudencia o claudicación.

b) **La perfecta sinceridad en todo.** La nobilísima y rarísima virtud de la *sinceridad* es de precio inestimable para la educación de la conciencia. Casi siempre las deformaciones de la misma no obedecen a otra causa que a la falta de sinceridad para con Dios, para con el prójimo y para con nosotros mismos. Hay que *decir siempre la verdad*, cueste lo que cueste, y presentarnos en todas partes tal *como realmente somos*, sin trastienda ni doblez alguna. Para ello es preciso, ante todo, *conocerse tal y como se es en realidad* y aceptar con lealtad el testimonio de la propia conciencia, que nos advierte inexorablemente nuestros fallos y defectos. Nos ayudará mucho la práctica seria y perseverante del *examen diario de conciencia* en su doble aspecto general y particular. Hay que insistir en la práctica de la verdadera *humildad de corazón*, ya que sólo el humilde se conoce perfectamente a sí mismo, porque la humildad es la verdad. Reconocer nuestros defectos, combatir las ilusiones del amor propio, rectificar con frecuencia la intención, sentir horror instintivo a la mentira, al dolo, la simulación e hipocresía.

c) **El estudio profundo de nuestros deberes y obligaciones.** No solamente la ignorancia, sino también la ciencia a medias es un gran elemento para el falseamiento y deformación de la conciencia.

Es preciso hacer un esfuerzo para adquirir la *suficiente cultura* moral que nos permita formar rectamente nuestra propia conciencia. Hay que apartar toda clase de prejuicios *a priori* y estudiar con sincera rectitud los grandes principios de la moral cristiana para aceptarlos sin discusión y ajustar nuestra conciencia a sus legitimas exigencias. No está obligado un seglar a poseer la ciencia de un doctor en teología, pero si la suficiente para gobernar sus acciones ordinarias dentro de sus respectivos deberes de estado, y saber dudar y consultar cuando se presente alguna ocasión más embarazosa y difícil.

191. 2. Medios sobrenaturales. Los principales son tres: la *oración*, la *práctica de la virtud* y la frecuente *confesión sacramental*.

a) **La oración.** Es preciso levantar con frecuencia el corazón a Dios para pedirle que nos ilumine en la recta apreciación de nuestros deberes para con Él, para con el prójimo y para con nosotros mismos. La liturgia de la Iglesia está llena de esta clase de peticio

nes, tomadas unas veces de la Sagrada Escritura y otras del sentido cristiano más puro: «Dame entendimiento para aprender tus mandamientos» (Sal 118,73); «Enséñame a hacer tu voluntad, pues eres mi Dios» (Sal 142,10); «¡Oh Dios, de quien procede todo bien!, da a tus siervos suplicantes que pensemos, inspirándolo tú, lo que es recto y obremos bajo tu dirección» (domingo 5.° después de Pascua). Es aquello que hacía exclamar a San Pablo: «Pero nosotros tenemos el *sentido de Cristo»* (1 Cor 2,16), que es la garantía más segura e infalible para la recta formación de la conciencia.

b) **La práctica de la virtud.** Es otra de las condiciones más imprescindibles y eficaces. La práctica intensa de la virtud establece una suerte de *connaturalidad* y simpatía con la rectitud de juicio y la conciencia más delicada y exquisita. Ni hay nada, por el contrario, que aleje tan radicalmente de toda rectitud moral como el envilecimiento del vicio y la degradación de las pasiones. San Pablo nos advierte que «el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente» (1 Cor 2,14); y el mismo Cristo nos dice en el Evangelio que «el que obra mal aborrece la luz, y no viene a la luz, para que sus obras no sean reprendidas; pero el que obra la verdad viene a la luz, para que sus obras sean manifiestas, pues están hechas en Dios» (Jn 3,20-21). Esta es la razón del sentido moral tan maravilloso y exquisito que se advierte en los grandes santos, aunque se trate de un Cura de Ars, que poseía tan escasos conocimientos teológicos. Es que, por la práctica de la virtud heroica, se han dejado dominar enteramente por el Espíritu Santo, que, en cierto sentido, les *posee* y gobierna con sus luces divinas, haciéndoles penetrar hasta lo más hondo de Dios (cf. 1 Cor 2,10).

c) **La confesión frecuente.** Es otro medio sobrenatural eficacísimo para la cristiana educación de la conciencia, ya que nos obliga a practicar un *diligente examen* previo para descubrir nuestras faltas y aumenta nuestras luces con los *sanos consejos* del confesor, que disipan nuestras dudas, aclaran nuestras ideas y nos empujan a una delicadeza y pureza de conciencia cada vez mayor.

TRATADO V

La gracia

INTRODUCCION

192. Después de hablar del *fin último,* al que nos encaminamos mediante los *actos humanos* sobrenaturales y meritorios, hemos examinado las dos principales reglas a que deben someterse: la remota y extrínseca, que es la *ley,* y la próxima e intrínseca, que es la propia *conciencia.*

Ahora ocurre la consideración de los *principios intrínsecos,* de donde brotan esos actos sobrenaturales y meritorios. El principio remoto o *radical* es la gracia santificante, y el próximo y *formal* son las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo. He aquí el objeto del presente y del próximo tratado.

Vamos a examinar, en primer lugar, el principio remoto o *radical,* que es la gracia santificante.

Los modernos tratadistas de moral no suelen dedicar un solo artículo al estudio directo de la gracia. Omiten por completo este interesantísimo tratado, que han trasladado íntegramente a la teología dogmática [1].

Creemos que esta innovación, enteramente desconocida de los grandes teólogos clásicos, ha perjudicado grandemente al estudio científico de la moral cristiana. La gracia es, precisamente, el *principio y fundamento,* la verdadera piedra angular de la moral evangélica, que no puede subsistir, ni siquiera concebirse, sin ella. Hablar de las virtudes infusas —cuya práctica constituye la moralidad cristiana— sin haber dicho una sola palabra de la gracia santificante, en la que todas ellas tienen su raíz y fundamento, nos parece un verdadero desacierto, que no nos explicamos cómo ha podido abrirse paso entre los autores. Santo Tomás de Aquino, reconocido por todos como Príncipe de la teología católica y proclamado por la misma Iglesia Doctor Común y Universal, estudia la gracia santificante en la parte moral de su maravillosa *Suma Teológica,* no en la dogmática. Creemos sinceramente que ése es su lugar propio, como no podía esperarse menos del genio ordenador del Angélico Maestro.

Siguiendo, pues, las huellas del Doctor que la Iglesia propone a todos como guía seguro en todos los aspectos de la ciencia sagra-

[1] Existen, sin embargo, algunas excepciones. Entre nosotros ha tenido el acierto de restituir este tratado a la moral, aunque demasiado brevemente, el P. R. Peinador, C. M. F., en su *Cursus brevior Theologiae Moralis* t.1 n.134-153.

da[2], vamos a recoger aquí el magnífico tratado de la gracia, al menos en sintética visión de conjunto y como a vista de pájaro, por no permitirnos otra cosa la extensión e índole de nuestra obra, dirigida principalmente al público culto en general.

El orden que vamos a seguir es el siguiente: después de un breve artículo sobre la gracia de Dios en general, dedicaremos otros dos a la gracia *habitual* y a la gracia *actual*.

ARTICULO I

La gracia de Dios en general

Sumario: Explicaremos brevemente el *nombre*, la *realidad* y la *división* fundamental.

193. 1. **El nombre.** Santo Tomás advierte profundamente que la palabra *gracia* solemos emplearla en tres sentidos principales:

a) Para significar la benevolencia que sentimos hacia una persona que nos resulta grata (ha hallado *gracia* ante nosotros).

b) Para designar un don gratuito que concedemos a alguien («te concedo esta gracia»).

c) En el sentido de gratitud o agradecimiento por el favor recibido (dar las gracias).

El primero conduce al segundo y éste al tercero[3].

194. 2. **La realidad.** Estos tres sentidos se cumplen maravillosamente aquí. Porque la gracia divina es un *don* de Dios, procedente de su infinita *liberalidad* hacia el hombre, que debe excitar en éste la más entrañable *gratitud*. Como veremos en seguida, la gracia no es otra cosa que *un don o beneficio sobrenatural concedido gratuitamente por Dios a la criatura racional en orden a la vida eterna*.

Para cuya inteligencia es de saber que todo cuanto hemos recibido de Dios son propiamente *dones* suyos, ya que no teníamos derecho a nada en el orden natural ni en el sobrenatural. El primer gran don de Dios, que hace posibles todos los demás, es el de nuestra propia existencia. Después de él hemos recibido de su infinita liberalidad todos los demás dones *naturales* y, sobre todo, el don sobrenatural de la *gracia*, que rebasa y trasciende infinitamente el orden natural de todo el universo.

[2] Cf. cn.252,3.°
[3] Cf. I-II,110,1.

Explicaremos mejor estas ideas en el artículo siguiente, dedicado a la gracia *habitual.*

195. 3. **División.** La gracia admite múltiples divisiones según el punto de vista en que nos coloquemos. He aquí las principales:

1) GRACIA INCREADA Y CREADA. La primera es la misma esencia divina o las personas divinas, que se nos dan y entregan por el misterio inefable de la inhabitación trinitaria en nuestras almas. La segunda es cualquier don sobrenatural concedido por Dios al hombre en orden a la vida eterna.

2) GRACIA DE DIOS Y DE CRISTO. La primera es la que procede directamente de Dios independientemente de Cristo, como la concedida a los ángeles y a nuestros primeros padres antes del pecado original. La segunda es la concedida en atención a los méritos de Cristo, como son *todas* las concedidas a los hombres después del pecado original.

3) GRACIA SANTIFICANTE Y GRATIS DADA. La primera es la que santifica al hombre y le une con Dios (la *gracia,* sin más). La segunda se concede al hombre principalmente para utilidad de los demás (v.gr., el don de milagros). Esta última no santifica *de suyo* al que la recibe, quien en absoluto podría estar en pecado al recibirla y continuar después en él.

4) GRACIA HABITUAL Y ACTUAL. La primera es la llamada gracia *santificante,* que acabamos de definir. La segunda es una moción sobrenatural de Dios pasajera y transeúnte (v.gr., una inspiración para realizar una buena acción). Estas gracias *actuales* pueden recibirlas incluso los que están en pecado mortal (v.gr., la gracia del arrepentimiento).

Al hablar en particular de la gracia actual expondremos sus principales subdivisiones.

ARTICULO II

La gracia habitual o santificante

Sumario: Estudiaremos brevemente la *naturaleza* y *efectos* de la gracia habitual o santificante.

196. 1. **Naturaleza.** Vamos a precisarla en una serie de conclusiones escalonadas:

Conclusión 1.ª: La gracia habitual o santificante, por la que el hombre se hace grato a Dios, es algo real, creado y recibido intrínsecamente en el alma.

Errores. Lo negaron los protestantes luteranos y calvinistas al enseñar que la justificación del hombre ante Dios se realiza por imputación *extrínseca* de los méritos de Cristo, en virtud de la cual nuestros pecados quedan *cubiertos* con la sangre de Cristo, pero sin que se nos borren o desaparezcan del alma.

Doctrina católica. Es la de la conclusión. Consta expresamente:

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA:

«De su plenitud recibimos todos *gracia sobre gracia*» (Jn 1,16).

«Quien ha nacido de Dios no peca, porque la *simiente de Dios está en él*» (1 Jn 3,9).

«Es Dios quien a nosotros y a vosotros nos confirma en Cristo, nos ha ungido, nos ha sellado y *ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones*» (2 Cor 1,21-22).

b) POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio de Trento condenó expresamente la doctrina de los protestantes en la siguiente declaración dogmática:

«Si alguno dijere que los hombres se justifican o por la sola imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, excluida la gracia y la caridad que se difunden en sus corazones por el Espíritu Santo y *les queda inherente;* o también que la gracia por la que nos justificamos es sólo el favor de Dios, sea anatema» (D 821).

c) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. La razón profundísima la expone Santo Tomás al explicar la diferencia entre la voluntad humana y la divina. El hombre ama a alguien por alguna buena cualidad que descubre en él (v.gr., por ser familiar, o amigo, o estar adornado de tales o cuales excelencias, etc.), de suerte que la bondad del sujeto *es anterior a nuestro amor y lo causa o excita.* Pero esto es imposible tratándose del amor de Dios a nosotros; porque como la criatura no puede tener ninguna bondad natural o sobrenatural que no la haya recibido previamente de Dios, síguese que Dios no puede amarnos por alguna bondad que descubra en nosotros, sino al revés: al amarnos *causa* en nosotros la bondad que quiere amar, bien sea en el orden *natural,* como simple Creador, o en el *sobrenatural,* como Padre amorosísimo. Luego el amor *sobrenatural* de Dios al hombre supone necesariamente una *realidad sobrenatural también* infundida por Dios en el alma; y ésa es, cabalmente, la gracia santificante[4].

[4] Cf. I-II,110,1; *De veritate* 27,1.

Conclusión 2.ª: La gracia santificante es una participación física y formal, aunque análoga y accidental, de la naturaleza misma de Dios.

Vamos a explicarlo por partes:

a) PARTICIPACIÓN FÍSICA, porque nos confiere y pone en el alma una realidad divina, no de orden puramente cognoscitivo o moral, sino *físico*, por la que podamos tender *connaturalmente* a Dios en el orden estrictamente *sobrenatural.*

b) PARTICIPACIÓN FORMAL de la naturaleza divina, no en el sentido en que participan de ella las criaturas *irracionales*, que son semejantes a Dios como simples *vestigios* del mismo por la mera posesión del ser o de la existencia; ni como las criaturas *racionales* en el plano puramente natural, que las hace *imágenes* de Dios Creador por el entendimiento y la voluntad; sino en cuanto que nos infunde una verdadera participación de la naturaleza divina precisamente en *cuanto divina*, en virtud de la cual ingresamos en *la familia de Dios* como verdaderos *hijos* e imágenes vivientes del Dios sobrenatural.

c) PARTICIPACIÓN ANÁLOGA, porque la gracia no nos comunica la naturaleza divina en toda su plenitud *unívoca* (como el Padre la comunica eternamente al Hijo y ambos al Espíritu Santo), sino en cierta medida y proporción que establece en nosotros una verdadera filiación *adoptiva* (no *natural)*, pero *intrínseca*, que supera infinitamente el esquema puramente exterior y jurídico de las adopciones humanas. Podríamos decir —empleando un lenguaje metafórico que encierra, sin embargo, una sublime realidad— que la gracia es *una inyección de sangre divina* que comienza a circular por las venas de nuestra alma.

d) PARTICIPACIÓN ACCIDENTAL, porque, siendo una cualidad que se adhiere a nuestra alma para perfeccionarla y elevarla al plano sobrenatural y divino, no puede ser una substancia, sino un accidente sobreañadido. Ni esto rebaja en nada la dignidad de la gracia con respecto a las substancias naturales, puesto que, siendo un accidente *sobrenatural*, rebasa y trasciende por su propia esencia, infinitamente, todo el orden de las substancias naturales creadas o creables.

Conclusión 3.ª: La gracia santificante reside en la esencia misma del alma y se distingue realmente de la caridad sobrenatural.

Que la gracia resida en la esencia del alma, es cosa clara si se tiene en cuenta que se trata de una cualidad o hábito *en-*

titativo que se nos da en el orden del *ser*, no en el de la operación. Por ella se nos comunica el ser *sobrenatural*, y no se ordena a obrar por sí misma, sino mediante las virtudes infusas, que son hábitos *operativos*. Luego la gracia no reside en las potencias operativas del alma (entendimiento y voluntad), sino en su esencia misma.

Que se distinga realmente de la caridad (aunque sea inseparable de ella), es una simple consecuencia de lo que acabamos de decir. La gracia es una realidad *estática*, no dinámica, como la caridad; y no se nos da en el orden de la operación, como esta última, sino únicamente en el orden del *ser*. Son, pues, dos cosas realmente distintas.

Conclusión 4.ª: La gracia santificante es superior en dignidad y valor a todas las demás realidades creadas naturales y sobrenaturales, excepto las que pertenecen al orden hipostático.

Veámoslo por partes:

a) ES SUPERIOR A TODAS LAS REALIDADES NATURALES. Es evidente, por tratarse de una realidad estrictamente sobrenatural que pertenece al plano de lo *divino*. Santo Tomás ha podido escribir con toda exactitud y verdad que «el bien sobrenatural de un solo individuo supera al bien natural de todo el universo»[5]. Por eso no sería lícito jamás cometer un pecado venial muy ligero, aunque con él pudiéramos asegurar al universo entero su felicidad natural perfecta y para siempre.

b) ES SUPERIOR A TODAS LAS DEMÁS REALIDADES SOBRENATURALES CREADAS, ya sean las que poseemos en este mundo (virtudes infusas, dones del Espíritu Santo), ya, incluso, las de la vida eterna (visión beatífica, goce infinito de Dios). Porque la gracia santificante tiene razón de *naturaleza* y de *raíz* de todas las operaciones sobrenaturales y, en el mismo orden de cosas, la naturaleza es siempre más perfecta que las operaciones que de ella proceden.

c) EXCEPTO LAS REALIDADES QUE PERTENECEN AL ORDEN HIPOSTÁTICO. Es cosa clara también. En virtud de la unión hipostática de sus dos naturalezas, Cristo es *personal y substancialmente* el mismo Dios. Por la gracia, en cambio, se establece entre Dios y nosotros una unión no personal, sino de semejanza puramente *accidental*, incomparablemente inferior a la hipostática. En este sentido, la maternidad divina de Ma-

[5] I-II,113,9 ad 2.

ría, en cuanto forma parte del orden hipostático relativo, está también muy por encima de todo el orden de la gracia y de la gloria.

197. 2. **Efectos.** He aquí, brevísimamente indicados, los maravillosos efectos que la gracia santificante produce en nuestras almas.

1.° NOS HACE VERDADERAMENTE HIJOS ADOPTIVOS DE DIOS, al darnos una participación física y formal de su propia *naturaleza* divina. La transmisión de la propia naturaleza es condición indispensable para ser *padre;* de lo contrario, no se puede pasar de la categoría de simple *autor,* como el escultor lo es de su estatua. Lo dice expresamente la Sagrada Escritura por boca de San Juan: «Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y *lo seamos en verdad»»* (1 Jn 3,1).

2.° NOS HACE ACREEDORES A LA GLORIA ETERNA. Es una consecuencia natural y lógica de nuestra filiación divina adoptiva. Las riquezas de los padres son para sus hijos. Lo dice el apóstol San Pablo: «Somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos» (Rom 8,17).

3.° NOS HACE HERMANOS DE CRISTO Y COHEREDEROS CON EL. La gracia nos ha sido merecida por Cristo, que, al incorporarnos a El como Cabeza del Cuerpo místico de la Iglesia, se ha constituido a la vez en nuestro hermano mayor y primogénito de los predestinados. Consta también expresamente en la misma Sagrada Escritura: Dios nos ha predestinado «para ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). El es el Hijo muy amado del Padre, «a quien constituyó heredero de todo» (Heb 1,2). Por eso concluye legítimamente San Pablo: «Somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo» (Rom 8,17).

4.° NOS HACE TEMPLOS VIVOS DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD. Es la realidad *increada,* rigurosamente infinita, que lleva consigo la gracia santificante. El mismo Cristo se dignó revelarnos el inefable misterio: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y *vendremos a él y en él haremos morada»* (Jn 14,23). Y San Pablo escribía a los fieles de Corinto: «¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» (1 Cor 3,16).

5.º Nos da la vida sobrenatural, infinitamente superior a la natural de todas las criaturas creadas o creables, humanas o angélicas, puesto que pertenece al plano de lo *divino*, y privativo de Dios, a distancia infinita de todas las criaturas.

6.º Nos hace justos y agradables a Dios, puesto que, como enseña el concilio de Trento, la gracia santificante «no es tan sólo la remisión de los pecados, sino también la *santificación y renovación interior del hombre...;* por lo que el hombre, de injusto, *se hace justo*, y de enemigo, amigo» (D 799).

7.º Nos da la capacidad para el mérito sobrenatural. Sin la gracia, las obras naturales más heroicas no tendrían absolutamente ningún valor en orden a la vida eterna (cf. 1 Cor 13,1-3). Un hombre privado de la gracia es un cadáver en el orden sobrenatural, y los muertos nada pueden merecer. El mérito *sobrenatural* supone radicalmente la posesión de la vida *sobrenatural*.

8.º Nos une íntimamente a Dios. Fuera de la unión personal o hipostática, no cabe imaginar una unión más íntima y entrañable con Dios que la de la gracia y la gloria. Sin llegar a una disolución panteísta en la divina esencia —que sería, por otra parte, la negación misma de la unión, puesto que nosotros habríamos desaparecido—, se establece entre Dios y nosotros una unión tan penetrante como la del fuego con el hierro candente, sobre todo cuando la gracia alcanza su plena expansión y desarrollo en la visión beatífica.

Tales son, a grandes rasgos, los principales efectos que lleva consigo la gracia habitual o santificante. Veamos ahora brevemente la naturaleza y principales propiedades de la gracia actual.

ARTICULO III

La gracia actual

Sumario: Los puntos que vamos a examinar son cuatro: *naturaleza, división, necesidad* y *oficios o funciones* de las gracias actuales.

198. 1. Naturaleza. Como su propio nombre indica, la gracia *actual* es un acto fugaz y transitorio, no un hábito, como la gracia habitual o santificante. Puede definirse diciendo que es *una moción sobrenatural de Dios a manera de cualidad fluida y transeúnte que dispone al alma para obrar o recibir algo en orden a la vida eterna.*

Ordenada por su misma naturaleza a los hábitos infusos (virtudes y dones), sirve para disponer al alma a recibirlos cuando no los tiene todavía, o para ponerlos en movimiento cuando ya los posee.

199. 2. División. He aquí las principales clases de gracias actuales con sus correspondientes características:

1) GRACIA OPERANTE, EXCITANTE O PREVENIENTE. Es aquella que nos *mueve o impulsa* a obrar estando nosotros distraídos o inactivos. Dios obra en nosotros sin nosotros.

2) GRACIA COOPERANTE, ADYUVANTE O CONCOMITANTE. Es aquella que nos *ayuda* a obrar mientras realizamos una acción sobrenatural. Dios obra en nosotros juntamente con nosotros.

Es famoso el siguiente texto de San Agustín explicando el mecanismo de estas dos clases de gracias actuales: «Porque en verdad *comienza El a obrar para que nosotros queramos* (gracia operante, excitante o preveniente), y cuando ya queremos, *con nosotros coopera para perfeccionar la obra* (gracia cooperante, adyuvante o concomitante)... Por consiguiente, para que nosotros queramos, *comienza a obrar sin nosotros*, y cuando queremos y de grado obramos, *con nosotros coopera*. Con todo, si El no obra para que queramos o no coopera cuando ya queremos, *nada podemos* en orden a las buenas obras de piedad»[6].

3) GRACIA SUBSIGUIENTE. Como su nombre indica, es aquella que es posterior a otra gracia concedida anteriormente y que viene a complementarla y perfeccionarla (v.gr., haciéndonos cumplir un buen propósito).

4) GRACIA INTERNA es la que afecta intrínsecamente al alma o a sus potencias (v.gr., una inspiración de Dios).

5) GRACIA EXTERNA es la que afecta al alma tan sólo de una manera *extrínseca* (v.gr., un buen ejemplo, la audición de un sermón, etcétera).

6) GRACIA SUFICIENTE es aquella que bastaría de suyo para obrar sobrenaturalmente si el alma no resistiera a esa divina moción (v.gr., todas las gracias externas y muchas inspiraciones internas).

7) GRACIA EFICAZ es la que produce *infaliblemente* lo que Dios intenta, sin comprometer, no obstante, la libertad del alma, que se adhiere a ella y la secunda de una manera libérrima e infalible al mismo tiempo.

200. 3. Necesidad. La gracia *actual* es absolutamente necesaria en el orden sobrenatural. El hombre no podría jamás actuar sobrenaturalmente sin la previa moción de la gracia *actual*, aun cuando estuviera en posesión de todos los hábitos infusos (gracia habitual, virtudes y dones). Necesitamos

[6] SAN AGUSTÍN, *De gratia et libero arbitrio* c.17: ed. BAC, n.50 p.269.

de ella como del aire para respirar o de la previa moción divina para las obras puramente naturales. La razón fundamental es porque el hombre, con relación a Dios, es *causa segunda* de todas sus acciones, y es metafísicamente imposible y contradictorio que una causa segunda pueda actuar por sí misma independientemente de la *Causa primera* (dejaría de ser segunda, para convertirse en primera). Ahora bien: la previa moción divina en el orden sobrenatural es, cabalmente, la gracia actual.

Vamos a resumir en forma de brevísimas conclusiones los diferentes aspectos de la necesidad de las gracias actuales. Es ésta una de las materias más fundamentales del tratado teológico de la gracia [7].

1.ª Cualquier hombre puede, bajo la moción general de Dios, que se le debe por la providencia común, realizar con sus solas fuerzas naturales, sin ayuda de la gracia, algunas obras éticas o naturalmente buenas.

Es evidente y consta con toda claridad por la experiencia. Esas obras buenas, desde el punto de vista ético o puramente natural (v.gr., compadecerse del pobre, la honradez en los negocios, etc.), no rebasan las fuerzas de la simple naturaleza y puede, por lo mismo, realizarlas un hombre en pecado mortal. Se requiere únicamente la previa moción de Dios como Causa primera, ya que el hombre —causa segunda— no podría jamás obrar con independencia absoluta de la Causa primera; pero esa moción, de tipo puramente *natural*, la ofrece Dios a todo el mundo como el aire para respirar.

2.ª El hombre caído puede cumplir, sin auxilio de la gracia, cualquier precepto de la ley natural considerado aisladamente, a excepción del precepto de amar a Dios sobre todas las cosas.

La primera parte consta por la experiencia universal. La segunda (o sea la excepción indicada) es evidente por el hecho de que, si el pecador realizara ese acto de amor a Dios sobre todas las cosas, quedaría inmediatamente justificado y en gracia de Dios; y esto es absolutamente imposible sin una previa *gracia actual*, ya que excede las fuerzas de la simple naturaleza. Lo contrario está expresamente condenado por la Iglesia como *herético* (D 811-813).

[7] Hemos desarrollado más extensamente este punto importantísimo en nuestra *Teología de la salvación* (BAC, [3]1965) n.27-42.

3.ª El hombre caído no puede, sin auxilio de la gracia, guardar colectivamente y por largo tiempo todos los preceptos de la ley natural.

Consta por la condenación de los errores contrarios (D 105) y por el hecho de que, estando el hombre caído inclinado al pecado, no podrá de hecho resistir durante mucho tiempo esta fatal inclinación a menos de que la *gracia de Dios* venga en su ayuda y fortalecimiento.

4.ª El hombre caído no puede con solas sus fuerzas naturales merecer la gracia.

Es *de fe* por la expresa definición del concilio de Trento. He aquí sus palabras:

«Si alguno dijere que, *sin la inspiración proveniente del Espíritu Santo y sin su ayuda,* puede el hombre creer, esperar y amar o arrepentirse como conviene para que se le confiera la gracia de la justificación, sea anatema» (D 813).

Ello es debido a la distancia infinita entre el orden natural y el sobrenatural. Sólo la *gracia actual* puede salvar ese abismo.

5.ª El hombre caído no puede impetrar la gracia con una oración puramente natural, o sea, sin ayuda de la gracia actual.

Lo enseña el concilio II de Orange al condenar las doctrinas semipelagianas (D 179).

La razón teológica es muy sencilla. Si la gracia pudiera alcanzarse con una simple oración *natural,* se seguiría que el orden sobrenatural estaría al alcance de las fuerzas naturales, lo cual es absurdo y contradictorio (dejaría de ser *sobrenatural).*

6.ª El hombre caído no puede con sus fuerzas naturales disponerse convenientemente a recibir la gracia.

La razón es siempre la misma: la trascendencia infinita del orden sobrenatural. No cabe, según Santo Tomás y su escuela, ni siquiera una preparación *negativa* por la simple remoción de los obstáculos que ponen óbice a la recepción de la gracia (v.gr., la dureza del corazón); porque esta simple remoción de los obstáculos *en orden a la recepción de la gracia* es ya un efecto de la gracia *actual.*

7.ª El movimiento inicial hacia la fe procede ya de la gracia, y el hombre no podría producirlo jamás con sus solas fuerzas naturales.

Esta doctrina, definida expresamente por la Iglesia contra los semipelagianos[8], es una consecuencia lógica de todo cuanto acabamos de decir en las conclusiones anteriores.

[8] *Cf.* D 176-181; cf. 813 1789 1791 1814.

8.ª La previa moción de la gracia (gracia actual) se requiere indispensablemente para todo acto saludable, o sea, para todo acto relacionado con la salvación del alma.

Es otra consecuencia inevitable de las conclusiones anteriores. Sin la previa moción de la gracia, el hombre es tan impotente para realizar cualquier acto *sobrenatural* como para ver sin ojos u oír sin oídos. Se trata de una impotencia *física y absoluta* que no admite ni puede admitir la menor excepción. La Iglesia ha definido esta doctrina contra los pelagianos [9].

9.ª El hombre ya justificado y en posesión de los hábitos sobrenaturales (gracia, virtudes y dones) necesita todavía el previo empuje de la gracia actual para realizar actos sobrenaturales.

Es doctrina común en teología, que tiene su fundamento, como dijimos más arriba, en el hecho de que el hombre, con relación a Dios, es siempre *causa segunda* de sus propios actos; y, por lo mismo, sin la previa moción de Dios como *Causa primera,* no puede dar un paso, tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural. Pero, como es sabido, la gracia *actual* no es otra cosa que la previa moción divina sobrenatural.

10.ª El justo no puede perseverar largo tiempo en el estado de gracia, sobre todo hasta el fin de su vida, sin un auxilio especial de Dios.

Esta conclusión es *de fe* expresamente definida por el concilio de Trento. He aquí sus palabras:

«Si alguno dijere que el justificado puede perseverar, *sin especial auxilio de Dios,* en la justicia recibida, o que con este auxilio no puede, sea anatema» (D 832).

La razón es porque, a pesar del estado de gracia, permanecen en el hombre las malas inclinaciones, procedentes de su naturaleza viciada por el pecado original, que, sin un especial auxilio de Dios, tarde o temprano le empujarán al pecado. Dios, sin embargo, no niega jamás este auxilio especial a ningún hombre en estado de gracia, a menos de que se haga voluntariamente indigno de él.

11.ª El justo, por muy perfecto y santo que sea, no puede evitar durante toda su vida todos los pecados veniales sin un especial privilegio de Dios.

Esta conclusión es también *de fe.* He aquí la definición expresa del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que el hombre, una vez justificado, no puede

[9] Cf. D 135-138 141 180 797s 809 811-813.

pecar en adelante ni perder la gracia, y, por consiguiente, el que cae y peca no estuvo nunca verdaderamente justificado; o, al contrario, que puede evitar durante su vida entera todos los pecados, incluso los veniales, a no ser por un privilegio especial de Dios, como de la bienaventurada Virgen lo enseña la Iglesia, sea anatema» (D 833).

La explicación teológica la da Santo Tomás cuando dice que el hombre puede evitar con la gracia de Dios este o el otro pecado venial y aun todos ellos considerados *aisladamente*, pero no todos *colectivamente*; pues, mientras se esfuerce en reprimir alguno de estos movimientos desordenados, surgirán otros muchos en otros aspectos que no podrá reprimir, ya que, dada la fragilidad humana, la razón no puede estar siempre vigilante y alerta para reprimirlos todos.

12.ª Dios ofrece a todos los justos las gracias próximas o remotamente suficientes para que puedan resistir las tentaciones o cumplir los preceptos de Dios y de la Iglesia.

La conclusión, tal como suena, es *de fe*, ya que consta de manera clara y explícita en la Sagrada Escritura (1 Cor 10,13) y ha sido definida indirectamente por la Iglesia al condenar como *herética* la doctrina contraria de Jansenio (D 1092). Es también una consecuencia necesaria de la *voluntad salvífica universal*, en virtud de la cual Dios quiere que todos los hombres se salven. Por parte de El no quedará.

13.ª A todos los pecadores, aun a los endurecidos y obstinados, ofrece Dios misericordiosamente los auxilios suficientes (al menos remotamente) para poder arrepentirse de sus pecados.

Esta conclusión, entendida de los pecadores comunes, es *de fe*; y extendiéndola a los mismos pecadores obstinados, es *doctrina común* y completamente *cierta en teología*. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Tiene infinidad de textos en los que aparece Dios llamando a los pecadores a penitencia:

«Diles: Por mi vida, dice el Señor, Yahveh, que no me gozo en la muerte del impío, sino en que se retraiga de su camino y viva. Volveos de vuestros malos caminos. ¿Por qué os empeñáis en morir, casa de Israel?» (Ez 33,11).

«No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos, y no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia» (Lc 5,31-32).

«No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia» (2 Pe 3,9).

b) El Magisterio de la Iglesia. He aquí las palabras del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que aquel que ha caído después del bautismo no puede por la gracia de Dios levantarse..., sea anatema» (D 839).

Ahora bien: como la gracia de Dios no está en manos del hombre si Dios no se la da, síguese lógicamente que Dios la ofrece a todos los pecadores que quieran aceptarla.

c) La razón teológica. Mientras el hombre permanezca en esta vida, siempre está a tiempo de arrepentirse de sus pecados, por graves y numerosos que sean, y la Iglesia tiene siempre el poder de absolverlos. Sólo la muerte en pecado mortal fija al alma en el estado definitivo de separación de Dios, y eso ya no tiene remedio para toda la eternidad.

14.ª Dios ofrece a todos los infieles negativos (salvajes, paganos, etc.) las gracias próxima o remotamente suficientes para que puedan convertirse a la fe.

Es *de fe*. Consta claramente en la Sagrada Escritura (1 Tim 2,4; Rom 10,11-13; 1 Jn 2,2, etc.) y la Iglesia ha condenado los errores contrarios de Jansenio y Quesnel (D 1096 1285 1379).

Es una consecuencia inevitable de la voluntad salvífica universal de Dios y de la obligación que tiene todo hombre de alcanzar su fin sobrenatural. Si Dios negase a los salvajes las gracias *suficientes* para salvarse, se seguiría lógicamente que Dios manda imposibles —lo que es absurdo e impío— y que no tiene intención de que todos los hombres se salven, contra lo que expresamente afirma la Sagrada Escritura.

Los infieles *positivos*, o sea, los que han rechazado la fe después de poseerla (apóstatas o herejes), están en peor situación que los salvajes, puesto que son culpables de su infidelidad. Pero aun a éstos les ofrece Dios los auxilios *suficientes* para salvarse, como hemos dicho en la conclusión anterior.

15.ª Dios no niega jamás la gracia habitual o santificante al que hace lo que puede para alcanzarla con la gracia actual.

Es una conclusión que se cae por su propio peso de todo cuanto acabamos de decir.

201. 4. Oficios y funciones. Tres son las funciones u oficios de las gracias actuales:

a) Disponer al alma para recibir los hábitos infusos (gracia santificante, virtudes y dones) cuando carece de ellos por no haberlos tenido nunca o haberlos perdido por el pecado mortal. La gracia actual lleva consigo, en este caso, el arrepentimiento de las propias culpas, el temor al castigo, la confianza en la divina misericordia, etcétera. Exceptúase el caso del niño que recibe el bautismo, que entra en posesión de la gracia por la propia fuerza del sacramento *(ex opere operato)* sin necesidad de ninguna previa gracia actual dispositiva.

b) Actuar los hábitos infusos cuando ya se poseen. Esta actuación lleva consigo el crecimiento de esos hábitos infusos cuando se reúnen las condiciones necesarias para el mérito sobrenatural (cf. n.102).

c) Defenderlos contra su desaparición por el pecado grave. Implica el fortalecimiento contra las tentaciones, la indicación de los peligros, el amortiguamiento de las pasiones, la inspiración de buenos pensamientos, etc.

Como se ve, la gracia actual es de un precio y valor inestimables. Es ella, en rigor, la que da eficacia a la habitual, a las virtudes y a los dones. Es el impulso de Dios para proporcionarnos o poner en marcha el organismo de nuestra vida divina, que es el germen y semilla de la gloria.

TRATADO VI

Las virtudes en general

Después de haber examinado, siquiera tan someramente, el principio remoto y *radical* de donde proceden los actos humanos sobrenaturales y meritorios, que es la *gracia*, vamos a estudiar ahora el principio próximo y *formal*, que son las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Pero antes hablaremos brevemente de los hábitos en general y de las virtudes adquiridas, que guardan un perfecto paralelismo con las sobrenaturales e infusas.

He aquí el camino que vamos a recorrer en este tratado:

1. Los hábitos en general (o sea, en su ser físico y *psicológico)*.
2. Las virtudes adquiridas (hábitos morales *naturales)*.
3. Las virtudes infusas (hábitos *sobrenaturales)*.
4. Los dones del Espíritu Santo, bienaventuranzas y frutos.

ARTICULO I

Los hábitos en general

Sumario: Vamos a exponer su *noción, división, sujeto, causa y su aumento, disminución y corrupción.*

202. 1. Noción. Prescindiendo de los hábitos *entitativos*, que vienen a perfeccionar las substancias en sí mismas (v.gr., la gracia santificante perfecciona la esencia misma del alma), y limitándonos a los hábitos *operativos*, se entiende por hábito *cierta cualidad estable de las potencias que las dispone para obrar fácil, pronta y deleitablemente.*

Es UNA CUALIDAD, o sea, un accidente que viene a completar o perfeccionar una potencia para facilitarle sus operaciones buenas (virtudes) o malas (vicios).

ESTABLE, o difícilmente movible (cuesta mucho desarraigar un hábito bueno o malo).

DE LAS POTENCIAS, espirituales u orgánicas a quienes afectan.

QUE LAS DISPONE, reforzándolas con su poderosa inclinación.

PARA OBRAR, es decir, para producir sus propios actos.

FÁCILMENTE, porque todo hábito es un aumento de energía en orden a su correspondiente acción.

PRONTAMENTE, porque constituye una como segunda naturaleza, en virtud de la cual se lanza el sujeto a la acción rápidamente.

DELEITABLEMENTE, porque de suyo produce placer toda acción fácil, pronta y perfectamente connatural.

203. 2. División. He aquí las principales clases de hábitos:

LOS HABITOS PUEDEN SER

- *a)* Por razón del sujeto ....
  - *Entitativos:* perfeccionan la *naturaleza en el orden del ser* (v.gr., la salud corporal, la gracia santificante).
  - *Operativos:* perfeccionan las *potencias* en el orden de la *operación* (v.gr., las virtudes morales).
- *b)* Por razón de su origen ......
  - *Innatos* (o más exactamente cuasi-innatos): son los que trae consigo la naturaleza (v.gr., el hábito de los primeros principios).
  - *Naturales o adquiridos:* se adquieren por la repetición de actos (v.gr., la paciencia natural, la embriaguez).
  - *Sobrenaturales o infusos:* se adquieren por infusión divina (v.gr., la fe).
- *c)* Por razón de su moralidad ....
  - *Buenos* (inclinan al bien): las virtudes todas.
  - *Malos* (inclinan al mal): todos los vicios.

204. 3. Sujeto. Hay que distinguir entre hábitos *entitativos* y *operativos, naturales y sobrenaturales.*

1.° HÁBITOS ENTITATIVOS NATURALES. Pueden darse en el *cuerpo,* v.gr., la salud, la enfermedad, etc.; pero no en el *alma*, porque es de suyo la forma completiva de la naturaleza humana y, por lo mismo, no puede disponerse a nada más perfecto según la naturaleza.

2.° HÁBITOS ENTITATIVOS SOBRENATURALES. Tal es la *gracia habitual* o santificante, que perfecciona accidentalmente la esencia misma del alma, dándole el ser sobrenatural.

3.° HÁBITOS OPERATIVOS NATURALES. Pueden darse en todas las potencias que no estén determinadas a una sola y exclusiva operación. Y así:

a) Se dan en las potencias *espirituales* (entendimiento y voluntad) y en el *apetito sensitivo* (concupiscible e irascible), y, en cierto

modo, hasta en los *sentidos internos* cuando obran por imperio de la razón.

b) No se dan en los *sentidos externos* ni en los órganos *corporales*, puesto que todos ellos están determinados a una sola y exclusiva operación (v.gr., los ojos a ver, los oídos a oír, etc).

4.° HÁBITOS OPERATIVOS SOBRENATURALES. Se dan en las potencias del *alma* (entendimiento y voluntad) y en el *apetito sensitivo* (concupiscible e irascible) en la forma que explicaremos al hablar de las virtudes infusas.

205. 4. Causa. Como ya hemos indicado, los hábitos obedecen a una triple causa:

1.° A LA NATURALEZA MISMA. Propiamente hablando, no se dan verdaderos hábitos *innatos*, sino únicamente ciertas inclinaciones y propensiones, ya sea de tipo *intelectual*, como el llamado «hábito de los primeros principios», tanto especulativos (v.gr., «el todo es mayor que la parte») como *prácticos* (v.gr., «hay que hacer el bien y evitar el mal»); ya de tipo *orgánico*, como la propensión a la mansedumbre o a la ira.

2.° A LA REPETICIÓN DE ACTOS. Así se forman todos los hábitos *adquiridos*, tanto los buenos o virtudes como los malos o vicios.

3.° A LA DIVINA INFUSIÓN. Tales son los hábitos *sobrenaturales* (gracia, virtudes infusas y dones del Espíritu Santo). Si Dios no los infundiera en el alma, jamás el hombre podría adquirirlos por sí mismo, por la infinita elevación y trascendencia del orden sobrenatural, que escapa en absoluto al poder de toda naturaleza creada o creable.

206. 5. Aumento, disminución y corrupción. Los hábitos adquiridos pueden aumentar, disminuir y corromperse totalmente. Los infusos sólo pueden aumentar y corromperse, pero no disminuir. Vamos a explicarlo brevemente.

a) Los hábitos adquiridos

a) AUMENTAN POR EL EJERCICIO O REPETICIÓN DE ACTOS, pero no por *adición* de forma a forma (como se aumentaría, v.gr., un montón de trigo añadiendo nuevos granos), sino por una mayor *radicación* o arraigo en el sujeto, en virtud de actos cada vez más intensos que los fortalecen más y más. Los hábitos *intelectuales* pueden aumentar también *extensivamente* (v.gr., el hábito de la ciencia puede extenderse a nuevos conocimientos).

b) DISMINUYEN a medida en que se deja de practicarlos, o se practican con poca intensidad, o se practican actos contrarios (v.gr., el hábito de tocar el piano, de la paciencia, de la ira...).

c) Se corrompen totalmente cuando se les substituye con el hábito contrario (v.gr., el hábito de la embriaguez se destruye cuando se adquiere el de la sobriedad).

b) Los hábitos infusos

a) Aumentan con el ejercicio cada vez *más intenso* bajo la influencia de la gracia actual. No por adición de forma a forma (ese aumento corresponde a los seres *cuantitativos*, pero no a las *cualidades;* v.gr., a la *blancura* no se le puede añadir *blancura),* sino por una mayor *inherencia o radicación en el sujeto,* que cada vez los posee con mayor fuerza y arraigo.

b) Se corrompen totalmente cuando sobreviene la catástrofe del pecado mortal, que, al destruir la gracia, que es el principio *radical* de todas las virtudes infusas, las destruye a ellas también (excepto la fe y la esperanza, que quedan *informes*, como explicaremos en su lugar).

c) No disminuyen nunca: α) ni por defecto de ejercicio, ya que, siendo infusos, ni los produce el ejercicio ni los disminuye su falta; β) ni por el pecado venial, que, al no destruir ni disminuir la gracia, tampoco puede afectar a las virtudes infusas. Pero es cierto que el pecado venial y la falta de ejercicio de las virtudes van disminuyendo las fuerzas del alma y la van predisponiendo para el pecado mortal, que destruirá por completo la gracia y las virtudes infusas.

ARTICULO II

Las virtudes adquiridas

Sumario: Expondremos su *noción, división y propiedades.*

Como hemos visto al establecer la división de los hábitos, por razón de su moralidad se dividen en *buenos y malos.* Los primeros constituyen las *virtudes;* los segundos, los *vicios.* De manera que las virtudes, en general, son *hábitos operativos buenos;* y los vicios no son otra cosa que *hábitos operativos malos.*

Vamos a examinar brevemente en este artículo las virtudes *naturales o adquiridas.*

207. 1. **Noción.** Como su mismo nombre indica, se llaman virtudes adquiridas *los hábitos operativos buenos que el hombre puede adquirir con sus solas fuerzas naturales.* Se diferencian, por lo mismo, de las disposiciones *innatas* (v.gr., hacia los primeros principios) y de las virtudes *infusas,* que sólo puede poseer el hombre por divina y gratuita infusión.

2. **División.** Dos son las principales categorías de virtudes adquiridas: las *intelectuales* y las *morales*. Las primeras son perfecciones del entendimiento mismo. Las morales residen en el apetito (racional o sensitivo) y se ordenan a las buenas costumbres. Vamos a examinarlas por separado.

A) Las virtudes intelectuales

208. Reciben este nombre *aquellas virtudes que perfeccionan al entendimiento en orden a sus propias operaciones.*

Son cinco: entendimiento, ciencia, sabiduría, prudencia y arte. Las tres primeras residen en el entendimiento *especulativo*, que se dedica a la contemplación de la verdad; y las dos últimas, en el entendimiento *práctico,* que se ordena a la operación. He aquí la descripción de cada una de ellas.

1.ª Entendimiento. Se le conoce también con el nombre de *hábito de los primeros principios,* ya que dispone para percibirlos rápidamente. Si se refiere a los primeros principios especulativos, recibe el nombre de *entendimiento;* si a los prácticos, se le conoce con el nombre de *sindéresis.*

2.ª Ciencia. Dispone al entendimiento especulativo para deducir con facilidad y prontitud, *por sus causas propias y próximas,* las conclusiones que se derivan de los principios conocidos. Por eso se le llama también *hábito de las conclusiones.*

3.ª Sabiduría. Tiene por objeto el conocimiento de las cosas *por sus últimas y supremas causas.* Juzga por ellas las conclusiones y los mismos principios.

4.ª Prudencia. Es «la recta razón en el obrar», o sea, en las acciones individuales y concretas que se han de realizar. Se le llama con razón «auriga de las virtudes», ya que las dirige a todas y ninguna de ellas puede ser perfecta sin la prudencia. Por su misma esencia es una virtud *intelectual*, porque perfecciona y reside en el entendimiento práctico; pero por la materia en que se ejercita es una virtud *moral* (la primera de todas, como veremos), en cuanto que dirige y gobierna los actos humanos en orden a su moralidad.

5.ª Arte. Es «la recta razón de lo factible», o sea, de las cosas exteriores que se han de ejecutar. Desde la antigüedad son clásicas las cinco principales bellas artes: arquitectura, escultura, pintura, música y literatura. Existen, además, infinidad de artes mecánicas. Todas ellas son perfeccionadas por esta virtud intelectual.

Las virtudes intelectuales —a excepción de la prudencia, que es virtud perfectísima— no son virtudes propiamente dichas, ya que nada tienen que ver con la honestidad de las

costumbres. Se llaman *virtudes* tan sólo con relación a su *objeto propio* (v.gr., a un excelente músico se le llama *virtuoso de la música*, etc.); pero puede darse el caso —demasiado frecuente por desgracia— de que esas virtudes intelectuales actúen como pésimos vicios en el orden moral (v.gr., un artista que presenta con colores atractivos la inmoralidad más procaz).

B) Las virtudes morales

209. Se llaman así *las que tienen por objeto inmediato y directo la honestidad de los actos humanos.* Regulan toda la vida moral del hombre, poniendo orden en su entendimiento, voluntad y pasiones concupiscibles e irascibles.

Son muy numerosas (más de cincuenta examina Santo Tomás en la *Suma Teológica)*, pero se dividen en dos grupos principales: las *cardinales* y las *derivadas.*

a) Las virtudes cardinales

Como su nombre indica (de *cardo cardinis,* el quicio o gozne de la puerta), son las virtudes más importantes entre las morales, ya que sobre ellas, como sobre quicios, gira y descansa toda la vida moral humana.

Son cuatro: *prudencia, justicia, fortaleza y templanza.* La *prudencia* dirige al entendimiento práctico en sus determinaciones; la *justicia* perfecciona la voluntad para dar a cada uno lo que le corresponde; la *fortaleza* refuerza el apetito irascible para tolerar lo desagradable y acometer lo que debe hacerse a pesar de las dificultades, y la *templanza* pone orden en el recto uso de las cosas placenteras y agradables.
Las examinaremos ampliamente, una por una, en sus lugares correspondientes.

b) Las virtudes derivadas

Las virtudes cardinales pueden ser consideradas como cuatro estrellas o soles, alrededor de los cuales gira todo un sistema planetario. Estos planetas o satélites son las virtudes *derivadas* o anejas, que constituyen las llamadas *partes potenciales* de las virtudes cardinales.

Porque es de saber que en cada una de las cuatro virtudes cardinales se distinguen las llamadas partes *integrales, subjetivas y potenciales.*

a) PARTES INTEGRALES son aquellos elementos que ayudan a la propia virtud cardinal para que produzca su acto virtuoso de una manera íntegra y perfecta (v.gr., la *sagacidad, precaución,* etc., son partes integrales de la prudencia; la cabeza, el tronco y las extremidades son partes integrales del cuerpo humano, etc.)

b) PARTES SUBJETIVAS (llamadas también *esenciales)* son las diferentes *especies* en que se subdivide la propia virtud cardinal (v.gr., la justicia *conmutativa, distributiva y legal* son partes subjetivas de la justicia en cuanto virtud cardinal; el león, el caballo, el perro, etc., son partes subjetivas o especies diferentes del género animal, etc.).

c) PARTES POTENCIALES son las virtudes *derivadas o anejas,* que se parecen en algo a la virtud cardinal que las cobija, pero que no tienen su misma fuerza o se ordenan a actos secundarios (v.gr., la *gratitud,* la *fidelidad,* etc., son partes potenciales de la justicia; el subdiaconado y el diaconado son partes potenciales del presbiterado, etc.).

210. 3. **Propiedades.** Las principales propiedades de las virtudes adquiridas son cuatro: *a)* consisten en el medio entre dos extremos; *b)* están unidas entre sí por la prudencia; *c)* son desiguales en perfección, y *d)* las que no incluyen imperfección perduran después de esta vida en lo que tienen de formal. Vamos a examinarlas brevemente una por una.

a) Medio de las virtudes

Las virtudes morales están colocadas entre dos vicios opuestos, uno por exceso y otro por defecto. La virtud ocupa exactamente el término medio, poniendo el recto orden de la razón para no declinar a ninguno de los dos extremos viciosos. Y así, v.gr., la fortaleza ocupa el término medio entre la *timidez* o cobardía y la *audacia* o temeridad. Pero hay que entender rectamente este principio para no caer en lamentables confusiones.

a) En primer lugar, no hay que confundir el *término medio* con la *mediocridad.* La virtud ha de tender siempre a perfeccionarse más y más, hasta llegar a ejercerse de una manera espléndida y heroica. El *término medio* significa tan sólo que ha de huir cuidadosamente de las desviaciones viciosas por exceso o por defecto, moviéndose siempre en ascensión vertical dentro de los límites impuestos por la recta razón, habida cuenta de todas las circunstancias que rodeen el acto.

b) Hay que distinguir, además, entre el medio *de la cosa* y el medio *de la razón.* El primero sigue a la naturaleza misma de la cosa,

y es el mismo para todos en cualquier situación o circunstancia en que nos encontremos (v.gr., la justicia exige dar *exactamente lo debido* a cada uno, ni más ni menos). El segundo es subsidiario del sujeto y de las circunstancias especiales que le rodean y no es el mismo exactamente para todos, sino en cierta proporción y medida (v.gr., la sobriedad en la comida no exige una determinada medida para todos, sino *proporcional*, según la edad, fuerzas y necesidades de cada uno). En la justicia, el medio de *la cosa* coincide con el de *la razón*. En las demás virtudes morales sólo se da el medio *de la razón*.

b) Conexión

Las virtudes morales adquiridas, cuando se poseen *en estado perfecto*, están todas conectadas y unidas en la *prudencia*, que las dirige y gobierna. En este sentido, nadie puede ser del todo perfecto en una virtud sin serlo también en todas las demás (al menos en la *disposición del ánimo*, si no tiene ocasión de practicarlas materialmente). Pero, cuando se poseen en *estado imperfecto*, pueden desconectarse unas de otras; y así puede darse el caso de uno que sea misericordioso, pero no casto; o sobrio, pero no magnánimo, etc.

c) Desigualdad

Las virtudes morales son desiguales en excelencia y perfección. Entre las cardinales ocupa el primer lugar la *prudencia*, que es a la vez virtud intelectual y rige y gobierna a las demás; luego viene la *justicia*, que tiene aspectos relacionados con Dios (religión) y reside en la voluntad, que es potencia espiritual; el tercer puesto corresponde a la *fortaleza*, que reside en el apetito irascible, más cerca del racional y más difícil de dominar que el concupiscible, donde reside la *templanza*, que ocupa, por lo mismo, el último lugar.

En el conjunto de todas las virtudes morales (cardinales o no) destaca en primer lugar la *religión*, que tiene por objeto el culto de Dios y es una de las virtudes derivadas de la justicia. El segundo puesto lo ocupa la *penitencia*, porque se relaciona también con Dios. Pero, examinando las virtudes desde distintos puntos de vista, varía la primacía entre ellas. Y así, por razón del gobierno y dirección de todas las demás, el primer lugar corresponde a la *prudencia;* por el bien interior que sacrifica, corresponde el primer lugar a la *obediencia*, que rinde la propia voluntad; y por razón de los obstáculos que remueve, la primera es la *humildad*, que aparta el obstáculo mayor para el ejercicio de las virtudes, que es el orgullo.

Otras diversidades por otros capítulos no tienen apenas interés práctico.

d) Duración

Los teólogos están de acuerdo en afirmar que todas las virtudes que no envuelven de suyo imperfección (como la envuelve, v.gr., la *penitencia*, que supone el pecado) perdurarán en la otra vida en lo que tienen de *formal*, aunque no puedan ejercitarse del mismo modo o en la misma *materia* que en la tierra. Ya se comprende que se refieren únicamente a los bienaventurados (y almas del purgatorio), no a los *condenados*, que estarán totalmente destituidos de todo hábito virtuoso (incluso natural o adquirido) por su obstinación y endurecimiento en la maldad y el pecado.

ARTICULO III

Las virtudes infusas

Sumario: Vamos a exponer brevemente los siguientes puntos: *existencia, necesidad, naturaleza, división y propiedades.*

211. 1. Existencia. La existencia de las virtudes infusas está fuera de toda duda. Parece *de fe* con relación a las virtudes teologales y es *completamente cierta en teología* con relación a las morales. Hemos expuesto en otra parte el fundamento escriturario y racional de estas afirmaciones [1].

212. 2. Necesidad. La necesidad de las virtudes infusas es manifiesta con sólo tener en cuenta la naturaleza misma de la gracia santificante. Semilla de Dios, la gracia es un germen divino que pide, de suyo, crecimiento y desarrollo hasta alcanzar su perfección. Pero, como la gracia no es por sí misma inmediatamente operativa —aunque lo sea *radicalmente*, como principio remoto de todas nuestras operaciones sobrenaturales—, síguese que de suyo exige y postula unos *principios inmediatos de operación* que fluyan de su misma esencia y le sean inseparables. De lo contrario, el hombre estaría elevado al orden sobrenatural tan sólo en el fondo de su alma, pero no en sus potencias o facultades operativas. Y aunque, hablando en absoluto, Dios podría elevar nuestras operaciones al orden sobrenatural mediante *gracias actuales* continuas, se produciría, no obstante, una verdadera *violencia* en la psicología humana por la tremenda desproporción entre

[1] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* (BAC, n.114) n.45, 52 y 57; desde la 5.ª ed., n.98, 103 y 108.

la pura potencia natural y el acto sobrenatural a realizar. Ahora bien: esta violencia no puede conciliarse con la suavidad de la Providencia divina, que mueve a todos los seres en armonía y de acuerdo con su propia naturaleza. De ahí la necesidad de los *hábitos infusos* para que el hombre pueda realizar de una manera *connatural* y sin violencia alguna los actos sobrenaturales en orden a su último fin sobrenatural, ya sea siguiendo la regla ordinaria de la razón iluminada por la fe (virtudes infusas) o la directa moción y regla divina (dones del Espíritu Santo).

213. 3. Naturaleza. Las virtudes infusas son unos *hábitos operativos infundidos por Dios en las potencias del alma para disponerlas a obrar sobrenaturalmente según el dictamen de la razón iluminada por la fe.*

Expliquemos un poco la definición para darnos cuenta de la naturaleza íntima de las virtudes infusas:

HÁBITOS OPERATIVOS. Es el elemento *genérico* de la definición, común a todas las virtudes naturales y sobrenaturales.

INFUNDIDOS POR DIOS. Aquí tenemos una de las diferencias más radicales con las virtudes adquiridas. Estas últimas las va adquiriendo el hombre a fuerza de repetir actos. Las sobrenaturales sólo pueden adquirirse por divina infusión; de ahí su nombre de virtudes infusas.

EN LAS POTENCIAS DEL ALMA. Precisamente tienen por objeto perfeccionarlas elevando sus actos al orden sobrenatural y divino. El acto virtuoso sobrenatural brota de la unión conjunta de la potencia natural y de la virtud infusa que viene a perfeccionarla. En cuanto acto vital, tiene su potencia radical en la facultad natural, que la virtud infusa viene a *completar esencialmente* dándole la potencia para el acto sobrenatural. De donde todo el acto sobrenatural brota de la potencia natural en cuanto informada por las virtudes infusas, o sea, de la potencia natural *elevada* al orden sobrenatural. La *potencia radical* es el entendimiento o la voluntad; y el *principio formal próximo* —todo él— es la virtud infusa correspondiente.

PARA DISPONERLAS A OBRAR SOBRENATURALMENTE. Esta es la principal diferencia específica con las virtudes adquiridas: por razón de su objeto formal. Las virtudes adquiridas obran siempre *naturalmente*; las infusas, *sobrenaturalmente*. Las primeras siguen el dictamen de la simple razón natural; las infusas, el de la razón iluminada por la fe. Hay un abismo entre ambas.

Por eso pueden poseerse las virtudes infusas sin tener las correspondientes adquiridas (v.gr., en un niño recién bautizado); y al revés, puede algún hombre poseer algunas virtudes naturales (v.gr., la

honradez, la justicia, etc.) sin tener ninguna de las infusas por estar en pecado mortal.

SEGÚN EL DICTAMEN DE LA RAZÓN ILUMINADA POR LA FE. En esto se distinguen de las virtudes adquiridas —como acabamos de decir— y también de los dones del Espíritu Santo, ya que estos últimos, sobrenaturales también como las virtudes infusas, no se rigen por el dictamen de la razón iluminada por la fe, sino por la directa moción y regla del Espíritu Santo mismo. Volveremos sobre esto al hablar de los dones.

4. **División.** Las virtudes infusas se dividen en dos grupos fundamentales: *teologales* y *morales*. Las morales se subdividen en *cardinales* y *derivadas*, en perfecta analogía y paralelismo con sus correspondientes adquiridas. Las teologales no tienen ninguna virtud correspondiente en el orden natural o adquirido.

Digamos unas palabras sobre cada uno de los grupos en general.

A) Las virtudes teologales

214. *a)* **Existencia.** Consta expresamente en la Sagrada Escritura: «Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (1 Cor 13,13). Lo enseñó manifiestamente el concilio de Trento (D 799 800 821) y lo admiten unánimemente todos los teólogos católicos sin excepción.

b) **Naturaleza.** Las virtudes teologales son principios operativos con los cuales nos ordenamos directa e inmediatamente a Dios como primer principio y fin último sobrenatural. Tienen al mismo Dios por objeto *material* y uno de los atributos divinos por objeto *formal*. Son estrictamente sobrenaturales y sólo Dios puede infundirlas en el alma.

c) **Número.** Son tres: fe, esperanza y caridad. La fe nos une con Dios como Primera verdad; la esperanza nos lo hace desear como sumo Bien para nosotros, y la caridad nos une con El con amor de amistad, en cuanto infinitamente bueno en sí mismo.

d) **Dignidad.** Son, con mucho, más nobles y perfectas que las virtudes morales, ya que éstas se refieren únicamente a los *medios* para alcanzar el fin sobrenatural, mientras que las teologales se refieren al mismo Dios como primer principio y fin último sobrenatural.

Entre las teologales, la más excelente es la caridad (1 Cor 13,13), porque es la que nos une más íntimamente con Dios y es la única de las tres que permanecerá eternamente en el cielo. Luego viene la fe en cuanto fundamento de la esperanza; pero, por otra parte, la es-

peranza está más cerca de la caridad, y en este sentido es más perfecta que la fe.

e) **Sujeto.** La fe reside en el entendimiento, y la esperanza y la caridad, en la voluntad.

f) **Conexión.** La caridad está siempre en conexión necesaria con la fe y la esperanza, ya que el que hubiera perdido alguna de estas dos virtudes estaría en pecado mortal, y, por consiguiente, carecería también de la caridad. Pero la fe y la esperanza pueden separarse entre sí y también de la misma caridad (aunque quedando en ambos casos como virtudes *informes,* es decir, sin espíritu o vida). Y así, v.gr., el que se desespera pierde la esperanza y la caridad, pero puede todavía conservar la fe *informe.* En cambio, el que pierde la fe pierde también la esperanza y la caridad. De manera que, aunque el pecado más grave de todos es el que se opone directamente a la caridad para con Dios, el pecado de más honda repercusión en el alma es la *infidelidad* (pérdida de la fe), que apaga y extingue totalmente del alma todo vestigio de vida sobrenatural, aun informe.

B) Las virtudes morales

215. *a)* **Noción.** Trasladando al orden sobrenatural la noción que dimos al hablar de las virtudes morales adquiridas, pueden definirse: *aquellas virtudes infusas que tienen por objeto inmediato y directo la honestidad de los actos humanos en orden al fin sobrenatural.* Se refieren no al mismo fin (como las teologales), sino a los *medios* para alcanzarlo.

b) **Existencia.** Tiene su fundamento en la Sagrada Escritura[2] y es *doctrina común* entre los teólogos, hasta el punto de que no podría negarse sin manifiesta *temeridad.* La razón de su existencia ya la hemos expuesto más arriba al hablar de la necesidad de las virtudes infusas. Es una consecuencia de la elevación del hombre al orden sobrenatural, que se hace *entitativamente* por la gracia santificante infundida en la esencia del alma, y *dinámicamente* por las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, que residen en sus potencias o facultades.

c) **Naturaleza.** Las virtudes morales infusas son *hábitos sobrenaturales que disponen las potencias del hombre para seguir el dictamen de la razón iluminada por la fe con relación a los medios conducentes al fin sobrenatural.* No tienen por objeto *inmediato* al mismo Dios —y en esto se distinguen de las teologales—, sino al *bien honesto* distinto de Dios; y ordenan rectamente los actos humanos en orden al fin último *sobrenatural* a la luz de la fe, y en esto se distinguen de sus correspondientes virtudes adquiridas.

[2] *Cf.* v.gr., Sab 8,7, donde se habla de las cuatro virtudes cardinales; 2 Pe 1,5-7; Rom 8,5-6; 8,15; 1 *Cor* 2,14; Sant 1,5, etc.

d) **Número.** Son muchísimas, tantas, al menos, como sus correspondientes adquiridas[3]. Y, como ellas, se subdividen en dos grupos principales: *cardinales y derivadas.* Hemos hablado ya de esto al estudiar las adquiridas, y lo que allí dijimos vale también trasladado al orden sobrenatural.

216. 5. Propiedades. Prescindiendo de las cuatro propiedades comunes con las virtudes adquiridas —a saber: *a)* que consisten en el medio entre dos extremos (excepto las *teologales,* en las que no cabe propiamente medida, a no ser por razón del *sujeto* y del *modo,* que debe ser controlado por la prudencia); *b)* que en estado perfecto están unidas entre sí por la *prudencia y la carídad; c)* que son desiguales en perfección, y *d)* que las que no incluyen imperfección perduran después de esta vida en lo que tienen de formal—, vamos a recoger brevemente algunas características propias de las virtudes infusas:

1) Acompañan siempre a la gracia santificante y se infunden juntamente con ella.

2) Se distinguen realmente de la gracia *santificante* (que es un *hábito entitativo,* no *operativo* o dinámico, como las virtudes) y de la *gracia actual,* que es una moción divina transeúnte y pasajera.

3) Se distinguen específicamente de sus correspondientes adquiridas. Hay un abismo entre ellas, como hemos demostrado más arriba.

4) Las practicamos imperfectamente, a no ser que sean perfeccionadas por los dones del Espíritu Santo. La razón es porque, al actuarlas nosotros con ayuda de la gracia ordinaria, les imprimimos nuestro *modo humano,* radicalmente imperfecto. Los dones del Espíritu Santo les imprimen su modalidad *divina,* y entonces producen sus actos de una manera perfectísima.

5) Aumentan con la gracia y crecen con ella todas a la vez, proporcionalmente, como los dedos de una mano. Pero para su cre-

[3] Sabido es que la mejor clasificación de las virtudes morales infusas —todavía no superada por nadie— es la realizada por Santo Tomás en la *Suma Teológica.* Guarda un perfecto paralelismo con la clasificación de las virtudes adquiridas que hicieron los filósofos de la antigüedad, sobre todo Sócrates, Aristóteles y Platón. Ellos —los filósofos— la sacaron de una atenta y perspicaz observación de los movimientos de la psicología humana. Y Santo Tomás, fundándose en dos principios teológicos fecundísimos, a saber: que la gracia no viene a destruir la naturaleza, sino a perfeccionarla y elevarla, y que Dios no puede tener menos providencia en el orden sobrenatural que en el natural, estableció un perfecto paralelismo y analogía entre estos dos órdenes; pero sin que esto quiera decir que las virtudes morales infusas no son más que las que él señala. Acaso una introspección más aguda y penetrante pudiera descubrir alguna más.

Lo cual no puede decirse de las virtudes teologales ni de los dones del Espíritu Santo, porque, siendo estrictamente sobrenaturales y no teniendo paralelismo con el orden natural, sólo podemos conocer su existencia y su número por la divina revelación; y en la revelación consta que las virtudes teologales son únicamente *tres,* y los dones del Espíritu Santo *siete.*

cimiento efectivo hace falta realizar actos *más intensos* que el hábito que actualmente se posee (bajo el impulso de una gracia *actual)*, pues, de lo contrario, no tendrían fuerza suficiente para aumentar la escala termométrica que señala el grado de su perfección habitual.

6) Nos dan la facultad o *potencia intrínseca* para realizar actos sobrenaturales, pero no la *facilidad* para realizarlos, a diferencia de las virtudes adquiridas, que sí la daban. La razón es porque la facilidad proviene únicamente de la *repetición de actos* (por eso la tienen necesariamente las virtudes adquiridas, que se adquieren, precisamente, a fuerza de repetir actos), y las virtudes infusas pueden no haberse ejercitado todavía (v.gr., en un pecador que se acaba de convertir); pero, a medida que se ejercitan, van produciendo también la *facilidad* para los actos de virtud, como se advierte claramente en los santos, que practican los actos más heroicos y difíciles con suma facilidad y prontitud.

7) Desaparecen todas al perder el alma la gracia por el pecado mortal. Excepto la fe y la esperanza, que quedan en el alma amortiguadas e *informes*, como un último esfuerzo de la misericordia de Dios para que el pecador pueda más fácilmente convertirse. Pero, si se peca directamente contra ellas (infidelidad, desesperación), desaparecen también, quedando el alma totalmente desprovista de todo rastro de vida sobrenatural.

8) No pueden disminuir directamente, porque esta disminución sólo podría sobrevenir por el pecado venial o por la cesación de los actos de la virtud correspondiente, y ninguna de esas dos causas tiene fuerza suficiente para ello. No el pecado venial, porque no destruye ni disminuye la gracia, que es el soporte *radical* de las virtudes; ni la cesación de los actos, porque se trata de virtudes *infusas*, que no se engendran ni se extinguen por la repetición o cesación de los actos, como ocurre con las adquiridas. Sólo el pecado mortal tiene fuerza suficiente para arrancarlas de cuajo del alma al destruir en ella la gracia santificante; aunque es cierto que el pecado venial y la vida tibia y relajada van predisponiendo poco a poco el alma para esta gran catástrofe.

ARTICULO IV

Los dones del Espíritu Santo, frutos y bienaventuranzas

Esta materia tiene extraordinaria importancia en *teología ascética y mística*, ya que, sin la actuación cada vez más frecuente e intensa de los dones del Espíritu Santo, es imposible la perfección cristiana [4]. Aquí nos vamos a limitar a ligeras indicaciones.

[4] Lo hemos demostrado en nuestra *Teología de la perfección cristiana* (BAC, n.114) n.66-91 (desde la 5.ª ed., n.117-139), adonde remitimos al lector que desee una información más amplia.

A) Los dones del Espíritu Santo

217. 1. Nociones. Los dones del Espíritu Santo son *hábitos sobrenaturales infundidos en las potencias del alma para recibir y secundar con facilidad las mociones del propio Espíritu Santo.*

Expliquemos un poco la definición:

HÁBITOS SOBRENATURALES. En esto coinciden con las virtudes infusas.

INFUNDIDOS EN LAS POTENCIAS DEL ALMA. También en esto se parecen a las virtudes infusas. Se infunden juntamente con la gracia santificante, de la que son inseparables.

PARA RECIBIR Y SECUNDAR. En primer lugar se ordenan a *recibir* la moción divina, y en este sentido pueden ser considerados como hábitos receptivos o pasivos. Pero, al recibir la divina moción, el alma reacciona vitalmente y la secunda con facilidad y sin esfuerzo gracias al mismo don del Espíritu Santo, que actúa en este segundo aspecto como hábito *operativo*. Son, pues, hábitos *pasivo-activos* desde distintos puntos de vista.

CON FACILIDAD. Para eso se infunden precisamente.

LAS MOCIONES DEL PROPIO ESPÍRITU SANTO. Este es el elemento principal que distingue *específicamente* a los dones de las virtudes infusas: la regla y motor a que se ajustan. Las virtudes infusas, como ya vimos, se ajustan a la regla de la razón iluminada por la fe y bajo la moción de una simple gracia actual. Los dones, en cambio, se ajustan a la regla *divina* bajo la moción inmediata del propio Espíritu Santo. Por eso las virtudes infusas producen actos sobrenaturales al *modo humano*, que es el de la simple razón natural iluminada por la fe, y los dones los producen al *modo divino*, que es el propio del mismo Espíritu Santo.

218. 2. Existencia. La existencia de los dones del Espíritu Santo tiene su fundamento en la Sagrada Escritura (Is 11,2); pero sólo consta con certeza por el testimonio unánime de la tradición cristiana y por el magisterio ordinario de la Iglesia, que lo enseña así a todos los fieles del mundo en su liturgia (Pentecostés, sacramento de la confirmación, etc.) y encíclicas pontificias[5]. La mayor parte de los teólogos modernos tienen como verdad *próxima a la fe* la existencia de los dones en todas las almas en gracia, y algunos creen que es *de fe* por el magisterio ordinario de la Iglesia[6].

[5] Cf. LEÓN XIII, encíclica *Divinum illud munus*, del 9 de mayo de 1897.

[6] Cf. ALDAMA, *De virtutibus infusis*: BAC, *Sacrae Theologiae Summa* 2.ª ed., vol.3 n.3 p.726.

219. 3. **Número.** La tradición cristiana ha interpretado el texto de Isaías en el sentido de que los dones son *siete*, según los traen la Vulgata y la versión de los Setenta, aunque en el texto hebreo original no constan más que seis. En todo caso, el don de piedad, que falta en el texto hebreo, aparece claramente en otros lugares de la Sagrada Escritura (v.gr., en Rom 8,14-16).

220. 4. **Finalidad.** Tienen por objeto acudir en ayuda de las virtudes infusas en casos imprevistos y graves en que el alma no podría echar mano del discurso lento y pesado de la razón (v.gr., ante una tentación repentina y violentísima en la que el pecado o la victoria es cuestión de un segundo) y, sobre todo, para *perfeccionar* los actos de las virtudes dándoles la *modalidad divina* propia de los dones, inmensamente superior a la atmósfera o *modo humano* a que tienen que someterse cuando las controla y regula la simple razón natural iluminada por la fe.

221. 5. **Necesidad.** En el primero de los dos aspectos que acabamos de recordar (tentaciones violentas y repentinas), los dones son necesarios para la misma *salvación* del alma, y actúan sin falta en todos los cristianos en gracia si el alma no se hace indigna de ellos, ya que Dios no falta nunca en los medios *necesarios* para la salvación. En el segundo aspecto (perfección de las virtudes) son absolutamente indispensables para alcanzar la perfección cristiana. Es imposible que las virtudes infusas alcancen su plena perfección y desarrollo mientras se vean obligadas a respirar el aire *humano* que les imprime forzosamente la razón natural iluminada por la fe, que las maneja y gobierna torpemente; necesitan el aire o modalidad *divina* de los dones, que es el único que se adapta perfectamente a su propia naturaleza sobrenatural y divina. En este sentido, las virtudes teologales son las que más necesitan la ayuda de los dones, precisamente por su propia elevación y grandeza.

El régimen de las virtudes infusas al modo humano constituye la etapa *ascética* de la vida cristiana; y el de los dones al *modo divino*, la *etapa mística*. No son dos caminos paralelos, sino dos etapas de un solo camino de perfección que han de recorrer todas las almas para alcanzar la perfección cristiana. La mística no es un estado *extraordinario* y *anormal* reservado para unos pocos aristócratas del espíritu, sino el camino *ordinario* y *normal* que han de recorrer todas las almas

para lograr la completa expansión y desarrollo de la gracia santificante, recibida en forma de semilla o germen en el sacramento del bautismo.

222. 6. Sujeto. Los dones residen, como ya hemos dicho, en las potencias del alma. Cuatro de ellos residen en la razón, y los otros tres en la virtud apetitiva. He aquí, en esquema, la distribución de los mismos según Santo Tomás:

LOS DONES RESIDEN

- En la razón .
  - Para penetrar la verdad: ENTENDIMIENTO.
  - Para juzgar rectamente ......
    - De las cosas divinas: SABIDURÍA.
    - De las cosas creadas: CIENCIA.
    - De la conducta práctica: CONSEJO.
- En la virtud apetitiva .
  - En orden a los demás (Dios, padres, patria): PIEDAD.
  - En orden a sí mismo
    - Contra el temor a los peligros: FORTALEZA.
    - Contra la concupiscencia desordenada: TEMOR.

223. 7. Función específica de cada uno. Santo Tomás ha precisado admirablemente la función específica que corresponde a cada uno de los dones del Espíritu Santo. Cada uno de ellos tiene por misión *directa e inmediata* la perfección de alguna de las siete virtudes fundamentales (teologales y cardinales), aunque *indirecta* y *mediatamente* repercute sobre todas las virtudes derivadas y sobre el conjunto total de la vida cristiana.

He aquí, brevísimamente expuestas, la misión especial y características fundamentales de cada uno de los dones, por orden descendente de excelencia y perfección:

a) EL DON DE SABIDURÍA perfecciona maravillosamente la virtud de la *caridad*, dándole a respirar el aire o *modalidad divina* que reclama y exige por su propia condición de virtud teologal perfectísima. A su divino influjo, las almas aman a Dios con amor intensísimo, por cierta *connaturalidad* con las cosas divinas, que les hunde, por decirlo así, en las profundidades insondables del misterio trinitario. Todo lo ven a través de Dios y todo lo *juzgan por razones divinas*, con *sentido de eternidad*, como si hubieran ya traspasado las fronteras del más allá. Han perdido por completo el instinto de lo *humano* y se mueven únicamente por cierto instinto sobrenatural y *divino*. Nada puede perturbar la paz inefable de que gozan en lo íntimo de su alma: las desgracias, enfermedades, persecuciones y calumnias, etc., las dejan por completo «inmóviles y tranquilas, como si estuvieran ya en la eternidad» (sor Isabel de la Trinidad). No les importa ni afecta nada

de cuanto ocurre en este mundo: han comenzado ya su vida de eternidad. Algo de esto quería decir San Pablo cuando escribió a los filipenses: *Porque somos ciudadanos del cielo...* (Flp 3,20).

b) EL DON DE ENTENDIMIENTO perfecciona la virtud de la *fe*, dándole una penetración profundísima de los grandes misterios sobrenaturales. La inhabitación trinitaria, el misterio redentor, nuestra incorporación a Cristo, la santidad de María, el valor infinito de la santa misa y otros misterios semejantes adquieren, bajo la iluminación del don del entendimiento, una fuerza y eficacia santificadora verdaderamente extraordinaria. Estas almas viven *obsesionadas* por las cosas de Dios, que sienten y viven con la máxima intensidad que puede dar de sí un alma peregrina todavía sobre la tierra.

c) EL DON DE CIENCIA perfecciona en otro aspecto la misma virtud de la *fe*, enseñándole a *juzgar rectamente de las cosas creadas*, viendo en todas ellas la huella o vestigio de Dios, que pregona su hermosura y su bondad inefables. El alma de San Francisco de Asís, iluminada por las claridades divinas de este don, veía en todas las criaturas a hermanos suyos en Cristo, incluso en los seres irracionales o inanimados: el hermano lobo, la hermana flor, la hermana fuente... El mundo tiene por insensatez y locura lo que es sublime sabiduría ante Dios. Es la «ciencia de los santos», que será siempre estulta ante la increíble estulticia del mundo (1 Cor 3,19).

d) EL DON DE CONSEJO. Presta magníficos servicios a la virtud de la *prudencia*, no sólo en las grandes determinaciones que marcan la orientación de toda una vida (vocación), sino hasta en los más pequeños detalles de una vida en apariencia monótona y sin trascendencia alguna. Son *corazonadas*, golpes de vista intuitivos, cuyo acierto y oportunidad se encargan más tarde de descubrir los acontecimientos. Para el gobierno de nuestros propios actos y el recto desempeño de cargos directivos y de responsabilidad, el don de consejo es de un precio y valor inestimables.

e) EL DON DE PIEDAD perfecciona la virtud de la *justicia*, una de cuyas virtudes derivadas es precisamente la *piedad*. Tiene por objeto excitar en la voluntad, por instinto del Espíritu Santo, un afecto filial hacia Dios considerado como Padre y un sentimiento de fraternidad universal para con todos los hombres en cuanto hermanos nuestros e hijos del mismo Padre, que está en los cielos. Las almas dominadas por el don de piedad sienten una ternura inmensa al sentirse *hijos de Dios*, y la plegaria favorita que se les escapa del alma es el *Padre nuestro, que estás en los cielos*. Viven enteramente abandonadas a su amor y sienten también una ternura especial hacia la Virgen María, su dulce madre; hacia el Papa, «el dulce Cristo de la tierra», y hacia todas las personas en las que brilla un destello de la paternidad divina: el superior, el sacerdote...

f) EL DON DE FORTALEZA refuerza increíblemente la virtud del mismo nombre, haciéndola llegar al heroísmo más perfecto en sus dos aspectos fundamentales: *resistencia* y aguante frente a toda clase

de ataques y peligros, y *acometida* viril del cumplimiento del deber a pesar de todas las dificultades. El don de fortaleza brilla en la frente de los mártires, de los grandes héroes cristianos, y en la práctica callada y heroica de las virtudes de la vida cristiana ordinaria, que constituyen el «heroísmo de lo pequeño» y una especie de «martirio a alfilerazos», con frecuencia más difíciles y penosos que el heroísmo de lo grande y el martirio entre los dientes de las fieras.

g) EL DON DE TEMOR, en fin, perfecciona dos virtudes: primariamente, la virtud de la *esperanza*, en cuanto que nos arranca de raíz el pecado de *presunción*, que se opone directamente a ella por exceso, y nos hace apoyar únicamente en el auxilio omnipotente de Dios, que es el motivo formal de la esperanza. Secundariamente perfecciona también la virtud cardinal de la *templanza*, ya que nada hay tan eficaz para frenar el apetito desordenado de placeres como el temor de los divinos castigos. Los santos temblaban ante la posibilidad del menor pecado, porque el don de temor les hacía ver con claridad la grandeza y majestad de Dios, por un lado, y la vileza y degradación de la culpa, por otro.

B) Los frutos y las bienaventuranzas

224. Cuando el alma corresponde fielmente a la moción divina de los dones, produce actos de virtud sobrenatural tan sazonados y perfectos, que se llaman *frutos* del Espíritu Santo. Los más sublimes y exquisitos corresponden a las *bienaventuranzas evangélicas,* que señalan el punto culminante y el coronamiento definitivo acá en la tierra de toda la vida cristiana y son ya como el preludio y comienzo de la bienaventuranza eterna.

San Pablo enumera algunos de los principales *frutos* del Espíritu Santo cuando escribe a los gálatas: «Los *frutos* del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza. Contra éstos no hay ley» (Gál 5,22-23). Pero sin duda alguna no tuvo intención de enumerarlos todos. Son, repetimos, los actos procedentes de los dones del Espíritu Santo que tengan carácter de especial exquisitez y perfección.

Dígase lo mismo de las bienaventuranzas evangélicas. En el sermón de la montaña, Cristo las reduce a ocho: pobreza de espíritu, mansedumbre, lágrimas, hambre y sed de justicia, misericordia, pureza de corazón, paz y persecución por causa de la justicia. Pero también podemos decir que se trata de un número *simbólico* que no reconoce límites. Son las obras heroicas de los santos, que les hacen prelibar un gusto y anticipo de la felicidad eterna.

TRATADO VII

Los pecados en general

La teología moral trata de los actos humanos en orden al fin último sobrenatural. Para ello es menester que se ajusten a las normas de la moralidad: la remota, que es la *ley*, y la próxima, que es la propia *conciencia*. Cuando no se ajustan a esas normas, sobreviene el *pecado*. He ahí el nuevo tema que nos sale al paso y con el que se completa el panorama de la moral fundamental.

El camino que vamos a recorrer es el siguiente:

I. El pecado en general	1. Naturaleza del pecado. 2. El pecado mortal y el venial. 3. Distinción específica de los pecados. 4. Distinción numérica. 5. Causas del pecado. 6. El peligro de pecado.
II. Algunos pecados especiales	1. Los pecados internos. 2. Los pecados capitales. 3. Los pecados que claman al cielo. 4. Los pecados contra el Espíritu Santo.

CAPITULO I

El pecado en general

Subdividimos la materia en los seis artículos indicados en el croquis anterior.

ARTICULO I

Naturaleza del pecado

225. 1. Noción. El pecado, en general, puede definirse con San Agustín: *una palabra, obra o deseo contra la ley eterna.* O, como dicen otros, *una transgresión voluntaria de*

la ley de Dios. Si la transgresión afecta a una ley grave, se produce el pecado *mortal;* si a una leve, el pecado *venial.*

No es lo mismo *pecado* que *vicio.* El vicio es un *hábito* pecaminoso; el pecado es siempre un *acto malo,* o la omisión culpable de un acto bueno obligatorio. El vicio se adquiere con la repetición de actos pecaminosos.

226. 2. **Esencia del pecado.** Prescindiendo de la vieja controversia escolástica sobre si el pecado consiste formalmente en algo positivo o privativo, todos los teólogos están de acuerdo en señalar los dos elementos que entran en su constitutivo interno y esencial: la *conversión a las criaturas,* como elemento material, y la *aversión* o *alejamiento de Dios,* como elemento formal.

a) LA CONVERSIÓN A LAS CRIATURAS. En todo pecado, en efecto, hay un goce ilícito de un ser creado, contra la ley o el mandato de Dios. Es precisamente lo que busca e intenta el pecador al pecar (a excepción de los pecados *satánicos,* en los que se busca en primer lugar la ofensa de Dios). Alucinado el pecador por aquella momentánea felicidad que le ofrece el pecado, se lanza ciegamente hacia él, tomándolo como un verdadero *bien,* o sea, como algo *conveniente* para sí. No advierte que se trata tan sólo de un bien *aparente,* no real, que dejará en su alma, apenas gustado, la amargura del remordimiento y de la decepción.

b) LA AVERSIÓN O ALEJAMIENTO DE DIOS. Es el elemento *formal,* que constituye la quintaesencia del pecado. No se da, propiamente hablando, más que en el pecado mortal, que es el único que realiza en toda su integridad la noción misma de pecado. El pecador se da cuenta de que, con su acción gravemente prohibida, se aleja o separa de Dios, y, a pesar de eso, realiza voluntariamente esa acción. Para incurrir en este elemento formal del pecado no hace falta tener intención de ofender a Dios (eso sería monstruoso y verdaderamente satánico); basta con que el pecador advierta claramente que aquella acción es incompatible con la amistad divina y, a pesar de ello, la realice voluntariamente, aunque sea con pena y disgusto de ofender a Dios.

En todo pecado hay, pues, una verdadera ofensa a Dios, explícita o implícita. La Iglesia ha rechazado el llamado «pecado filosófico», que consistiría en un acto humano en desacuerdo con la naturaleza racional y con la recta razón, que no sería, sin embargo, ofensivo a Dios por haberlo cometido una persona que no conoce a Dios o no piensa actualmente en El (D 1290). Todo verdadero desorden moral es un pecado que ofende a Dios por múltiples capítulos:

a) COMO SUPREMO LEGISLADOR, que tiene derecho a imponernos el recto orden de la razón mediante su divina ley, que el pecador quebranta voluntariamente y a sabiendas.

b) COMO ÚLTIMO FIN DEL HOMBRE, porque el que comete un pecado mortal se adhiere a una criatura, en la que constituye su último fin al preferirla y anteponerla al mismo Dios.

c) COMO BIEN SUMO E INFINITO, porque el pecador prefiere un bien creado, deleznable y perecedero, a la posesión eterna del Bien infinito, que es incompatible con el pecado mortal.

d) COMO SUPREMO GOBERNADOR, al tratar de substraerse a su supremo dominio. Aunque en vano, porque, en el momento en que el pecador se sale de la esfera del dominio amoroso de Dios, incide fatalmente en la de su justicia inexorable. Somos *prisioneros* de Dios y no podemos substraernos a su supremo dominio: por las buenas o por las malas.

e) COMO SUPREMO BIENHECHOR, despreciando sus dones y prefiriendo las cosas creadas. El pecado es una monstruosa ingratitud para con Dios.

f) COMO SUPREMO JUEZ, no temiendo su castigo a pesar de saber que no podemos escaparnos de él.

227. 3. **Psicología del pecado.** Por las nociones que acabamos de dar, ya se comprende que la raíz del pecado, o sea, lo que le hace psicológicamente posible, es la defectibilidad de la razón humana, en virtud de la cual el hombre puede incurrir en la gran equivocación de confundir el bien aparente con el real y en la increíble insensatez de preferir un bien caduco y deleznable (el placer que proporciona el pecado) a la posesión eterna del Bien infinito.

Todo pecado, efectivamente, supone un gran error en el entendimiento, sin el cual sería psicológicamente imposible. Como ya dijimos al hablar del último fin del hombre y de los actos humanos, el objeto propio de la voluntad es el bien, como el de los ojos el color y el de los oídos el sonido. Es psicológicamente imposible que la voluntad se lance a la posesión de un objeto si el entendimiento no se lo presenta como un *bien*. Si se lo presentara como un *mal*, la voluntad lo rechazaría en el acto y sin vacilación alguna. Pero ocurre que el entendimiento, al contemplar un objeto creado, puede confundirse fácilmente en la recta apreciación de su valor al descubrir en él ciertos aspectos halagadores para alguna de las partes del compuesto humano (v.gr., para el cuerpo), a pesar de que, por otro lado, ve que presenta también aspectos rechazables desde otro punto de vista (v.gr., el de la moralidad). El entendimiento vacila entre ambos extremos y no sabe a qué carta quedarse. Si acierta a prescindir del griterío de las pasiones, que quieren a todo trance inclinar la

balanza a su favor, el entendimiento juzgará rectamente que es mil veces preferible el orden moral que el halago y satisfacción de las pasiones, y presentará el objeto a la voluntad como algo malo o *disconveniente*, y la voluntad lo rechazará con energía y prontitud. Pero si, ofuscado y entenebrecido por el ímpetu de las pasiones, el entendimiento deja de fijarse en aquellas razones de disconveniencia y se fija cada vez con más ahínco en los aspectos halagadores para la pasión, llegará un momento en que prevalecerá en él la apreciación errónea y equivocada de que, después de todo, es preferible en las actuales circunstancias aceptar aquel objeto que se presenta tan seductor, y, cerrando los ojos al aspecto moral, presentará a la voluntad aquel objeto pecaminoso como un verdadero *bien*, es decir, como algo digno de ser apetecido; y la voluntad se lanzará ciegamente a él dando su consentimiento, que consumará definitivamente el pecado. El entendimiento, ofuscado por las pasiones, ha incurrido en el fatal error de confundir un bien aparente con un bien real, y la voluntad lo ha elegido libremente en virtud de aquella gran equivocación.

Precisamente esta psicología del pecado, a base de la defectibilidad del entendimiento humano ante los bienes creados, es la razón profunda de la impecabilidad intrínseca de los bienaventurados en el cielo. Al contemplar cara a cara la divina esencia como Verdad infinita y al poseerla plenamente como supremo e infinito Bien, el entendimiento quedará plenamente anegado en el océano de la Verdad y no le quedará ningún resquicio por donde pueda infiltrarse el más pequeño error. Y la voluntad, a su vez, quedará totalmente sumergida en el goce beatífico del supremo Bien y le será psicológicamente imposible desear algún otro bien complementario. En estas condiciones, el pecado será psicológica y metafísicamente imposible, como lo sería también en este mundo si pudiéramos ver con toda claridad y serenidad de juicio la infinita distancia que hay entre el Bien absoluto y los bienes relativos. El pecado supone siempre una gran ignorancia y un gran error inicial, ya que es el colmo de la ignorancia y del error conmutar el Bien infinito por el goce fugaz y transitorio de un bien perecedero y caduco como el que ofrece el pecado.

228. 4. **Condiciones que requiere.** Tres son las condiciones indispensables que requiere todo pecado:

a) MATERIA PROHIBIDA (grave o levemente), o, al menos, estimada como tal en la conciencia del pecador.

b) ADVERTENCIA del entendimiento a la malicia de la acción.

c) CONSENTIMIENTO o aceptación por parte de la voluntad.

La medida y grado en que se combinen estos elementos dará origen a un pecado grave o leve. Volveremos ampliamente sobre esto al hablar del pecado mortal y del venial.

229. 5. División. He aquí las principales clases de pecados que se pueden cometer:

a)	Por razón del autor	*Original:* cometido personalmente por Adán y transmitido por la generación natural a todos sus descendientes. *Personal:* cometido por el propio pecador.
b)	Por relación al acto	*Habitual:* el *estado* de pecado en el pecador no arrepentido. *Actual:* cualquier acción u omisión contra la ley divina.
c)	Por razón de la gravedad.	*Grave o mortal:* destruye la gracia y aparta de Dios como fin último *Leve o venial:* no destruye la gracia ni aparta de Dios, pero nos *desvía* del recto camino.
d)	Por razón del modo	*De comisión:* acción positiva contra un precepto negativo (v.gr., el homicidio). *De omisión:* ausencia voluntaria de un acto positivamente mandado (v.gr., no oír misa en día festivo).
e)	Por razón de la manifestación	*Externo:* si se realiza exteriormente (con la palabra o los hechos). *Interno:* si se consuma en la mente o en el corazón (v.gr., el odio).
f)	Por razón de la responsabilidad	*Formal:* cuando se comete a sabiendas de que se quebranta la ley. *Material:* cuando se quebranta la ley involuntariamente (por inadvertencia, ignorancia, etc.).
g)	Por razón de la atención..	*Deliberado:* con plena advertencia y consentimiento. *Semideliberado:* con imperfecta advertencia o consentimiento.
h)	Por razón del objeto..	*Carnal:* si tiene por objeto la delectación corporal (gula, lujuria). *Espiritual:* si busca la delectación interna (soberbia, odio, envidia, etc.).
i)	Por razón del motivo.	*De ignorancia:* si procede de un desconocimiento culpable de la ley. *De fragilidad:* si procede de una pasión que solicita al alma. *De malicia:* si se produce por fría y calculada perversión.

j) Por razón del término.	*Contra Dios:* si se opone directamente a los derechos divinos (blasfemia, herejía, etc.). *Contra el prójimo:* si se opone al bien del prójimo (injusticia, odio). *Contra sí mismo:* si se opone al propio bien (embriaguez, lujuria, etc.).
k) Por razón de su especial desorden ..	*Capital:* si es cabeza y origen de otros muchos (soberbia, avaricia, ira, etc.). *Que clama al cielo:* si perturba enormemente el orden social (homicidio, defraudación del jornal al obrero, etc.). *Contra el Espíritu Santo:* si desprecia formalmente los dones sobrenaturales que retraen del pecado (desesperación, combatir la verdad, etc.).

ARTICULO II

El pecado mortal y el venial

Como ya hemos insinuado, entre el pecado mortal y el venial existe una diferencia objetiva *esencial.* En el primero hay verdadera aversión o alejamiento de Dios; en el segundo, sólo una ligera desviación del recto camino que conduce a Él. Vamos a estudiarlos por separado.

A) El pecado mortal

230. 1. **Noción.** El pecado mortal es *la transgresión voluntaria de la ley de Dios en materia grave.* Supone siempre la voluntaria aversión o alejamiento de Dios como fin último por la conversión total a las criaturas, desorden monstruoso, que lleva consigo un reato de pena eterna. El pecado mortal es el infierno en potencia.

Es evidente que el pecador se aparta voluntariamente de Dios al cometer un pecado mortal, aun cuando proteste interiormente que no quiere ni intenta ofender a Dios con aquella acción. Porque sabe muy bien que, independientemente de sus apreciaciones o deseos subjetivos, el orden objetivo de la moralidad establecido por Dios prohíbe gravemente aquella acción, y, a sabiendas de todo ello, la realiza a pesar de todo. Esto supone, naturalmente, el alejamiento de Dios como último fin; porque, desde el momento en que el pecador prefiere y elige el placer prohibido que le proporciona el pecado a sabiendas de que es incompatible con su último fin sobrenatural,

muestra con toda claridad que con mayor motivo se entregaría a ese pecado si pudiera gozar eternamente el placer momentáneo que le ofrece. Si por un instante de dicha, fugaz y pasajero, acepta la posibilidad de quedarse sin su fin sobrenatural eterno, ¡cuánto más se lanzaría a cometer ese pecado si pudiera permanecer impunemente en él durante toda la eternidad! En este sentido dice profundísimamente Santo Tomás que el pecador, al separarse de Dios, *peca en su eternidad subjetiva*[1]. Y es muy justo que, si el pecador ha ofendido a Dios en su *eternidad*, le castigue Dios en la suya, como dice San Agustín.

231. 2. Malicia. Por la noción que acabamos de dar, ya se comprende que el pecado mortal es el mayor de todos los males posibles, el único verdadero *mal* que puede caer sobre el hombre. Porque:

a) Con relación a Dios, supone una *gravísima injusticia* contra su supremo dominio, al substraerse con *temeraria desobediencia* de su divina ley y al substituir con *idolátrica adoración* una criatura a los derechos de Dios. Supone también *el desprecio de la amistad divina*, la *renovación de la causa de la muerte de Cristo* y la *violación del cuerpo del cristiano como templo del Espíritu Santo*. Con razón dice Santo Tomás que, teniendo en cuenta la distancia infinita entre el Creador y la criatura, el pecado encierra una maldad en cierto modo *infinita*[2].

b) Con relación al hombre, supone un *suicidio espiritual* del alma, que queda privada de la gracia divina, raíz de la vida sobrenatural; *pierde todos los méritos contraídos* durante toda su vida y *el derecho a la gloria eterna;* queda *envilecida* ante Dios y su propia conciencia, y muchas veces también ante los hombres; incurre en el reato de *pena eterna* y en la más odiosa *esclavitud de Satanás*.

«No hay catástrofe ni calamidad pública o privada —hemos escrito en otra parte[3]— que pueda compararse con la ruina que ocasiona en el alma un solo pecado mortal. Es la única desgracia que merece propiamente el nombre de tal, y es de tal magnitud, que no debería cometerse jamás, aunque con él se pudiera evitar una terrible guerra internacional que amenazase destruir a la humanidad entera, o liberar a todas las almas del purgatorio o del infierno. Sabido es que, según la doctrina católica —que no puede ser más lógica y razonable para todo el que, teniendo fe, tenga además sentido común—, el bien *sobrenatural* de un solo individuo está por encima y vale infinitamente más que el bien *natural* de la creación universal entera, ya que pertenece a un orden *infinitamente superior:* el de la gracia y la gloria. Así como sería una locura que un hombre se entregase a la muerte para salvar la vida a todas las hormigas del mun-

[1] *Cf.* I-II,87,3 ad 1; *Suppl.* 99,1.
[2] *Cf.* III,1,2 ad 2.
[3] *Teología de la salvación* (BAC, [3]1965) n.52.

do —vale más un solo hombre que todas ellas juntas—, del mismo modo sería gran locura y ceguedad que un hombre sacrificase su bien *eterno, sobrenatural*, por salvar el bien temporal y meramente humano de la humanidad entera: no hay proporción alguna entre uno y otro. El hombre tiene obligación de conservar su vida sobrenatural a *toda costa*, aunque se hunda el mundo entero».

3. **Condiciones que requiere.** Para que haya pecado mortal se requieren necesariamente tres cosas: *a)* materia grave; *b)* plena advertencia por parte del entendimiento, y *c)* plena aceptación o consentimiento por parte de la voluntad. Vamos a estudiarlas por separado.

a) Materia grave

232. Es cierto que no todos los pecados son iguales. No sólo existe una desigualdad esencial entre el pecado mortal y el venial (cf. D 1020), sino incluso dentro de cada una de esas dos categorías hay infinidad de grados. La razón es porque caben distintos grados de desorden objetivo en las cosas malas y distintos grados de maldad subjetiva al cometerlas.

El pecado mortal requiere siempre *materia grave* (al menos subjetivamente apreciada como tal), en sí misma o en las circunstancias que rodeen al acto (v.gr., por razón del escándalo que puede causar). Los criterios objetivos para conocer la gravedad del pecado son los siguientes:

a) La Sagrada Escritura, en la que se nos dice que ciertos pecados excluyen del reino de los cielos: «¿No sabéis que los injustos no poseerán el reino de Dios? No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los beodos, ni los maldicientes, ni los rapaces poseerán el reino de Dios» (1 Cor 6,9-10). Hay otros muchos textos.

b) La Iglesia católica, que puede dictaminar con su magisterio solemne u ordinario acerca de la licitud o ilicitud de una acción o de los distintos grados de gravedad de los pecados.

c) La razón teológica, que puede ponderar las razones que se requieren para que una acción envuelva grave desorden contra Dios, o contra el prójimo, o contra nosotros mismos. *La sentencia común* entre los teólogos es de tal peso, que nadie podría apartarse de ella sin manifiesta *temeridad*.

En general se consideran pecados mortales:

a) Los que van *directamente* contra Dios o alguna de sus perfecciones (v.gr., la idolatría, la desesperación, la blasfemia, etc.).

b) Los que perjudican *gravemente* al prójimo en su salud, en su vida, en su fortuna o en su honra.

c) Los que suponen un grave desorden contra el fin intentado por la naturaleza (v.gr., la delectación impura fuera del legítimo matrimonio).

d) Los que se oponen gravemente a un fin importante pretendido por la ley (v.gr., la lectura de libros prohibidos por la Iglesia) y otros semejantes.

Teniendo en cuenta estos criterios objetivos, los teólogos suelen dividir los pecados mortales en dos categorías principales con relación a su gravedad:

a) LOS QUE SIEMPRE SON MORTALES *(ex toto genere suo)*. Son aquellos que *no admiten parvedad de materia*, de modo que todos los pecados de esta clase son siempre mortales cuando se realizan con perfecta advertencia y consentimiento. Tales son, v.gr., la idolatría, la herejía, la blasfemia, el homicidio, etc. La razón es porque cualquier acto plenamente voluntario en torno a esas materias encierra *siempre* un grave desorden. No cabe en ellas el pecado venial *por razón de la materia*, aunque sí cabe *por razón de la imperfección del acto* (v.gr., si se realizó semidormido o sin suficiente advertencia o consentimiento).

b) LOS QUE SON MORTALES, PERO NO SIEMPRE *(ex genere suo)*. Son aquellos que se refieren a materias que de suyo están gravemente prohibidas, pero admiten *parvedad de materia*, de suerte que, aunque se trate de una violación deliberada, si sólo hay materia leve, no pasan de pecado venial (v.gr., el hurto, que, aunque está de suyo gravemente prohibido, no constituye pecado mortal si se hurta una cosa o cantidad insignificante).

b) **Advertencia perfecta**

233. Por parte del entendimiento se requiere para el pecado mortal la *advertencia plena* a la grave malicia de la acción pecaminosa. Pero:

a) No se requiere la advertencia *actual*, sino que basta la *virtud* que se puso al principio de la acción y continúa influyendo durante toda ella.

b) Basta la advertencia plena a la *causa* que producirá tal efecto pecaminoso, aunque en el momento de producirse el efecto malo ya no se tenga advertencia alguna: el pecado se cometió al poner voluntariamente la causa. Y así, v.gr., pecan mortalmente (en la causa) los que blasfeman en virtud de un hábito voluntariamente contraído, aunque en el momento de pronunciar la blasfemia no se den cuenta de ello.

c) No basta la advertencia perfecta a la *materialidad* de la acción; es preciso advertir su relación con la *moralidad:* v.gr., el que se

da perfecta cuenta de que está comiendo carne, pero no advierte que es día de vigilia, no peca contra la ley eclesiástica de la abstinencia (a no ser por negligencia culpable en averiguarlo si le asaltó alguna duda).

d) No se requiere advertencia clara y distinta a toda la malicia objetiva de la acción. Basta que se advierta *plenamente* que se trata de una acción *gravemente* prohibida, aunque se desconozca el grado de su maldad o se conozca tan sólo en confuso su malicia *grave*.

SIGNOS DE ADVERTENCIA IMPERFECTA. A veces es difícil averiguar con certeza si hubo o no la suficiente advertencia para constituir verdadero pecado mortal. Los moralistas suelen señalar las siguientes conjeturas de advertencia imperfecta que no siempre son infalibles:

a) Si se realizó la acción estando semidormido, o semiembriagado, o casi sin darse cuenta.

b) Si se trató de un arrebato del todo imprevisto e impremeditado (v.gr., de ira inesperada).

c) Si el pecador apenas recuerda lo que realizó o estima que jamás lo hubiera realizado si lo hubiera advertido seriamente antes de hacerlo.

c) Consentimiento perfecto

234. Además de la advertencia por parte del entendimiento, se requiere el consentimiento por parte de la voluntad; o sea que la voluntad realice o acepte el acto pecaminoso *a pesar* de advertir claramente que es malo e inmoral, ya sea por fría malicia o por simple debilidad y flaqueza, aunque vaya acompañada de cierto disgusto o displicencia de la ofensa de Dios aneja a aquella acción.

SIGNOS DE CONSENTIMIENTO IMPERFECTO. En caso de duda sobre si hubo o no verdadero consentimiento, pueden ayudar las siguientes conjeturas:

a) Si se trata de una persona de conciencia timorata (con mayor razón si es *escrupulosa)*, que no suele caer fácilmente en el pecado, la presunción de imperfecto consentimiento está a su favor; al revés de si se trata de una persona de conciencia ancha y estragada, que suele sucumbir fácilmente y sin gran resistencia ante las tentaciones. Porque apenas se concibe que el que tiene habitualmente el firme propósito de no pecar cambie de propósito sin advertirlo claramente; y si se trata, por el contrario, de una persona de conciencia ancha, apenas se concibe inquietud alguna sobre su consentimiento si no hubiera verdadero fundamento para creer en él.

b) Si la tentación fue verdadera y pertinaz y se luchó rechazándola repetidas veces.

c) Si se hubiese podido fácilmente cometer un pecado externo que, sin embargo, no se cometió.

d) Cuando la advertencia es imperfecta, también lo es, por lo general, el consentimiento.

235. Escolios. 1.° ¿Peca gravemente el que delibera sobre cometer o no un grave pecado si, finalmente, decide no pecar?

Depende de la clase de deliberación en que se entretuvo imprudentemente. Si se trata de *cierta vacilación* procedente de falta de energía en rechazar en seguida la tentación, por simple torpeza, pereza o negligencia, ordinariamente no pasará de pecado venial. Pero, si se trata de una verdadera y formal *deliberación* sobre cometer o no la acción gravemente mala, se comete, sin duda alguna, pecado *mortal,* por la grave injuria que supone poner en una balanza a Dios y a una criatura para ver por cuál de los dos nos decidimos. El pecado cometido con esta injuriosa deliberación es de la misma especie y gravedad que el que se cometería si la acción se realizara de hecho.

236. 2.° ¿Peca el que después de la perfecta advertencia se comporta PASIVAMENTE con relación al consentimiento, o sea ni consiente ni deja de consentir en el movimiento del apetito sensitivo?

Hay que distinguir. Si se trata de tentaciones o movimientos *leves,* se quitan mejor despreciándolos sin positiva resistencia, en cuyo caso ese mismo desprecio actúa como movimiento de repulsa. Pero, si se trata de *graves* movimientos de la sensualidad, que pueden fácilmente inclinar la voluntad al pecado, no es lícito permanecer en actitud pasiva o negativa. Hay que resistir *positivamente,* ya sea de una manera *directa* (v.gr., orando, haciendo actos de amor de Dios, etc.), o al menos *indirecta* (v.gr., pensando en otras cosas, distrayéndose, etcétera).

237. 4. Efectos del pecado mortal. He aquí los principales efectos que causa en el alma un solo pecado mortal voluntariamente cometido:

1.° Pérdida de la gracia santificante, de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo, que constituyen un tesoro verdaderamente *divino,* infinitamente superior a todas las riquezas materiales de la creación entera.

2.° Pérdida de la presencia amorosa de la Santísima Trinidad en el alma, que es incompatible con la aversión a Dios propia del pecado mortal.

3.° Pérdida de todos los méritos adquiridos en toda su vida pasada, por larga y santa que fuera.

4.° Feísima mancha en el alma *(macula animae)*, que la deja tenebrosa y horrible a los ojos de Dios.

5.° Esclavitud de Satanás, aumento de las malas inclinaciones, remordimiento e inquietud de conciencia.

6.° Reato de pena eterna.

B) El pecado venial

238. 1. Noción. El pecado venial es *una transgresión voluntaria de la ley de Dios en materia leve*. No supone aversión de Dios, sino tan sólo una desviación en el recto camino que conduce a El.

El nombre viene de *venia*, aludiendo a la venia o perdón que fácilmente se concede a una pequeña falta.

239. 2. Naturaleza. Es una de las cuestiones más difíciles que se plantean en teología moral, y todavía no se ha dado una explicación definitiva que reúna los sufragios de todos los teólogos. Sin embargo, están todos de acuerdo en decir que el pecado venial difiere *sustancialmente* del pecado mortal, en cuanto que le falta el elemento que constituye la quintaesencia y malicia del pecado mortal, que es, como ya hemos dicho, la voluntaria *aversión a Dios*, poniéndose de espaldas a El y abandonándole como fin último. El pecador que comete un pecado venial sabe muy bien que aquello desagrada a Dios, y por eso su acción es pecado; pero, al mismo tiempo, sabe también que aquello no le separa de Dios, puesto que es compatible con su amistad y gracia, y de ninguna manera lo cometería si supiera que le separaba de El. Las disposiciones del que comete un pecado venial son, pues, sustancialmente distintas de las del pecador que se entrega al pecado mortal saltando por encima de su relación y amistad con Dios.

Un ejemplo aclarará estos conceptos. El que comete un pecado mortal es como el viajero que, caminando hacia un punto determinado, se pone de pronto completamente de espaldas a él y comienza a caminar en sentido contrario. El que comete un pecado venial, en cambio, se limita a hacer un rodeo o desviación del recto camino, pero sin perder la orientación fundamental hacia el punto adonde se encamina.

240. 3. División. Se distinguen tres clases de pecados veniales:

a) Por su propio género son veniales aquellos pecados que envuelven tan sólo un pequeño desorden moral (v.gr., una mentira jocosa, una palabra ociosa, etc.).

b) Por parvedad de materia son veniales aquellos pecados que, aunque de suyo están gravemente prohibidos, la insignificancia de la materia les hace tan sólo veniales (v.gr., el robo de una cosa de poco valor).

c) Por la imperfección del acto pasan a veniales aquellos pecados cuya materia es grave, pero que se realizaron con insuficiente advertencia y consentimiento (v.gr., pensamientos impuros semiconsentidos).

241. 4. **Efectos del pecado venial.** Aunque es cierto que entre el pecado venial y el mortal media un abismo, no lo es menos que el pecado venial, en cuanto ofensa de Dios, es un mal incomparablemente superior a todas las desgracias y calamidades humanas que pueden afligir al hombre y aun al Universo entero. He aquí algunos de sus desastrosos efectos:

En esta vida:

1.° Nos priva de muchas gracias actuales que el Espíritu Santo tenía vinculadas a nuestra perfecta fidelidad. Inmenso tesoro perdido.

2.° Disminuye el fervor de la caridad y hace que nuestra vida cristiana transcurra en la vulgaridad más insubstancial.

3.° Aumenta las dificultades para la práctica de la virtud, que cada vez se nos presenta más difícil y cuesta arriba.

4.° Predispone al pecado mortal, que vendrá, sin duda, muy pronto si no se reacciona enérgicamente.

En la otra vida:

1.° Da origen a un castigo en el purgatorio, que se hubiera podido evitar con un poco más de delicadeza en el servicio de Dios.

2.° Impide un mayor aumento de gloria en el cielo para toda la eternidad. Pérdida inmensa e irreparable.

3.° El grado de gloria que Dios obtendrá de nosotros será inferior al que hubiera obtenido sin aquellos pecados veniales. Si los bienaventurados fueran capaces de sufrir, esta consideración les haría morir de dolor.

242. 5. **Tránsito del venial al mortal, y viceversa.** El pecado venial, objetivamente considerado, puede hacerse subjetivamente mortal de los siguientes modos:

1.° Por conciencia errónea o seriamente dudosa acerca de la malicia grave de una acción. Y así, v.gr., si uno cree que cualquier

pequeña mentira en el tribunal de la penitencia (incluso las que no pertenecen a la integridad de la confesión, como la edad del penitente) es pecado grave, peca mortalmente si la dice y profana sacrílegamente el sacramento.

2.° POR EL FIN GRAVEMENTE MALO, como el que injuria levemente al prójimo con el fin de hacerle pronunciar una blasfemia.

3.° POR ACUMULACIÓN DE MATERIA en los pecados que la admitan; v.gr., el que comete varios hurtos pequeños hasta llegar a materia grave peca mortalmente en el que alcanza la cantidad grave (y ya en el primero si tenía intención de llegar a la cantidad grave).

4.° POR DESPRECIO FORMAL de una ley que obliga sólo levemente (por la grave injuria al legislador).

5.° POR EL PELIGRO PRÓXIMO DE CAER EN EL MORTAL si incurre en el venial (v.gr., el que por *simple curiosidad* acude a un espectáculo sospechando seriamente que será para él ocasión de pecado grave).

6.° POR RAZÓN DEL ESCÁNDALO GRAVE que ocasionará verosímilmente (v.gr., el sacerdote que por *simple curiosidad* entrara en plena fiesta en una sala de baile de mala fama).

A su vez, un pecado mortal por su propio objeto o materia puede hacerse simplemente venial por los siguientes capítulos:

a) POR CONCIENCIA ERRÓNEA, con tal que sea invencible o inculpable.

b) POR IMPERFECCIÓN DEL ACTO, o sea por falta de la suficiente advertencia o consentimiento.

c) POR PARVEDAD DE LA MATERIA en los pecados que la admitan.

ARTICULO III

Distinción específica de los pecados

243. 1. Importancia de la cuestión. Es del todo indispensable el conocimiento de la distinción específica de los pecados:

a) POR EL PRECEPTO DIVINO DE CONFESAR LOS PECADOS GRAVES EN SU ESPECIE ÍNFIMA. Lo ha definido expresamente el concilio de Trento con las siguientes palabras:

«Si alguno dijere que para la remisión de los pecados en el sacramento de la Penitencia no es necesario de *derecho divino* confesar *todos y cada uno de los pecados mortales* de que con debida y diligente premeditación se tenga memoria, aun los ocultos y los que son contra los dos últimos mandamientos del decálogo y *las circunstancias que cambian la especie del pecado...*, sea anatema» (D 917).

La misma doctrina enseña y manda el Código canónico (cn.988).

b) POR LA NATURALEZA MISMA DE LAS COSAS, ya que sin este conocimiento sería imposible el estudio científico de la teología moral y la recta formación de la propia conciencia cristiana.

244. 2. Principios de distinción. Suelen señalarse tres, aunque en realidad pueden reducirse a uno solo:

1.° La distinción específica de los pecados se toma de los distintos objetos formales a que se refieren.

Es el principio propuesto por el Doctor Angélico, que resume y encierra a los demás. La razón es porque los actos se especifican por su objeto; luego el objeto moral desordenado es el que especifica a los pecados. El objeto moral desordenado, en el sentido en que lo tomamos aquí, incluye también las circunstancias que redundan en la esencia moral.

Tres pecados comete el que mata a un sacerdote en la iglesia: homicidio, sacrilegio personal (sacerdote) y sacrilegio local (en la iglesia).

2.° Se toma también por oposición a las distintas virtudes, o a la misma virtud, pero de distinto modo.

Por oposición a cuatro virtudes distintas comete cuatro pecados diversos el que, teniendo voto de castidad, peca con una consanguínea casada: contra la castidad, la religión (voto), la piedad (pariente) y la justicia (casada).

A la esperanza se oponen dos pecados contrarios: uno por exceso, la *presunción*, y otro por defecto, la *desesperación*.

3.° Se toma, finalmente, por oposición a preceptos formalmente distintos.

Comete tres pecados distintos el que quebranta un ayuno que le obligaba por precepto de la Iglesia, por penitencia sacramental y por voto especial de ayunar ese día. Son tres preceptos distintos.

Pero comete un solo pecado el que no oye misa el día de la Asunción que cayó en domingo. Porque el precepto de oír misa ese día se refunde con el dominical y no forman más que uno.

ARTICULO IV

Distinción numérica de los pecados

245. 1. Sentido. Es evidente que dos pecados específicamente distintos entre sí (v.gr., el robo y la calumnia) se distinguen también numéricamente (son dos pecados específica y numéricamente). Pero ahora tratamos de averiguar cómo se multiplican los peca-

dos *dentro de una misma especie*, o sea cuántos pecados comete el que realiza una misma acción varias veces. La razón de preguntarlo es porque puede haber varios actos moralmente unidos entre sí, o un solo acto que tienda a varios objetos a la vez.

246. 2. Principios fundamentales. Son los siguientes:

1.° Se someten tantos pecados numéricamente distintos cuantos sean los objetos totales moralmente diversos, aunque se realicen bajo un mismo impulso de la voluntad e incluso con un solo acto externo.

Y así, v.gr., comete *dos pecados distintos* el que se produce dos poluciones distintas o fornica dos veces distintas, aunque sean seguidas y sin interrupción alguna. Porque cada uno de esos actos constituye un pecado total y completo en su género.

El que con una sola explosión mata a diez personas comete diez homicidios distintos (si los previó de algún modo, al menos en forma confusa); el que con una sola acción escandaliza a diez personas comete diez pecados de escándalo, etc. La razón es porque cada una de esas personas muertas o escandalizadas no es una parte de las otras, sino que forma por sí sola un objeto total, distinto e independiente de los demás.

Comete un solo pecado el que, intentando matar a su enemigo, compra el arma, busca la ocasión y le golpea o hiere repetidas veces hasta matarle. Lo mismo que el que toca deshonestamente a una mujer como preparación para fornicar con ella; pero si al principio sólo se proponía aquellos tocamientos, y luego se decidió a fornicar, comete dos pecados distintos, y no sería suficiente acusarse en la confesión del segundo sin el primero.

2.° Se cometen tantos pecados cuantos sean los actos de la voluntad moralmente interrumpidos.

La interrupción puede sobrevenir de tres maneras:

1.ª Por revocación de la voluntad. Y así, por ejemplo, el que se entretiene voluntariamente en pensamientos lascivos, los rechaza y vuelve a tenerlos al cabo de un rato, incurre en dos pecados distintos por la interrupción voluntaria entre los dos.

2.ª Por voluntaria cesación del acto. Equivale al caso anterior, ya que en toda cesación voluntaria hay una revocación implícita.

3.ª Por interpolación involuntaria de un notable espacio de tiempo. Pero en este caso hay que establecer algunas distinciones. Y así:

a) *Si se trata de actos meramente internos* (v.gr., pensamientos obscenos sin deseo de llevarlos a la práctica), se comete un nuevo peca-

do cada vez que se produzca una interrupción física, a no ser que sea brevísima (v.gr., un simple saludo, unas pocas palabras). La razón es porque esos actos meramente internos son completos en sí mismos, ya que no se ordenan a un acto exterior con el que pudieran unirse para formar moralmente uno solo.

b) *Los actos mixtos,* o sea, los malos *deseos,* se interrumpen cuando se cambia de propósito, no antes. Y así, v.gr., el que intenta cometer un crimen continúa en el mismo pecado mientras compra el arma, busca la ocasión, etc. Pero cometería dos pecados si se arrepintiera de su mal propósito y volviera después a renovarlo.

c) *Los actos externos,* o acompañados de una acción externa, se multiplican según el número de las acciones externas, acabadas o independientes.

ARTICULO V

Causas del pecado

Prescindiendo de la causa *material,* u objeto del pecado; de su causa *formal,* o aversión a Dios y conversión a la criatura, y de su causa *final,* que es el placer que proporciona y, en última instancia, la propia felicidad desordenadamente buscada, vamos a estudiar aquí la causa *eficiente* o productora del pecado.

Santo Tomás dedica a este asunto diez cuestiones divididas en 45 artículos (I-II,75-84). Nosotros vamos a recoger aquí, muy brevemente, los principios más importantes y fundamentales, por no permitir otra cosa la índole y extensión de nuestra obra.

El Doctor Angélico distingue las causas *internas* y las *externas* del pecado. Vamos a seguir este mismo orden.

A) Causas internas del pecado

247. El pecado tiene cuatro causas internas. Dos *próximas* e *inmediatas:* el entendimiento y la voluntad; y otras dos *remotas* y *mediatas:* el apetito sensitivo, concupiscible e irascible, cuando el pecado se refiere a un bien sensible.

a) Por parte del entendimiento, la causa del pecado es la *ignorancia,* o más propiamente el *error* en el último juicio práctico. En virtud de este fallo intelectual, el entendimiento juzga erróneamente que el acto ilícito o pecaminoso representa *hic et nunc* (aquí y ahora) un bien conveniente para el hombre o para su apetito sensitivo. Sin esta ignorancia o error intelectual, el pecado sería psicológicamente imposible, como ocurre con los bienaventurados en el cielo.

b) Por parte de la voluntad, a causa del pecado es la *ceguera* con que sigue las sugestiones del entendimiento equivocado, o la

malicia con que ella misma prefiere el bien sensible y corporal que el pecado le propone al bien espiritual que le dicta la virtud.

c) POR PARTE DEL APETITO CONCUPISCIBLE incitan al pecado las pasiones que en él residen, a saber: *amor, odio, deseo, aversión* o *fuga, gozo y tristeza* o dolor. Cuando recaen sobre objetos ilícitos, ofuscan al entendimiento y seducen a la voluntad para que adviertan y acepten el bien sensible que les propone a costa de su claudicación moral.

d) POR PARTE DEL APETITO IRASCIBLE son responsables del pecado sus correspondientes pasiones: *esperanza, desesperación, audacia, temor* e *ira,* que pueden desmandarse fácilmente por los caminos del mal y arrastrar en su ruina al entendimiento y la voluntad, en cuyos actos (advertencia y consentimiento) consiste formalmente el pecado.

248. **Escolio. El egoísmo, causa universal interna del pecado.** En realidad, la causa universal interna de todo pecado es el *egoísmo,* o amor desordenado de sí mismo. Porque amar a alguien es desearle algún bien; pero por el pecado se desea uno a sí mismo, desordenadamente, un bien sensible incompatible con el bien racional; luego el pecado procede siempre del *egoísmo,* o amor desordenado de sí mismo.

El egoísmo se ramifica en las tres concupiscencias de que nos habla el apóstol San Juan (1 Jn 2,16). Porque el bien sensible que el hombre puede apetecer desordenadamente es triple: el relativo a la conservación del individuo y de la especie, que constituye la *concupiscencia de la carne;* el que recae sobre las cosas exteriores deleitables, tales como las riquezas, esplendor, lujo, etc., que da origen a la *concupiscencia de los ojos;* y el que resulta de la propia excelencia desordenadamente buscada, que es lo propio de la *soberbia de la vida.*

A) Causas externas

Causas externas del pecado son aquellas que mueven o excitan a las internas para que se lancen al pecado. A la voluntad nadie puede moverla inmediatamente, a excepción de Dios, que sólo la mueve al bien, jamás al mal. Al entendimiento pueden moverle indirectamente el hombre y el demonio, sugiriéndole el pecado. Al apetito sensitivo le mueven los objetos exteriores, ya sea con su presencia real o, al menos, aprehendida con la imaginación.

Vamos a examinar por separado cada una de estas causas.

a) La permisión divina

249. Es un hecho que nada absolutamente ocurre en la creación entera sin la voluntad o permisión divina. No se

mueve una hoja de un árbol ni cae un solo cabello de nuestra cabeza sin que Dios lo quiera o lo permita (cf. Mt 10,30). El pecado sería imposible sin la permisión de Dios.

Pero nótese que una cosa es *permitir* el pecado y otra muy distinta causarlo. Dios no es causa directa ni indirecta del pecado, que, en cuanto tal, procede exclusivamente de la maldad o debilidad humana, azuzada por el demonio, las propias pasiones o los halagos del mundo. Pero Dios *permite* el pecado para sacar mayores bienes, ya sea para el propio pecador (mayor humildad o generosidad en el divino servicio después del arrepentimiento, etc.), ya para la manifestación de sus divinos atributos (misericordia, justicia, etc.). Sin la permisión del pecado original —causa remota de todos los desastres de la humanidad— no se hubiera realizado la encarnación del Verbo y redención del mundo por Jesucristo, que nos ha traído bienes incomparables, muy superiores a los perdidos por el pecado, hasta el punto de exclamar la misma Iglesia en su liturgia: «¡Oh dichosa culpa, que nos ha traído tan grande Redentor!»

b) La sugestión diabólica

250. 1. El hecho y los modos. El oficio propio del demonio es *tentar* o atraer a los hombres al mal. Sin embargo, no todos los pecados que el hombre comete proceden de una previa sugerencia diabólica. El apóstol Santiago dice expresamente que «cada uno es tentado por sus propias concupiscencias, que le atraen y seducen» (Sant 1,14). Pero es un hecho que el demonio se encarga muchas veces de incitarnos al mal. No directamente, ya que el demonio no puede actuar de una manera inmediata sobre nuestro entendimiento y voluntad, que son las potencias propiamente productoras del pecado; pero sí *indirectamente*, y esto de dos modos distintos:

a) *A modo de persuasión interna*, o sea, instigando los sentidos internos, principalmente la imaginación y el apetito sensitivo, concupiscible o irascible, para entenebrecer el entendimiento y seducir la voluntad.

b) *Proponiendo externamente* el objeto halagador de las pasiones o incluso apareciéndose en forma corporal permitiéndolo Dios (cf. 2 Cor 11,14; 1 Pe 5,8).

De cualquier forma que el demonio nos asalte, siempre y en todo caso podemos superarle con la gracia de Dios. San Pablo dice expresamente que «fiel es Dios y no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas; antes dispondrá con la tentación el éxito para que podáis resistirla» (1 Cor 10,13).

No es pecado *sentir* la tentación, sino únicamente *consentirla*, o sea aceptarla y complacerse voluntariamente en ella. Esto es del todo cierto y seguro, por la expresa declaración del concilio de Trento (D 792) y la condenación de varias proposiciones de Bayo en sentido contrario (D 1050 1051 1075).

251. 2. Proceso de la tentación. Para no confundir la tentación con el pecado y gobernarse rectamente en la práctica, es preciso tener en cuenta que en el proceso de la tentación pueden distinguirse tres momentos principales[4].

1.° **Sugestión**, o sea, mera representación o idea del mal, aparecida en la imaginación o en el entendimiento. En esta primera representación —por muy mala, pertinaz y duradera que sea— no hay todavía pecado, puesto que la voluntad no ha intervenido todavía para nada.

Ya se comprende, sin embargo, que la voluntad debe actuar rechazando esa sugestión tan pronto advierta el entendimiento que es mala y rechazable. Si la voluntad se mostrara indiferente ante ella, podría incurrir en un verdadero pecado, como hemos explicado al hablar del consentimiento. Pero la simple mala sugestión o representación, de suyo, nunca es pecado antes de la intervención de la voluntad.

2.° **Delectación o complacencia indeliberada.** Es muy frecuente que de la simple sugestión o representación mala —sobre todo si es viva, interna y prolongada— se origine connaturalmente cierta complacencia o delectación, e incluso una impresión orgánica agradable o conmoción sensible natural y espontánea. Tampoco en esto consiste todavía el pecado mientras no intervenga la deliberación de la razón y el consentimiento de la voluntad, porque ese movimiento sensible, natural y espontáneo, no es deliberado ni libre.

3.° **Libre consentimiento de la voluntad.** Después que el entendimiento percibe la mala sugestión y la delectación sensible que ha despertado en el apetito juntamente con su malicia, si la voluntad rechaza en seguida ambas cosas, no hay pecado todavía; porque el pecado no está en sólo el entendimiento ni en la espontánea inclinación del apetito sensitivo, sino en la voluntad libre que se adhiere al mal. El pecado se inicia cuando el entendimiento advierte la maldad de la sugestión, pero sólo se realiza o consuma cuando la libertad da su libre aceptación o consentimiento, o sea, cuando admite, aprueba o retiene con complacencia aquella mala sugestión.

252. 3. Modo de vencer las tentaciones. En la lucha y estrategia contra las tentaciones podemos distinguir tres momentos:

[4] Cf. MERKELBACH, *Summa Theologiae moralis* I,484.

1) Antes de la tentación el alma debe vigilar y orar (Mt 26,41) para no dejarse sorprender por el enemigo. Debe *huir de las ocasiones de pecado* y *evitar la ociosidad,* que es la madre de todos los vicios. Y debe depositar su *confianza en Dios,* en la *Virgen María* y en su *ángel de la guarda,* que pueden mucho más que el demonio tentador.

2) Durante la tentación ha de *resistirla* con energía apenas se produzca, o sea, cuando todavía es débil y fácil de vencer, ya sea *directamente,* haciendo lo contrario de lo que la tentación propone (v.gr., alabar a una persona en vez de criticarla); ya *indirectamente* (v.gr., distrayéndose, pensando en otra cosa que absorba la mente). Este segundo procedimiento es el más eficaz tratándose de tentaciones contra la fe o la pureza.

3) Después de la tentación ha de dar humildemente las *gracias* a Dios si salió victoriosa; *arrepentirse* en el acto, si tuvo la desventura de sucumbir, y aprovechar la lección para sucesivas ocasiones.

En caso de *duda,* sobre si se consintió o no, debe hacerse un acto de contrición, por si acaso, y acusarse en la confesión de esa falta como *dudosa.*

c) La intervención humana

253. Los hombres que nos rodean pueden ser causas indirectas del pecado incitándonos al mal mediante sus *escándalos, malos consejos* y *depravados ejemplos;* y también *cooperando* al pecado propio, ya sea de una manera *positiva* (mandando, aconsejando, consintiendo, alabando, patrocinando o participando en nuestro pecado), ya *negativa* (no avisando, no impidiendo, no denunciando el crimen). Volveremos sobre esto al hablar del pecado de escándalo y de la cooperación al mal.

d) Las cosas exteriores

254. Pueden ser también causas impulsoras del pecado cuando, combinadas principalmente por la malicia de los hombres, se presentan en forma provocativa para la imaginación y el apetito sensitivo. Tales son los *espectáculos* inmorales, las *fotografías* o *cuadros* «artísticos» (eufemismo con que se disfraza muchas veces la procacidad más desvergonzada) y, en general, todo aquello que es de suyo apto para excitar el apetito desordenado del hombre y empujarle hacia el pecado.

ARTICULO VI

El peligro de pecado

No se peca solamente cuando se realiza de hecho alguna acción pecaminosa, sino también cuando se pone uno voluntariamente y sin causa justificada en peligro de pecar. Vamos a explicar este punto importantísimo.

255. 1. Noción y división. En general se entiende por peligro *la inminente contingencia de algún mal.* De donde el peligro de pecado puede definirse en abstracto la *inminente contingencia de ofender a Dios;* y en concreto, *todo aquello que nos mueve al pecado.*

El peligro de pecado puede ser:

a) Por razón de la causa	*Interno,* si proviene de las malas disposiciones del sujeto (v.gr., de sus inclinaciones viciosas). *Externo,* si proviene de una causa exterior provocativa (v.gr., un espectáculo inmoral).
b) Por razón de su fuerza	*Grave,* si impulsa fuertemente al pecado y es difícil superarlo. *Leve,* si puede superarse fácilmente.
c) Por su relación con el pecado	*Próximo,* si se relaciona muy de cerca con el pecado. *Remoto,* si sólo de lejos se relaciona con el pecado.
d) Por razón de su amplitud	*Absoluto (u objetivo),* si representa un verdadero peligro para *cualquier* persona. *Relativo (o subjetivo),* si sólo es peligroso para alguna persona determinada.
e) Por la clase de pecado	*De pecado grave,* si impulsa al pecado mortal. *De pecado leve,* si sólo mueve a pecar venialmente. *De pecado formal,* si mueve al pecado en cuanto tal. *De pecado material,* si mueve tan sólo a lo material del pecado.

256. 2. Principios fundamentales. Teniendo en cuenta las anteriores divisiones, he aquí los principios morales a que hay que atenerse:

1.° No es lícito exponerse voluntariamente y sin causa justificada a peligro próximo de pecar.

La razón es clara. El que obra de esa forma incurre en loca temeridad y muestra claramente la poca importancia que le concede a la probable ofensa de Dios. Lo cual es ya injurioso a Dios y, por lo mismo, verdadero pecado. El pecado será grave o leve, según se trate de peligro de pecar gravemente o sólo levemente.

2.° Con justa y proporcionada causa es lícito exponerse a peligro próximo de pecar, tomando las cautelas necesarias para evitar el pecado.

Nótese que se requieren *indispensablemente* esas dos condiciones: causa justa y *proporcionada* y empleo de las debidas *cautelas* para evitar el pecado a pesar del peligro.

a) CAUSA JUSTA Y PROPORCIONADA la hay cuando lo exige la necesidad, o una gran conveniencia, o para impedir daños mayores. Y así, v.gr., el médico puede reconocer o tocar a una enferma aunque represente un peligro para él, con tal de no buscar el pecado y rechazar los movimientos desordenados que se presenten; el confesor puede oír confesiones escabrosas; la mujer casada puede acompañar a su marido a un espectáculo inconveniente para evitar un gran disgusto, malos tratos, etc., con tal que no sea intrínsecamente malo, como sería, v.gr., una representación blasfema, anticatólica o muy indecente.

Sin embargo, cuando el peligro de pecar *formalmente* es de tal manera grave y *próximo* que se prevé con *certeza moral* que no podrá evitarse el pecado, no es lícito exponerse a él bajo ningún pretexto, ni siquiera para conservar la propia vida, ya que no hay razón alguna que pueda prevalecer contra la salud del alma.

b) LAS CAUTELAS principales para evitar el pecado en medio del peligro son: la oración ferviente, el propósito firme de no ceder a la tentación, la vigilancia activa para no dejarse sorprender, etc.

3.° No es obligatorio evitar todo peligro próximo de pecar levemente o todo peligro remoto de pecar gravemente.

La razón es porque, de lo contrario, la vida humana resultaría imposible. Sería menester «salir de este mundo», como dice el apóstol San Pablo (1 Cor 5,10), ya que por todas partes se encuentran peligros próximos de pecar levemente o remotos de pecar gravemente. Basta evitar aquellos peligros que se prevean con naturalidad

y sin esfuerzo y no exponerse voluntariamente a las ocasiones innecesarias que podrían producirlos.

CAPITULO II

Algunos pecados especiales

Sumario: Vamos a examinar brevemente cuatro clases especiales de pecados: los *internos*, los *capitales*, los que *claman al cielo* y los llamados *contra el Espíritu Santo*.

ARTICULO I

Los pecados internos

Pecados internos *son los que se realizan con solas las potencias internas del hombre*, o sea el entendimiento, la voluntad, la imaginación y la memoria. Los principales son tres: *la complacencia morosa* en una cosa mala propuesta como *presente* por la imaginación, pero sin ánimo de realizarla; el *deseo* de una cosa mala *futura*, y el *gozo* o aprobación de una cosa mala *pasada*.

A) La complacencia morbosa

257. 1. **Noción.** Se entiende por tal *el deleite en la representación imaginaria de un acto pecaminoso como si se estuviera realizando, pero sin ánimo de realizarlo*. En lenguaje vulgar suele designarse con el nombre de *malos pensamientos*. Si se refieren a la lujuria, se les llama, más propiamente, *pensamientos impuros*.

Para que la complacencia morosa sea pecado es preciso que se la advierta como pecaminosa y se la consienta deliberadamente a pesar de ello. El que piensa *distraídamente* una cosa mala sin advertir que es pecaminosa y la rechaza en el acto al advertirlo, no cometió pecado, aunque hubiera permanecido algún tiempo en aquel pensamiento inadvertido. En la práctica es difícil no advertir prontamente la malicia del mal pensamiento o imaginación.

258. 2. **Principios fundamentales.** La complacencia morosa se regula por los siguientes principios:

1.° La complacencia interna y voluntaria en una representación pecaminosa es siempre pecado.

La razón es porque nadie se deleitaría en estas representaciones internas si no sintiera inclinación a la obra mala que representan, aunque no tenga intención de realizarla actualmente; por lo que el consentimiento deliberado a tal delectación supone la aprobación de la cosa pecaminosa o el *afecto* libremente inclinado hacia ella. Por eso se nos dice en la Sagrada Escritura que «son abominables ante Dios los pensamientos del malo» (Prov 15,26).

2.° La complacencia morosa recibe su especie y gravedad del objeto malo libre y voluntariamente representado.

De donde el pecado de complacencia interna será grave o leve según lo sea el objeto, y pertenecerá a la misma especie moral a que pertenece el objeto.

Se discute por los moralistas si la complacencia morosa recoge también las *circunstancias* que cambian la especie del pecado (v.gr., si es distinto pecado imaginarse torpemente a una persona soltera, casada o pariente). Especulativamente parece que no, puesto que el pensamiento suele recaer sobre el objeto en cuanto apto para producir deleite, prescindiendo de las circunstancias, que nada le añaden en este sentido; y así, v.gr., considera a la casada o pariente, no en cuanto tal, sino en cuanto hermosa, y en ello se complace. San Alfonso María de Ligorio, sin embargo, es partidario de que —en cuanto sea posible— se expliquen en la confesión estas circunstancias que cambian la especie del pecado, porque es muy fácil que el pecador las haya tenido en cuenta o *deseado*, al menos con deseo ineficaz; y el *deseo* recoge ciertamente el objeto tal como es en sí, o sea, con todas sus circunstancias individuales.

3.° No es pecado el estudio o conocimiento especulativo de cosas peligrosas cuando hay causa justificada para ello y se tiene recta intención.

Y así, v.gr., el sacerdote puede y debe estudiar las materias escabrosas de teología moral que se refieren a la lujuria, matrimonio, etc., para administrar rectamente el sacramento de la Penitencia; el médico puede y debe estudiar anatomía, ginecología, etc., para el competente ejercicio de su profesión, etc. Pero han de estudiar o pensar estas cosas con recta intención y rechazando la complacencia morosa que pudieran despertar.

B) El mal deseo

259. 1. Noción y división. Se entiende por mal deseo *la apetencia deliberada de una cosa mala*. Por consiguiente, se refiere siempre al tiempo futuro.

El deseo se divide en:

a) EFICAZ, si hay intención o propósito absoluto de ejecutar una cosa mala cuando se presente el momento oportuno.

b) INEFICAZ (o condicionado), si no se tiene intención de ejecutarlo. Es más bien una *veleidad* (v.gr., *quisiera* hacer tal cosa si fuera lícita o posible).

260. 2. Principios fundamentales. Los principales son los siguientes:

1.° El mal deseo eficaz es siempre pecado de la misma especie y gravedad que el acto externo revestido de todas las circunstancias individuales.

La razón es porque toda la bondad o malicia de los actos humanos se toma de la voluntad interior, ya que el acto externo no añade ninguna moralidad *especial* al interno, sino únicamente un complemento accidental (cf. n.88). Por eso dice el Señor en el Evangelio: «Todo el que mira a una mujer *deseándola,* ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5,28).

Nótese que el mal deseo recoge toda la malicia del acto externo con todas sus circunstancias. Y así, si el mal deseo recayó sobre una determinada persona casada o pariente, no bastaría acusarse en la confesión de una manera genérica (diciendo, v.gr., «tuve deseos de pecar con persona de distinto sexo»), sino que habría de explicar la condición o estado de esa persona, pues el pecado es específicamente distinto según los casos. Otra cosa sería si el deseo no hubiera recaído sobre una persona *determinada,* sino de una manera general sobre cualquier persona de sexo distinto.

2.° El mal deseo ineficaz, admitido bajo condición, es siempre peligroso; pero será pecado o no según que la condición impuesta deje intacta su malicia o la suprima del todo.

Vamos a examinar por partes este principio.

a) *Es siempre peligroso e inútil.* ¿A qué viene, por ejemplo, decir: «Me gustaría comer carne si no fuera día de vigilia»? Es un deseo inútil y absurdo que supone cierto descontento de la ley que prohíbe realizarlo, lo cual envuelve cierto desorden moral.

b) *Será pecado (grave o leve según lo sea el objeto) cuando la condición impuesta no le quita su malicia;* v.gr., «cometería tal pecado si Dios no me castigara, o si no hubiera infierno, o si me fuera posible», etc.

c) *De suyo no sería pecado si la condición le quitara su malicia;* v.gr., «Comería carne si no fuera día de vigilia». Pero estos deseos son inútiles y ociosos, como ya hemos dicho, y hay que procurar evitarlos.

3.° Guardando el orden de la caridad, es licito desearse a sí mismo o al prójimo un mal temporal que trae consigo un bien espiritual o un bien temporal mayor.

Y así sería lícito, con la debida sumisión a la voluntad de Dios, desearse la muerte, o deseársela al prójimo, para librarse de los peligros de pecar, ir al cielo, etc. O también desear una enfermedad que nos impidiera pecar, o la pérdida de los bienes de fortuna que se emplean en vicios y pecados, etc. Pero habría que rectificar muy bien la intención para desear *únicamente* el efecto bueno que traería consigo aquel mal temporal. El mal *moral* (pecado) no es lícito jamás desearlo a nadie.

Desear un mal mayor (v.gr., la muerte del prójimo) para obtener un bien menor (v.gr., la herencia, verse libre de malos tratos, etc.) no es lícito jamás, porque invierte el recto orden de la caridad.

C) El gozo pecaminoso

261. 1. Noción. Se entiende por gozo pecaminoso *la deliberada complacencia en una mala acción realizada por sí mismo o por otros.* Por contraste se equipara a él la pena o tristeza por una buena acción realizada o por no haber aprovechado la ocasión de pecar que se presentó.

262. 2. Principios fundamentales. Hay que atender a la clase de gozo de que se trata. Y así:

1.° El gozo por un pecado cometido renueva el mismo pecado con todas sus circunstancias individuales.

La razón es porque supone la aprobación de una mala acción tal como fue ejecutada, o sea, con todas sus circunstancias. Si el pecador se jactara ante otras personas del pecado cometido, habría que añadir la circunstancia de *escándalo,* por lo que el pecado de jactancia sería más grave que el cometido anteriormente.

2.° Alegrarse del modo ingenioso con que se cometió un pecado, pero rechazando el pecado mismo, no sería pecado, pero sí peligroso e inútil.

Y así, v.gr., no sería pecado alegrarse del modo ingenioso con que se realizó un robo, un atraco, etc., sin complacerse en el hecho delictuoso, sino sólo en el modo con que se cometió. Sin embargo, es evidente que este gozo es peligroso e inútil, sobre todo si se trata de chistes inconvenientes o narraciones escabrosas, aun rechazando su aspecto pecaminoso.

3.° No es lícito alegrarse de un acto malo por el buen efecto que nos haya acarreado; pero sí lo sería alegrarse del buen efecto rechazando la causa mala.

Y así, v.gr., no es lícito alegrarse del asesinato de una persona por la herencia que nos ha sobrevenido; pero es lícito alegrarse de la herencia rechazando el asesinato.

4.° Es pecado sentir tristeza deliberada por no haber aprovechado una ocasión de pecado que se presentó.

Es evidente. Esa tristeza supone afecto y complacencia hacia el pecado que dejó de cometerse, y esto es de suyo pecaminoso e inmoral.

5.° Sentir tristeza deliberada por haber realizado una buena acción gravemente obligatoria es pecado mortal; si no era obligatoria, es pecado venial, a no ser que haya justa causa para ella.

Y así, v.gr., el que se entristece por haber restituido una importante cantidad robada, vuelve a cometer el pecado *interno* de injusticia. Si se entristece de algo bueno no obligatorio (v.gr., de haber hecho un voto), es pecado venial, a no ser que haya justa causa para ello (v.gr., por haberlo hecho con demasiada ligereza y resulta muy difícil su cumplimiento).

6.° Puede no ser pecado, aunque siempre es peligroso, gozarse de una acción que actualmente no es lícita, pero que lo fue o lo será al tiempo de realizarla.

Y así, v.gr., la viuda no pecaría recordando con gozo los actos conyugales realizados lícitamente durante el matrimonio, con tal de no consentir en los malos movimientos que ese recuerdo pueda actualmente excitarle. Pero ya se comprende que este gozo es muy peligroso e imprudente y hay que procurar evitarlo.

Dígase lo mismo de los novios con relación a los actos futuros del matrimonio. Es peligrosísimo recrearse anticipadamente en ellos, pues, aunque teóricamente se trata de una acción que será lícita cuando se realice el matrimonio, es casi imposible que no repercuta en algún mal movimiento o deseo *actual*, que sería ilícito y pecaminoso.

ARTICULO II

Los vicios o pecados capitales

Vamos a dar aquí unas breves nociones sobre los *vicios o pecados capitales* en general, reservando para la segunda parte de nuestra obra el estudio detallado de cada uno de ellos.

263. 1. Noción. Se designa con el nombre de vicios o pecados capitales *aquellos afectos desordenados que son como las fuentes de donde dimanan todos los demás.*

Santo Tomás prefiere llamarlos *vicios*, más bien que pecados; porque se trata, efectivamente, no de actos aislados, sino de *hábitos* viciosos o malas inclinaciones, que empujan a toda clase de pecados y desórdenes.

No siempre los vicios capitales son más graves que sus pecados derivados. Algunos no pasan de simples pecados veniales, como ocurre la mayor parte de las veces con la vanidad, la envidia, la ira y la gula; pero siempre conservan la *capitalidad*, en cuanto que son como la cabeza o fuente de donde proceden otros muchos.

264. 2. Número. Desde San Gregorio Magno suelen enumerarse *siete* vicios capitales: *vanagloria, avaricia, lujuria, envidia, gula, ira y acidia o tedio* de las cosas espirituales.

La mayor parte de los moralistas, en vez de la *vanagloria*, señalan la *soberbia* como vicio capital. Pero, con mejor visión —nos parece—, Santo Tomás de Aquino considera a la soberbia, no como simple pecado capital (uno de tantos), sino como la raíz de donde proceden *todos* los demás vicios y pecados. En este sentido, la soberbia es más que pecado capital: es la fuente de donde brotan todos los demás vicios y pecados, incluso los capitales, ya que, en definitiva, todo pecado supone el culto idolátrico de sí mismo, anteponiendo los propios gustos y caprichos a la misma ley de Dios, lo cual es propio de la soberbia [1].

Santo Tomás justifica filosóficamente el número septenario de vicios capitales. He aquí, en esquema, su magnífica argumentación:

Desean el bien desordenadamente	*La vanagloria*, o apetito desordenado de la propia alabanza. *La gula*, o apetito desordenado de comer y beber. *La lujuria*, o apetito desordenado del placer venéreo. *La avaricia*, o apetito desordenado de los bienes exteriores.

[1] *Cf.* I-II,84,2; 84,4 ad 4; II-II,162,8.

Huyen del bien por el mal adjunto	*La acidia*, o tedio de las cosas espirituales por el esfuerzo que suponen. *La envidia*, o tristeza del bien ajeno que rebaja nuestra excelencia. *La ira*, o apetito desordenado de venganza.

En el esquema anterior puede verse, en el grupo primero, que la vanagloria se refiere a un bien del alma, espiritual; la gula y la lujuria, a los bienes del cuerpo; y la avaricia, a las cosas exteriores. En el segundo grupo, la acidia se refiere al propio bien; la envidia, al bien ajeno sin deseo de venganza; y la ira, al bien ajeno con deseo de venganza. No cabe una clasificación más perfecta y ordenada.

265. 3. **Breve descripción de cada uno.** Dejando para su lugar correspondiente en la moral especial el estudio detallado de los vicios capitales en particular, vamos a dar aquí una breve noción de cada uno de ellos:

1.° **La vanagloria** es el *apetito desordenado de la propia alabanza*. Busca la propia fama y nombradía sin méritos en que apoyarla o sin ordenarla a su verdadero fin, que es la gloria de Dios y el bien del prójimo. De ordinario no suele pasar de pecado venial, a no ser que se prefiera la propia alabanza al honor mismo de Dios o se quebrante gravemente la caridad para con el prójimo.

PECADOS DERIVADOS. De la vanagloria, como vicio capital, proceden principalmente la *jactancia*, al *afán de novedades*, la *hipocresía*, la *pertinacia*, la *discordia*, las *disputas* y la *desobediencia*.

REMEDIOS. Los principales son: el conocimiento íntimo y sincero de sí mismo; la consideración de la inanidad del aplauso humano, y, sobre todo, el recuerdo de la humildad de Cristo.

2.° **La avaricia.** Es el *apetito desordenado de los bienes exteriores*. Cuando quebranta gravemente la justicia (robos, fraudes, etc.), es pecado mortal; pero si sólo se opone a la liberalidad, no pasa de venial.

PECADOS DERIVADOS son: la *dureza de corazón* hacia los pobres, la *solicitud desordenada* por los bienes terrenos, la *violencia*, el *engaño*, el *fraude*, el *perjurio* y la *traición*.

REMEDIOS. Considerar la vanidad de los bienes terrenos, la vileza de este vicio y, sobre todo, los ejemplos de Cristo, pobre y desprendido.

3.° **La lujuria.** Es el *apetito desordenado de los placeres sexuales*. La lujuria perfecta es siempre pecado mortal, y sólo puede darse en

ella pecado venial por la imperfección del acto (falta de advertencia o consentimiento perfecto), pero no por parvedad de materia.

PECADOS DERIVADOS. Los principales son: *ceguera espiritual, precipitación, inconsideración, inconstancia, amor desordenado de sí mismo, odio a Dios, apego a esta vida y horror a la futura.*

REMEDIOS. Oración frecuente y humilde, frecuencia de sacramentos, huida de las ocasiones y de la ociosidad, mortificaciones voluntarias, devoción a María.

4.° **La envidia.** Es *tristeza del bien ajeno en cuanto que rebaja nuestra gloria y excelencia.* De suyo es pecado mortal, porque se opone directamente a la caridad para con el prójimo; pero admite parvedad de materia, en cuyo caso no pasa de venial. Es uno de los vicios más viles en que se puede incurrir.

PECADOS DERIVADOS. De la envidia proceden el *odio*, la *murmuración*, la *difamación*, el *gozo en las adversidades del prójimo* y la *tristeza en su prosperidad.* ¡Qué vileza tan grande!

REMEDIOS. Los principales son: *la consideración de la vileza* y de los males que acarrea este feo vicio, la práctica de la *caridad fraterna* y de la *humildad*, el recuerdo de los *ejemplos admirables de Cristo.*

5.° **La gula.** Es el *apetito desordenado de comer y beber.* Puede ser pecado mortal y venial. Es mortal: *a)* cuando se quebranta un precepto grave por el placer de comer o beber (v.gr., el ayuno o la abstinencia); *b)* cuando se infiere a sabiendas grave daño a la salud; *c)* cuando se pierde el uso de la razón (embriaguez perfecta); *d)* cuando supone un despilfarro grave; *e)* cuando se da grave escándalo, etc. Es venial cuando, sin llegar a ninguno de estos extremos, se traspasan los límites de lo discreto y razonable.

PECADOS DERIVADOS son: la *torpeza o estupidez* del entendimiento, *desordenada alegría, locuacidad excesiva, chabacanería y ordinariez* en las palabras y gestos, *lujuria e inmundicia*, etc.

REMEDIOS. Considerar los pésimos efectos que produce este vicio, mortificarse en el comer y beber, huir de las ocasiones y otros semejantes.

6.° **La ira.** Considerada como vicio, es el *apetito desordenado de venganza.* Puede ser pecado mortal cuando se desea el castigo en quien no lo merece, o más de lo que merece, pues entonces se quebrantan la caridad y la justicia. Pero suelen ser tan sólo veniales los movimientos espontáneos de ira procedentes del temperamento colérico o de un mal humor circunstancial.

PECADOS DERIVADOS son: la *indignación*, el *rencor*, el *clamor* o *griterío*, la *blasfemia*, el *insulto*, la *riña*, etc.

REMEDIOS. Recordar la mansedumbre y dulzura de Cristo, prevenir las causas de la ira, luchar sin descanso en el dominio propio, etcétera.

7.° **La acidia**, en general, es lo mismo que *pereza*. Pero en sentido más estricto y propio se designa con ese nombre *el tedio o fastidio de las cosas espirituales por el trabajo y molestias que ocasionan*. Es somnolencia del ánimo y debilidad de la voluntad, que conduce a la inacción y ociosidad. Si en virtud de ella se omiten graves obligaciones, se comete pecado mortal; de lo contrario, es pecado venial, aunque muy peligroso y de fatales consecuencias.

PECADOS DERIVADOS son: la *malicia*, el *rencor*, la *pusilanimidad*, la *desesperación*, la *torpeza e indolencia* en la guarda de los mandamientos y la *divagación de la mente* hacia las cosas ilícitas.

REMEDIOS. La consideración de los trabajos de Cristo, de los peligros de la acidia, de la grandeza del premio eterno; la lectura espiritual, los consejos de un director, el trabajo y ocupación continuos, etc.

ARTICULO III

Los pecados que claman al cielo

La Sagrada Escritura habla de ciertos pecados que «claman al cielo». Ello ha motivado el examen especial de esa clase de pecados para determinar el verdadero alcance de esa expresión [2].

266. 1. **Noción.** Se entiende por pecados que claman al cielo *aquellos que envuelven una especial malicia y repugnancia abominable contra el orden social humano*. No suponen necesariamente mayor gravedad que todos los demás pecados que se puedan cometer; pero, en virtud de su especial injusticia contra el bien social, parecen provocar la ira de Dios y la exigencia de un castigo ejemplar para escarmiento de los demás.

267. 2. **Número y descripción.** Tradicionalmente vienen señalándose cuatro:

1.° **El homicidio voluntario.** Es un pecado horrendo que clama al cielo, sobre todo cuando se le añade la malicia especifica contra la *piedad* en el fratricidio y, *a fortiori*, en el parricidio, que se opone en grado máximo a la conservación del individuo y de la sociedad. Por eso dijo Dios a Caín cuando asesinó a su hermano Abel: «La voz de la sangre de tu hermano está clamando a mí desde la tierra» (Gén 4,10).

2.° **La sodomía**, o pecado de inversión sexual, se opone directamente a la propagación de la especie y al bien social, y en este sentido clama venganza al cielo. Así dice Dios en la Sagrada Escritura:

[2] Cf. ZALBA, *Theologiae Moralis Summa* (BAC) 1,683.

«El clamor de Sodoma y Gomorra ha crecido mucho, y su pecado se ha agravado en extremo; voy a bajar, a ver si sus obras han llegado a ser como el clamor que ha llegado hasta mí» (Gén 18,20-21). Sabido es que las ciudades nefandas que se entregaban a este pecado fueron destruidas por el fuego llovido del cielo (Gén 19,24-25).

3.° **La opresión de los pobres, viudas y huérfanos.** Clama al cielo, no cuando significa la simple denegación de los beneficios de la misericordia, que preceptúa la caridad (limosna, etc.), sino cuando se abusa de su condición humilde e impotente, obligándoles a servicios inicuos, impidiéndoles sus deberes religiosos, dándoles jornales de hambre y otras cosas semejantes, contra las cuales no se pueden defender ni exigir su reparación ante los hombres. Entonces es cuando estos crímenes claman al cielo y atraen sobre los culpables la indignación de Dios, según aquello de la Sagrada Escritura: «No maltratarás al extranjero ni le oprimirás... No dañarás a la viuda ni al huérfano. Si haces eso, ellos clamarán a mí, y yo oiré sus clamores, se encenderá mi cólera y os destruiré por la espalda, y vuestras mujeres serán viudas, y vuestros hijos, huérfanos» (Ex 22,20-23)[3].

4.° **La defraudación del salario al trabajador.** Bajo cualquier pretexto que se haga, ya sea retrasando inicuamente el pago, o disminuyéndolo, o despidiendo sin causa a los obreros, etc., apoyándose precisamente en la impotencia de los mismos para defenderse eficazmente. En la Sagrada Escritura se condena con energía este crimen. He aquí algunos textos: «No oprimas al mercenario pobre e indigente... Dale cada día su salario, sin dejar pasar sobre esta deuda la puesta del sol, porque es pobre y lo necesita. De otro modo clamaría al Señor contra ti y tú cargarías con un pecado» (Deut 24,14-15). «El jornal de los obreros que han segado vuestros campos, defraudado por vosotros, clama, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos» (Sant 5,4).

ARTICULO IV

Los pecados contra el Espíritu Santo

En el Evangelio se nos habla de ciertos pecados contra el Espíritu Santo, que no serán perdonados en este mundo ni en el otro

[3] He aquí, a propósito de esto, unas palabras enérgicas de S. S. el papa Pío XII: «Que nadie de vosotros pertenezca al número de aquellos que, en la inmensa calamidad en que ha caído la familia humana, no ven sino una ocasión propicia para enriquecerse inicuamente, tomando pie de la miseria de sus hermanos y aumentando más y más los precios para obtener un lucro escandaloso. ¡Contemplad sus manos! Están manchadas de sangre, de la sangre de las viudas y de los huérfanos, de los niños y adolescentes, de los impedidos o retrasados en su desarrollo por falta de nutrición y por hambre, de la sangre de miles y miles de infortunados de todas las clases del pueblo que derraman sus carniceros con su innoble traficación. ¡Esta sangre, como la de Abel, clama al cielo contra los nuevos Caínes!» (AAS 37 [1945] 112).

(cf. Mt 12,31-32; Mc 3,28-30; Lc 12,10). ¿Qué clase de pecados son ésos?

268. 1. Noción. Los pecados contra el Espíritu Santo son *aquellos que se cometen con refinada malicia y desprecio formal de los dones sobrenaturales que nos retraerían directamente del pecado.* Se llaman contra el Espíritu Santo porque son como blasfemias contra esa divina persona, a la que se le atribuye nuestra santificación.

Cristo calificó de blasfemia contra el Espíritu Santo la calumnia de los fariseos de que obraba sus milagros por virtud de Belcebú (Mt 12,24-32). Era un pecado de refinadísima malicia, contra la misma luz, que trataba de destruir en su raíz los motivos de credibilidad en el Mesías.

269. 2. Número y descripción. En realidad, los pecados contra el Espíritu Santo no pueden reducirse a un número fijo y determinado. Todos aquellos que reúnan las características que acabamos de señalar, pueden ser calificados como pecados contra el Espíritu Santo. Pero los grandes teólogos medievales suelen enumerar los seis más importantes, que recogemos a continuación:

1.° **La desesperación,** entendida en todo su rigor teológico, o sea, no como simple desaliento ante las dificultades que presenta la práctica de la virtud y la perseverancia en el estado de gracia, sino como obstinada persuasión de la imposibilidad de conseguir de Dios el perdón de los pecados y la salvación eterna. Fue el pecado del traidor Judas, que se ahorcó desesperado, rechazando con ello la infinita misericordia de Dios, que le hubiera perdonado su pecado si se hubiera arrepentido de él.

2.° **La presunción,** que es el pecado contrario al anterior y se opone por exceso a la esperanza teológica. Consiste en una temeraria y excesiva confianza en la misericordia de Dios, en virtud de la cual se espera conseguir la salvación sin necesidad de arrepentirse de los pecados y se continúa cometiéndolos tranquilamente sin ningún temor a los castigos de Dios. De esta forma se desprecia la justicia divina, cuyo temor retraería del pecado.

3.° **La impugnación de la verdad conocida,** no por simple vanidad o deseo de eludir las obligaciones que impone, sino por deliberada malicia, que ataca los dogmas de la fe suficientemente conocidos, con la satánica finalidad de presentar la religión cristiana como falsa o dudosa. De esta forma se desprecia el don de la fe, ofrecido misericordiosamente por el Espíritu Santo, y se peca directamente contra la misma luz divina.

4.° **La envidia del provecho espiritual del prójimo.** Es uno de los pecados más satánicos que se pueden cometer, porque con él «no sólo se tiene envidia y tristeza del bien del hermano, sino de la gracia de Dios, que crece en el mundo» (Santo Tomás). Entristecerse de la santificación del prójimo es un pecado directo contra el Espíritu Santo, que concede benignamente los dones interiores de la gracia para la remisión de los pecados y santificación de las almas. Es el pecado de Satanás, a quien duele la virtud y santidad de los justos.

5.° **La obstinación en el pecado,** rechazando las inspiraciones interiores de la gracia y los sanos consejos de las personas sensatas y cristianas, no tanto para entregarse con más tranquilidad a toda clase de pecados cuanto por refinada malicia y rebelión contra Dios. Es el pecado de aquellos fariseos a quienes San Esteban calificaba de «duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos, vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo» (Act 7,51).

6.° **La impenitencia deliberada,** por la que se toma la determinación de no arrepentirse jamás de los pecados y de resistir cualquier inspiración de la gracia que pudiera impulsar al arrepentimiento. Es el más horrendo de los pecados contra el Espíritu Santo, ya que se cierra voluntariamente y para siempre las puertas de la gracia. «Si a la hora de la muerte —decía un infeliz apóstata— pido un sacerdote para confesarme, no me lo traigáis: es que estaré delirando».

270. 3. **¿Son absolutamente irremisibles?** En el Evangelio se nos dice que el pecado contra el Espíritu Santo «no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero» (Mt 12,32). Pero hay que interpretar rectamente estas palabras. No hay ni puede haber un pecado tan grave que no pueda ser perdonado por la misericordia infinita de Dios si el pecador se arrepiente debidamente de él en este mundo. Pero, como precisamente el que peca contra el Espíritu Santo rechaza la gracia de Dios y se obstina voluntariamente en su maldad, es imposible que, *mientras permanezca en esas disposiciones,* se le perdone su pecado. Lo cual no quiere decir que Dios le haya abandonado definitivamente y esté decidido a no perdonarle aunque se arrepienta, sino que *de hecho* el pecador no querrá arrepentirse y morirá obstinado en su pecado. La conversión y vuelta a Dios de uno de estos hombres satánicos no es absolutamente imposible, pero sería en el orden sobrenatural un milagro tan grande como en el orden natural la resurrección de un muerto.

SEGUNDA PARTE

Moral especial

271. De acuerdo con el esquema general de nuestra obra, que hemos razonado en nuestra *Introducción general,* vamos a dividir el inmenso panorama de los deberes morales que constituyen la llamada *Moral especial* en tres libros:

1.° Deberes para con Dios.
2.° Deberes para con nosotros mismos.
3.° Deberes para con el prójimo.

Ello nos permitirá recoger en su lugar adecuado cada uno de los deberes morales que afectan al hombre en su triple aspecto individual, familiar y social.

La orientación general de esta segunda parte de nuestra obra será eminentemente *positiva.* Vamos a estudiar, ante todo y sobre todo, las *virtudes,* no los vicios o pecados. Claro está que no podemos prescindir de la flanqueza humana, y hemos de recoger también los posibles desfallecimientos de la misma y examinar los pecados opuestos a las virtudes; pero lo haremos únicamente en este sentido *indirecto* —por oposición a las virtudes—, ya que nos parece error funesto insistir demasiado en el pecado, como si el objeto de la moral cristiana —que, según la maravillosa fórmula del Doctor Angélico, es «el movimiento de la criatura racional hacia Dios»— consistiera únicamente en averiguar «cuánto nos podemos acercar al pecado sin pecar», como lamenta con razón un insigne moralista de nuestros días.

LIBRO PRIMERO

Los deberes para con Dios

En sentido amplio, toda la moral cristiana puede considerarse como el conjunto de nuestros deberes para con Dios, ya que incluso los que se refieren al prójimo o a nosotros mismos están preceptuados por el mismo Dios y nos obligan ante El. Pero aquí empleamos esta fórmula en un sentido más estricto o restringido, refiriéndola exclusivamente a los deberes que tienen por objeto al *mismo Dios* o a algo relacionado *directamente* con El.

En este último sentido, todos nuestros deberes para con Dios se reducen a las tres virtudes teologales —fe, esperanza y caridad—, que se refieren al mismo Dios considerado como nuestro primer principio y último fin, y a la virtud de la *religión,* que tiene por objeto el *culto* de Dios. No hay más.

Vamos, pues, a estudiar con la máxima extensión posible, dentro del marco de nuestra obra, estas cuatro virtudes fundamentales.

Para mayor orden y claridad dividiremos la materia en dos grandes tratados:

1.° Las virtudes teologales
2.° La virtud de la religión

TRATADO I

Las virtudes teologales

Damos aquí por supuesto lo que ya hemos dicho en el tratado sexto de la primera parte acerca de las virtudes infusas y de las teologales en general. Aquí vamos a estudiar en particular las tres virtudes teologales, dedicando a cada una de ellas un capítulo especial, dividido en sus correspondientes artículos.

CAPITULO I

La virtud de la fe

Dividimos este capítulo en cuatro artículos:

1.° La fe en sí misma.
2.° Necesidad de la fe.
3.° Pecados contra la fe.
4.° Peligros contra la fe.

ARTICULO I

La fe en sí misma

Sumario: En este artículo vamos a estudiar los siguientes puntos fundamentales: *noción, división, existencia, sujeto, objeto, análisis del acto, propiedades generales, efectos y excelencia* de la fe sobrenatural.

272. 1. **Noción.** En general, se entiende por fe *el asentimiento o aceptación de un testimonio por la autoridad del que lo da*. Si el que da ese testimonio es un hombre y lo creemos por la confianza que nos merece en cuanto tal persona, tenemos la *fe humana;* si el que da ese testimonio es Dios y lo creemos por su autoridad divina, que no puede engañarse ni engañarnos, tenemos la *fe divina*.

Según estas nociones, la fe divina, teologal o sobrenatural, que vamos a estudiar, puede definirse con el concilio Vaticano I: *Una virtud sobrenatural por la que, con la inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por El ha*

sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos (D 1789).

Expliquemos un poco los términos de la definición:

UNA VIRTUD SOBRENATURAL, es decir, infusa por Dios en nuestra alma (entendimiento), que rebasa y trasciende infinitamente todo el orden natural y sería imposible, por lo mismo, adquirirla con las solas fuerzas naturales.

POR LA QUE, CON LA INSPIRACIÓN Y AYUDA DE LA GRACIA DE DIOS. Sería del todo imposible la fe sin la previa moción y ayuda de la gracia; porque, siendo, como acabamos de decir, una virtud *sobrenatural* que rebasa y trasciende infinitamente todo el orden natural, el hombre no podría alcanzarla jamás abandonado a sus propias fuerzas naturales; es absolutamente necesario que la gracia le mueva y ayude a producir el acto *sobrenatural* de la fe. Por donde aparecen claras dos cosas muy importantes, a saber: que la fe es *un don* de Dios del todo gratuito e inmerecido por parte del hombre, y que los argumentos apologéticos que demuestran la *credibilidad* de la religión católica pueden conducirnos *hasta las puertas de la fe,* pero no pueden darnos la fe misma, ya que de suyo es una realidad *sobrenatural* que sólo puede ser efecto de la libre donación de Dios mediante su divina gracia.

CREEMOS. Es el acto propio de la fe. La fe no *ve* nada: se limita a *creerlo* por la autoridad del que da el testimonio. Como se dice en teología, la fe es *de non visis,* y el que exigiera la clara visión o evidencia intrínseca de las verdades de la fe demostraría no tener la menor idea de la naturaleza misma de la fe. La fe es incompatible con la visión, y por eso desaparecerá absolutamente en el cielo, lo mismo que en este mundo desaparece la fe humana que tenemos acerca de la existencia de una ciudad el día en que por primera vez pisamos personalmente sus calles.

SER VERDADERO, es decir, estamos firmemente convencidos y seguros de la verdad de todo cuanto Dios se ha dignado revelar.

LO QUE DIOS HA REVELADO. Es el objeto *material* de la fe, constituido por todo el conjunto de verdades divinamente reveladas. Volveremos más abajo sobre esto.

NO POR LA INTRÍNSECA VERDAD DE LAS COSAS PERCIBIDAS POR LA LUZ NATURAL DE LA RAZÓN. Dejaría de ser fe sobrenatural si se viera su intrínseca verdad por la luz natural de la razón. Ni siquiera en la fe *humana* se da la visión de su intrínseca verdad, ya que es del todo incompatible con la noción misma de la fe, que se funda, no en la visión, sino en el testimonio ajeno.

SINO POR LA AUTORIDAD DEL MISMO DIOS, QUE REVELA. Es el objeto *formal o motivo* de la fe, del que hablaremos más extensamente en su lugar correspondiente.

EL CUAL NO PUEDE ENGAÑARSE NI ENGAÑARNOS. En virtud de esta doble imposibilidad, el asentimiento sobrenatural de la fe es *firmísimo* y *ciertísimo*. No hay certeza física, ni matemática, ni metafísica que pueda superar a la certeza objetiva de la fe sobrenatural. Es la mayor y más absoluta de todas las certezas, ya que todas las demás se fundan en la aptitud *natural* de nuestro entendimiento para conocer la verdad (o sea, en algo puramente *creado* y *finito*), mientras que la certeza de la fe sobrenatural se funda en la Verdad misma de Dios, que es increada e infinita. Imposible llegar a una certeza objetiva mayor.

273. 2. División. La fe puede considerarse por parte del objeto creído (fe *objetiva*) o por parte del sujeto que cree (fe *subjetiva*). Una y otra admiten múltiples subdivisiones. He aquí las principales:

1.° LA FE OBJETIVA se subdivide en:

a) Fe *pública* o *católica*, que está constituida por las verdades oficialmente reveladas por Dios *a todos los hombres* para obtener la vida eterna, y constan en la Sagrada Escritura y en la tradición, explícita o implícitamente. Y fe *privada* o *particular*, que está constituida por las verdades reveladas por Dios a una persona determinada (v.gr., a Santa Teresa). La primera obliga a todos; la segunda, sólo a la persona que la recibe directamente de Dios.

b) Fe *definida*, que afecta a las verdades que la Iglesia propone *explícitamente* a la fe de los fieles bajo pecado de herejía y pena de excomunión (v.gr., el dogma de la Inmaculada Concepción de María). Y fe *definible*, que se refiere a aquellas verdades que la Iglesia propone a la creencia universal de los fieles sin que haya recaído todavía sobre ellas una definición explícita (tales eran todos los dogmas católicos antes de su definición).

c) Fe *necesaria con necesidad de medio*, que se refiere a aquellas verdades cuya ignorancia, aun inculpable, impide en absoluto la salvación del alma [1]. Y fe *necesaria con necesidad de precepto*, que dice relación a aquellas otras verdades que la Iglesia propone a la fe de los fieles, pero cuya ignorancia *inculpable* no compromete la salvación eterna (todos y cada uno de los demás dogmas católicos).

2.° LA FE SUBJETIVA admite las siguientes principales subdivisiones.

a) Fe *habitual*, que es un hábito sobrenatural infundido por Dios en el bautismo o justificación del infiel. Y fe *actual*, que es el acto sobrenatural procedente de aquel hábito infuso.

b) Fe *viva (formada)*, que es la que va unida a la caridad (estado de gracia) y es perfeccionada por ella como forma extrínseca de

[1] Ya precisaremos cuáles son al hablar de la necesidad de la fe en el artículo siguiente.

todas las virtudes. Y fe *muerta* (o *informe*), que es la que está separada de la caridad en un alma creyente en pecado mortal.

c) Fe *explícita*, por la que se cree tal o cual misterio *concreto* revelado por Dios. Y fe *implícita*, por la que se cree *todo* cuanto haya sido revelado por Dios, aunque lo ignoremos detalladamente (fe del carbonero).

d) Fe *interna*, si permanece en el interior de nuestra alma. Y fe *externa*, si la manifestamos al exterior con palabras o signos.

274. 3. **Existencia como virtud infusa.** En torno a la existencia de la virtud de la fe como hábito sobrenatural infuso:

a) Es DE FE que la poseen todos los adultos justificados, o sea, todos los adultos en estado de gracia. Lo declara expresamente el concilio de Trento (D 800-801).

b) Es DOCTRINA COMÚN Y COMPLETAMENTE CIERTA EN TEOLOGÍA que la reciben los niños juntamente con la gracia en el momento del bautismo. Lo enseña también, como más probable, el concilio de Viena (D 483).

El concilio de Trento enseña que la fe es el *comienzo*, *fundamento* y *raíz* de la justificación (D 801). Es el *comienzo*, porque establece el primer contacto entre nosotros y Dios en cuanto autor del orden sobrenatural; lo primero de todo es creer en El. Es el *fundamento*, en cuanto que todas las demás virtudes —incluso la caridad— presuponen la fe y en ella estriban como el edificio sobre sus cimientos: sin la fe es imposible esperar o amar a Dios. Y es la *raíz*, porque de ella, informada por la caridad, arrancan y viven todas las demás virtudes.

275. 4. **Sujeto de la fe.** Esta expresión puede tener dos sentidos: *remoto y próximo*, según se refiera a las *personas* que tienen o pueden tener fe o a la *potencia* o *facultad del alma* en la que reside el hábito sobrenatural de la fe. Y así:

1.º EN SENTIDO REMOTO, son sujetos de la fe, o sea, poseen el hábito de la fe:

a) TODOS LOS JUSTOS DEL MUNDO, o sea, todos los que poseen la gracia santificante (con el bautismo o sin él), ya que la gracia santificante va siempre unida a la fe sobrenatural o infusa. Sabido es que puede poseerse la gracia aun sin haber recibido el sacramento del bautismo, pero no sin el *deseo* (al menos implícito) de él. Tal es el caso de los paganos justificados.

b) TODOS LOS BAUTIZADOS, AUNQUE ESTÉN EN PECADO MORTAL, con tal que no hayan pecado directamente contra la fe por la herejía formal o la apostasía. La fe de estos tales es *muerta o informe*, pero verdadera y sobrenatural. Es el último esfuerzo de la misericordia de

Dios para no dejar enteramente a obscuras al desgraciado pecador. La existencia de esta fe informe fue definida por el concilio de Trento (D 838).

c) LAS ALMAS DEL PURGATORIO, que no poseen aún la visión beatífica y, por lo mismo, conservan todavía la fe.

NO SON SUJETOS DE LA FE, porque su estado es incompatible con ella:

a) *Los ángeles y bienaventurados del cielo,* que gozan de la visión *intuitiva* de Dios y de los misterios sobrenaturales.

b) *Los demonios y condenados del infierno,* que están enteramente privados de todo rastro y vestigio de vida sobrenatural. Poseen tan sólo una especie de fe *natural,* obligada o forzada por la evidencia del castigo que sufren de parte de Dios. En este sentido dice el apóstol Santiago que los demonios «creen y tiemblan» (Sant 2,19).

2.° EN SENTIDO PRÓXIMO, el hábito sobrenatural de la fe reside en el *entendimiento especulativo.* Es *doctrina común y completamente cierta en teología,* ya que lo propio de la fe es *creer,* lo cual es, manifiestamente, un acto del entendimiento.

Sin embargo, la voluntad interviene también, y de manera decisiva, en el acto de fe. Porque, tratándose de verdades cuya evidencia intrínseca se nos escapa (aunque tengamos de ellas certeza *firmísima,* en cuanto reveladas por Dios, que no puede engañarse ni engañarnos), es preciso que la voluntad ordene al entendimiento que crea a pesar de la falta de visión. Lo cual no sería necesario, ni siquiera posible, si el entendimiento percibiera directamente la evidencia intrínseca de las verdades que la fe propone, ya que entonces no tendría más remedio que inclinarse ante la verdad evidente, aunque la voluntad no se lo ordenara.

La voluntad, pues, movida y actuada por la divina gracia, *impera* al entendimiento el acto de fe. Por eso dice Santo Tomás, profundísimamente, que «la fe no está en el entendimiento, sino en cuanto imperada por la voluntad; de donde, aunque esto que viene de parte de la voluntad pueda decirse accidental al entendimiento, es, sin embargo, *esencial* a la fe»[2]. Y en otra parte: «En el conocimiento de la fe corresponde la *principalidad* a la voluntad, porque el entendimiento asiente por la fe a lo que se le propone *porque quiere* y no porque le arrastra la evidencia misma de la verdad»[3]. Por eso, el acto de fe es perfectamente *libre y meritorio.*

5. **Objeto de la fe.** En la fe, como en todas las demás virtudes, cabe distinguir el objeto *material,* sobre el que recae, y el objeto *formal,* o *motivo* de la misma. Vamos a examinarlos por separado.

[2] *De veritate* 14,3 ad 10; cf. II-II,4,2.
[3] *Contra Gentiles* 3,40.

A) Objeto material

276. El concilio Vaticano I (D 1792) enseñó con toda precisión y claridad cuál es el objeto material de la fe en las siguientes palabras:

Hay que creer con fe divina y católica todo lo que se contiene en la palabra de Dios escrita o transmitida por la tradición y que la Iglesia por definición solemne o por su magisterio ordinario y universal propone como divinamente revelado.

Expliquemos dos términos de esta proposición, modelo de precisión y exactitud:

HAY QUE CREER CON FE DIVINA Y CATÓLICA, es decir, con fe sobrenatural apoyada en la autoridad de Dios, que revela, y en la de la Iglesia, que nos garantiza infaliblemente la existencia de la divina revelación.

TODO LO QUE SE CONTIENE EN LA PALABRA DE DIOS ESCRITA O TRANSMITIDA POR LA TRADICIÓN. Con ello se indican las dos fuentes de la divina revelación, o sea, la *Sagrada Escritura,* que nos la transmite por escrito, y la *tradición* católica, que nos la transmite por escrito u oralmente de generación en generación. La mayor parte de las sectas protestantes desconocen la vía de la tradición y no admiten como pertenecientes a la fe sino las verdades contenidas expresamente en las Sagradas Escrituras; pero esta doctrina es enteramente falsa y herética, y como tal ha sido condenada por Iglesia (D 783-784).

Con estas palabras se excluyen también, como objeto material de la fe divina y católica, las revelaciones *privadas* que puedan recibir algunas personas en particular, y que solamente ellas están obligadas a creer con fe divina si les consta con toda certeza, en virtud de la luz profética, el origen divino de las msmas.

Y QUE LA IGLESIA PROPONE COMO DIVINAMENTE REVELADO. La proposición de la Iglesia, aunque no forma parte del objeto formal de la fe (que es únicamente la autoridad de Dios, que revela), es, sin embargo, una condición *sine qua non* para que el asentimiento de nuestro entendimiento sea acto de fe divina, hasta el punto de que el testimonio de Dios, que revela, no especifica el acto de la fe divina a no ser que se aplique infaliblemente por la declaración de la Iglesia[4].

La razón es porque el testimonio de Dios no podemos conocerlo con certeza y aplicárnoslo infaliblemente sino por la *luz profética* (que ilumina tan sólo al que recibe directamente la divina revelación) o por la *proposición infalible de la Iglesia,* quien, en virtud de la

[4] *Cf.* II-II,5,3; SALMANTICENSES, *De fide* disp.8 n.32.

asistencia especial del Espíritu Santo, no se puede equivocar. Por eso, en las sectas protestantes que rechazan la autoridad de la Iglesia hay un verdadero desbarajuste y caos en torno a las verdades que han de admitirse por la fe: cada uno cree o rechaza lo que le parece, sin más norte ni guía que su propio capricho.

POR DEFINICIÓN SOLEMNE. Es una de las formas —la más clara y explícita— de proponer a los fieles las verdades de la fe. Tiene lugar cuando el Papa define *ex cathedra* algún dogma de fe o lo declara expresamente el concilio ecuménico presidido y aprobado por el Papa.

O POR SU MAGISTERIO ORDINARIO Y UNIVERSAL. Es la otra forma con que la Iglesia propone a los fieles las verdades que se han de creer con fe sobrenatural o divina. Consiste en la enseñanza común y universal de una determinada doctrina por todos los obispos y doctores esparcidos por el mundo entero. Es imposible que esta enseñanza universal pueda fallar o contener algún error, en virtud de la asistencia especial del Espíritu Santo, que no puede permitir que la Iglesia entera yerre en alguna doctrina relativa a la fe o a las costumbres.

Cuando la Iglesia, ya sea por definición solemne, ya por su magisterio ordinario y universal, propone a los fieles alguna verdad para ser creída como revelada por Dios, esa verdad adquiere el nombre de *dogma*. Por consiguiente, un dogma es una verdad revelada por Dios y propuesta por la Iglesia como tal.

277. Escolio: ¿Puede crecer el objeto material de la fe, o sea, el número de verdades que han de creer los fieles como reveladas por Dios?

Hay que contestar que no cabe un crecimiento *substancial* y *objetivo, pero sí accidental y subjetivo.*

En efecto: es doctrina católica que con la muerte del último apóstol (San Juan) quedó cerrado definitivamente y para siempre el depósito de la revelación *pública y oficial* que Dios se ha dignado hacer a los hombres (D 2021). Ninguna verdad puede añadirse a la fe católica que no esté contenida explícita o implícitamente en ese depósito revelado. No cabe, pues, un *progreso dogmático objetivo* (de nuevas verdades no reveladas por Dios explícita o implícitamente) ni tampoco una *evolución dogmática* que haga cambiar de sentido antiguos dogmas ya definidos. Este progreso y evolución substancial, hasta cambiar de sentido, ha sido expresamente condenado por la Iglesia en el concilio Vaticano I (D 1818).

Lo único que cabe, y ha ocurrido muchas veces en la Iglesia a través de los siglos, es una *evolución homogénea del dogma católico*[5], o

[5] El lector que quiera una información acabadísima sobre este importante asunto puede consultar la magistral obra del P. MARÍN SOLA, O. P., *La evolución homogénea del dogma católico*, publicada en esta misma colección de la BAC (n.84).

sea, una mayor *explicación* de los dogmas, pero conservando siempre el *mismísimo sentido*, que es definitivo e irreformable. Ciertas verdades que estaban contenidas *implícitamente* en la divina revelación, ya sea en la Sagrada Escritura, ya en la tradición católica, han sido sacadas a plena luz por la Iglesia proponiéndolas *explícitamente* a la fe de los fieles. Tales son, por ejemplo, los dogmas de la Inmaculada Concepción, de la Asunción de María y otros semejantes. La Iglesia no inventa nada con ello, ni crea, en realidad, nuevos dogmas, sino que se limita a proponer *infaliblemente* a los fieles, como reveladas por Dios, ciertas verdades que estaban ya contenidas explícita o implícitamente en el depósito de la divina revelación, ya sea en la Sagrada Escritura, ya en la tradición católica, que son las dos fuentes de la misma divina revelación. De esta forma, el depósito revelado, sin ningún cambio ni mutación substancial, va como madurando y perfeccionándose en nosotros, en cuanto que cada vez lo *conocemos mejor y más explícitamente* bajo la dirección infalible de la Iglesia, asistida y gobernada por el Espíritu Santo.

B) Objeto formal

278. PRENOTANDO. Como es sabido, se distingue en filosofía escolástica un doble objeto formal: *a)* el objeto formal *quod*, que se refiere al aspecto principal con que se mira el objeto material (v.gr., la vista se fija ante todo y sobre todo en el *color* de los objetos, y mediante el color se fija en todos los demás aspectos: tamaño, figura, etc.; y *b)* el objeto formal *quo*, que no es otra cosa que el *motivo*, la *razón* o el *medio* por el que se percibe el objeto formal *quod* (v.gr., el objeto formal *quo* de la visión es la luz, ya que sin ella no podría verse el *color*, que es el objeto formal *quod* de la misma visión).

Teniendo en cuenta estos principios, he aquí, en dos sencillas proposiciones el doble objeto formal de la fe:

1.ª El objeto formal «quod» de la fe divina es el mismo Dios en cuanto es en sí mismo la primera y suma Verdad.

PRENOTANDO. Los teólogos suelen distinguir un triple aspecto en Dios como primera y suma Verdad: en el orden del *ser*, del *conocimiento* y de la *manifestación*. En el orden del ser *(in essendo)* se llama Verdad primera a la misma *divinidad*, en cuanto distinta de las divinidades falsas. En el del conocimiento *(in cognoscendo)* es la infinita *sabiduría* de Dios, que no puede equivocarse. Y en el de la manifestación *(in dicendo)* es la infinita *veracidad* de Dios, que no puede engañarnos.

SENTIDO. Al decir que el objeto formal *quod* de la fe divina es el mismo Dios en cuanto es en sí mismo la primera y suma Verdad,

nos referimos al primer aspecto *(in essendo)* de los tres que acabamos de recordar.

PRUEBA. La razón es muy sencilla. El objeto formal *quod* de cualquier hábito o facultad es, como hemos dicho, aquello que el hábito o la facultad miran principalmente en su propio objeto material (el *color* en las cosas con relación a la vista). Ahora bien: lo que el hábito sobrenatural de la fe mira ante todo y sobre todo en los datos materiales de la fe es el mismo Dios en cuanto es en sí mismo la primera y suma Verdad; luego éste es el objeto formal *quod* de la fe[6].

2.ª El objeto formal «quo» de la fe divina es la autoridad de Dios, que revela; fundada en la infinita sabiduría de Dios, que no puede engañarse, y en su infinita veracidad, que no puede engañarnos.

PRENOTANDO. Recuérdese lo que acabamos de decir sobre la *sabiduría* infinita de Dios, en la que no cabe error y hace del mismo Dios la primera Verdad en el orden del conocimiento *(in cognoscendo)*; y sobre su infinita *veracidad*, por la que no puede engañarnos y le constituye en la primera Verdad en el orden de la manifestación *(in dicendo)*.

SENTIDO. Nos referimos, como aparece claro, a Dios como primera Verdad en el orden del *conocimiento* (infinita sabiduría) y en el de la *manifestación* (infinita veracidad).

PRUEBA. Un doble argumento:

a) El magisterio de la Iglesia. Lo dice expresamente el concilio Vaticano I en las palabras que ya hemos citado más arriba: «Creemos ser verdadero lo que Dios ha revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibidas por la luz natural de la razón, sino *por la autoridad del mismo Dios, que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos*» (D 1789).

b) La razón teológica. Es evidente con sólo tener en cuenta que el objeto formal *quo* de cualquier hábito no es otra cosa que el *motivo*, la *razón* o el *medio* por el que percibe su objeto formal *quod* (la *luz* con respecto al *color* en las cosas visibles). Ahora bien: el *motivo* o la *razón* por la cual el hombre cree las verdades reveladas por Dios no es otro que su propia divina autoridad, fundada en su infinita sabiduría y en su infinita veracidad. Luego éste es el objeto formal *quo* de la fe.

Corolario. De estos principios se desprende una consecuencia muy importante, y es que cualquier que negara un solo artículo de la fe, perdería *ipso facto* la fe en toda su universalidad o extensión, o sea, en *todas* las demás verdades reveladas por Dios. No vale de-

[6] Cf. II-II,1,1.

cir: «Yo creo todo lo que enseña la Iglesia, menos tal cosa». El que diga esto ha perdido *totalmente* la fe católica. Porque muestra claramente que el *motivo* o la *razón* de su fe en las demás verdades reveladas no es ya la autoridad de Dios, que revela (porque en este caso no rechazaría absolutamente nada de cuanto Dios ha revelado), sino *su propio criterio o capricho*, en virtud del cual acepta o rechaza lo que le parece o no le parece bien. Ha destruido el *motivo formal de la fe* (la autoridad de Dios, que revela), substituyéndole por otro completamente distinto (su propio criterio o capricho), y, por consiguiente, ha perdido enteramente la fe en toda su universalidad o extensión (cf. II-II,5,3).

279. 6. Análisis del acto de fe. Los principios que acabamos de sentar nos llevan como de la mano a hacer el análisis del acto de fe, o sea, cómo y por qué llegamos a creer las verdades de la fe.

Un ejemplo aclarará este análisis. Si a un cristiano le preguntan: *¿Por qué crees que Dios es uno y trino?*, contestará sin vacilar: *Porque Dios lo ha revelado y no puede engañarse ni engañarme*. Y si le preguntan nuevamente; *¿Y cómo sabes que Dios lo ha revelado?*, responderá en el acto (si es culto y está bien instruido en su fe): *Por los motivos de credibilidad*[7].

Así es la verdad. Pero es menester interpretar rectamente el sentido de esa respuesta para no dar en lamentables extravíos, que darían al traste con el verdadero *motivo formal* de la fe y la destruirían en cuanto tal. Vamos a precisar en unas conclusiones, sencillas y claras, el verdadero análisis del acto de fe, o sea, de los motivos en que se apoya y resuelve nuestra fe sobrenatural.

Conclusión 1.ª: El acto de fe de los profetas y apóstoles con relación a las cosas que les reveló directamente el mismo Dios, se apoyaba y resolvía —sin más— en la autoridad del mismo Dios, conocida infaliblemente por ellos mediante la luz profética.

La razón es porque los profetas y apóstoles, que fueron ilustrados directa e inmediatamente por el mismo Dios, recibían, juntamente con las verdades que se les revelaban, la *luz profética* para percibir con *evidencia absoluta e infalible certeza* que se trataba del mismo

[7] Un cristiano sencillo y sin cultura no sabría dar esta respuesta. Sin duda contestaría: «Porque me lo dice la Iglesia, que es mi madre, o el señor cura, que lo sabe muy bien». Pero, si se continuara interrogándole sobre los motivos en que se apoya la Iglesia o el señor cura para afirmar tal cosa, hay que llegar forzosamente a los *motivos de credibilidad*. Por eso nosotros vamos directamente al fondo de la cuestión, prescindiendo de los rodeos que serían menester tratándose de personas sencillas o ignorantes.

Dios, manifestándoles, con su sabiduría y veracidad infinitas, aquellas verdades sobrenaturales. Por donde no necesitaban ningún otro argumento ni rodeo para hacer un acto de fe divina en aquellas verdades, apoyados en la autoridad misma de Dios, que se las revelaba directa e inmediatamente.

Conclusión 2.ª: Los católicos que no reciben directamente del mismo Dios la revelación sobrenatural, han de apoyar su fe en la autoridad de Dios, que revela, conocida ciertamente por la proposición infalible de la Iglesia, cuya autoridad infalible para proponer las verdades de la fe consta con toda certeza por los motivos de credibilidad.

En esta conclusión están contenidas muchas cosas que es menester explicar cuidadosamente. Vamos a exponerlas por partes.

a) LOS CATÓLICOS, o sea los que pertenecen de hecho a la Iglesia verdadera de Cristo y se rigen y gobiernan por su autoridad infalible. Con las almas rectas y de buena voluntad que están inculpablemente fuera de la Iglesia (herejes o paganos de buena fe), Dios obra (o puede obrar si quiere) de otra manera más inmediata y directa (v.gr., iluminándoles interiormente para que conozcan y acepten por la divina autoridad las verdades de la fe indispensables para la salvación).

b) HAN DE APOYAR SU FE SOBRENATURAL EN LA AUTORIDAD DE DIOS, QUE REVELA. Es absolutamente indispensable para no destruir en su raíz la misma fe, ya que, como hemos expicado más arriba, la autoridad de Dios, que revela, es el objeto o *motivo formal* de la fe, y no se puede prescindir de él sin destruir en absoluto la misma fe.

Pero cabe preguntar: ¿Y cómo conoce o sabe el católico *infaliblemente* que Dios ha revelado tal cosa? Respondemos con las siguientes palabras de la conclusión:

c) CONOCIDA CIERTAMENTE POR LA PROPOSICIÓN INFALIBLE DE LA IGLESIA. Ya hemos dicho que sin la proposición de la Iglesia no podríamos conocer *infaliblemente* las verdades que Dios ha revelado, aunque leyéramos la Sagrada Escritura y conociéramos íntegramente todo el depósito de la tradición. Porque nadie podría garantizarnos de manera *infalible* que interpretábamos rectamente y en su verdadero sentido las verdades divinas contenidas en la Sagrada Escritura y en la tradición; sin cuya garantía *infalible* podríamos confundir lo verdadero con lo falso y hacer imposible la fe verdadera y sobrenatural. Esta es la razón del desbarajuste dogmático que reina entre las sectas protestantes, que admiten o rechazan lo que *les parece ver* en la Sagrada Escritura sin otro control ni guía que su propia razón y libre examen.

Pero nótese que la intervención de la Iglesia se limita a garantizarnos *infaliblemente* el verdadero sentido y alcance de la divina reve-

lación; pero el *motivo formal* por el que creemos aquellas verdades no es la autoridad de la Iglesia, sino la ***autoridad misma de Dios,*** garantizada por la proposición infalible de la Iglesia.

¿En qué se resuelve, finalmente, nuestra fe en la autoridad infalible de la Iglesia? Es el último punto que nos queda por examinar, y al que responden las últimas palabras de la conclusión. Helas aquí:

d) Cuya autoridad infalible para proponer las verdades de la fe consta con toda certeza por los motivos de credibilidad. Los motivos de credibilidad son principalmente los *milagros,* las *profecías* y la *Iglesia por sí misma.* Escuchemos la explicación del concilio Vaticano I:

Después de decir que la fe es una virtud sobrenatural procedente de la gracia divina y de la inspiración del Espíritu Santo, añade el santo concilio:

«Sin embargo, para que el *obsequio de nuestra fe* fuera *conforme a la razón* (cf. Rom 12,1), quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los *milagros y las profecías,* que, mostrando de consuno luminosamente la omnipotencia y ciencia infinita de Dios, *son signos certísimos de la divina revelación* y acomodados a la inteligencia de todos. Por eso, tanto Moisés y los profetas como, sobre todo, el mismo Cristo Señor hicieron y pronunciaron muchos y clarísimos milagros y profecías; y de los apóstoles leemos: 'Y ellos marcharon y predicaron por todas partes, cooperando el Señor *y confirmando su palabra con los signos que se seguían*' (Mc 16,20)...» (D 1790).

«Es más: la Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes; por su unidad católica y su invicta estabilidad, *es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación»* (D 1794).

Estos son los principales *motivos de credibilidad* que nos muestran con toda certeza la divina autoridad de la Iglesia para proponernos *infaliblemente* el depósito de la divina revelación. Pero nótese una vez más que nuestra fe no se funda, como *motivo formal,* ni en la autoridad infalible de la Iglesia ni en los motivos de credibilidad que nos la dan a conocer, sino única y exclusivamente *en la autoridad del mismo Dios, que revela,* si bien utilizamos la autoridad de la Iglesia como garantía *infalible* de que Dios ha revelado aquellas cosas y los motivos de credibilidad como prueba racional de la divina autoridad de la Iglesia.

Reduciendo, pues, a una serie de fórmulas breves, precisas y exactas el análisis interno del acto de fe sobrenatural, nos encontramos con los siguientes elementos:

a) Dispositivamente el acto de fe se apoya en los motivos de credibilidad que nos certifican la divina autoridad de la Iglesia.

b) Directivamente se apoya en la autoridad de la Iglesia, que nos propone infaliblemente las verdades que hay que creer como reveladas por Dios.

c) Formalmente se apoya exclusivamente en la autoridad del mismo Dios, que revela, en el que no cabe el error o el engaño.

d) Eficientemente procede de la gracia e inspiración de Dios influyendo en el entendimiento y en la voluntad del creyente.

Toda esta doctrina la resume hermosamente Santo Tomás en el siguiente texto, que no nos resistimos a transcribir:

«En cuanto al asentimiento del hombre a las verdades de la fe, puede asignarse una doble causa. Una, induciéndolo exteriormente, v.gr., la visión de un milagro o la persuasión de otros hombres que nos impulsan a la fe. Pero esta causa no es suficiente, porque la experiencia enseña que, viendo un mismo milagro y oyendo a un mismo predicador, unos creen y otros no. Es preciso, pues, señalar otra causa que mueva interiormente al hombre para que preste su asentimiento a las verdades de la fe. Los pelagianos decían que esta causa interior era únicamente el libre albedrío del hombre... Pero esto es completamente falso; porque, como quiera que el hombre al asentir a las verdades de la fe se eleva sobre su propia naturaleza, es necesario que esta elevación la produzca un principio *sobrenatural* que le mueva interiormente, que es el mismo Dios. Por consiguiente, la fe, en cuanto a su acto principal, que es el asentimiento, procede de Dios, que nos mueve interiormente por la gracia» [8].

Esta magnífica doctrina del Angélico explica cumplidamente por qué muchos no creen, a pesar de poseer una inteligencia clara y de conocer los motivos eficacísimos de credibilidad que acompañan a la fe cristiana. Les falta la buena voluntad y, por consiguiente, también la gracia interior de la fe. Nunca se insistirá bastante en la necesidad de pedir a Dios que conserve y aumente en nuestros corazones el tesoro sobrenatural de la fe, ya que esa conservación y aumento no depende de nuestras fuerzas naturales, como no dependió tampoco su primera adquisición.

280. 7. **Propiedades de la fe.** Las principales propiedades generales de la virtud de la fe son tres: *sobrenaturalidad, libertad e infalibilidad.*

[8] II-II,6,1.

a) SOBRENATURALIDAD. La fe es *sobrenatural* en toda la extensión de la palabra. Tanto por su *principio,* que es la gracia e inspiración de Dios, como por su *objeto material,* que son las verdades *sobrenaturales* que Dios se ha dignado revelar; como por su *objeto formal,* que es la autoridad de Dios como primera Verdad sobrenatural; como por su *fin,* que es la visión beatífica en la vida eterna.

b) LIBERTAD. No se trata aquí de la libertad *moral,* como si el hombre fuera libre de creer o no creer; sino de la libertad *física* o *psicológica,* que procede de la inevidencia intrínseca del objeto de la fe. Las verdades de la fe —aunque ciertísimas *objetivamente* o en sí mismas— son subjetivamente obscuras e inevidentes. Se trata de cosas *no vistas,* muchas de las cuales trascienden por completo las luces de la razón, aunque no la contradigan. Ahora bien: lo que no es evidente en sí mismo no arrastra necesariamente al entendimiento, que no asentiría a ello si no se lo imperara libremente la voluntad. Lo cual, sin embargo, no puede ser más prudente y razonable, puesto que constan con toda certeza los motivos de credibilidad que hacen aquellas verdades *evidentemente creíbles.* De esta manera se salvan, a la vez, la *obscuridad* de la fe, su *firmeza* inquebrantable, su *libertad* y su *mérito sobrenatural* ante Dios.

La libertad del acto de fe ha sido definida expresamente por la Iglesia. He aquí la declaración dogmática del concilio Vaticano I.

«Si alguno dijere que el asentimiento a la fe cristiana no es libre, sino que se produce necesariamente por los argumentos de la razón, o que la gracia de Dios sólo es necesaria para *la fe* viva *que obra por la caridad* (Gál 5,6), sea anatema» (D 1814).

c) INFALIBILIDAD. La fe, como se comprende sin esfuerzo, es absolutamente infalible. No cabe en ella el más insignificante fallo o error, ya que se apoya inmediatamente en la autoridad misma de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos. Lo que nos dice la fe es más cierto todavía que lo que nuestra razón puede llegar a conocer con certeza matemática o metafísica. Porque, como dice hermosamente Santo Tomás, «mucho más cierto puede estar el hombre de las cosas que le dice Dios, que no puede equivocarse, que de las que vea con su propia razón, que puede caer en el error»[9].

Sin embargo, el grado de firmeza en el asentimiento de fe depende de la gracia, que ilumina el entendimiento y mueve a la voluntad. Y así vemos que la fe de los santos era más firme e inquebrantable que la de los simples creyentes, por su mayor grado de fervor bajo el influjo de la divina gracia. Con todo, aun los simples creyentes han de prestar su asentimiento a las verdades reveladas por Dios *con toda certeza,* o sea sin la menor vacilación o duda *voluntaria,* que sería un grave pecado contra la fe y la destruiría por completo. Volveremos sobre esto al hablar de los pecados contra la fe.

[9] II II,4,8 ad 2.

281. 8. Efectos. Santo Tomás dedica a estudiar los efectos de la fe una breve pero magnífica cuestión, dividida en dos artículos (II-II,7). He aquí un resumen de su espléndida doctrina:

ARTÍCULO 1.º. *Si el temor es efecto de la fe.* La respuesta es afirmativa. Porque la fe nos habla de los castigos que impone al pecador, y en este sentido engendra en nosotros el temor *servil,* que es el propio de la fe *informe* o muerta por el pecado. Pero nos habla también de Dios como de un inmenso y altísimo Bien al que nada se puede equiparar y cuya pérdida es el mayor de los males, y en este sentido engendra en nosotros el temor *filial,* lleno de respeto y amor, que es el propio de la fe viva y *formada,* inseparablemente unida a la gracia y la caridad.

ARTÍCULO 2.º. *Si la purificación del corazón es efecto de la fe.* Respuesta afirmativa por la autoridad de San Pedro, que lo dice expresamente en los *Hechos de los Apóstoles* (15,9). He aquí el razonamiento teológico del Angélico: «La impureza de cualquier cosa consiste en su mezcla con cosas inferiores o más viles; y así no decimos que la plata es impura por su unión con el oro, que la hace aumentar de valor, sino por su mezcla con el plomo o el estaño, que son de peor condición. Ahora bien: es manifiesto que la criatura racional es más digna que todas las criaturas temporales y corporales; y, por lo mismo, se hace impura cuando se somete por el amor a las cosas temporales. Pero de esta impureza se purifica por un movimiento contrario, o sea, cuando tiende a lo que está sobre sí misma, esto es, a Dios. Y como el primer principio del movimiento hacia Dios es la fe, hay que concluir que es ella el primer principio de la purificación del corazón; y si se trata de la fe informada por la caridad, produce la perfecta purificación del corazón».

En este principio luminosísimo se apoyó San Juan de la Cruz para organizar la parte negativa de su sublime sistema místico. Toda la *Subida del Monte Carmelo* y toda la *Noche obscura* están contenidas en germen en este maravilloso artículo de Santo Tomás.

282. 9. Excelencia de la fe. De todo cuanto acabamos de decir se desprende la soberana excelencia de la fe y su importancia extraordinaria en la vida cristiana. Al revelarnos su vida íntima y los grandes misterios de la gracia y de la gloria, Dios nos hace ver las cosas, por decirlo así, *desde su punto de vista divino,* tal como las ve El. Esto engrandece y dignifica increíblemente a la razón humana, haciéndola percibir armonías del todo sobrenaturales y divinas que jamás hubiera podido llegar a percibir naturalmente ninguna inteligencia humana ni angélica.

«Hace cincuenta años —escribe con acierto el P. Garrigou-Lagrange—, quien no hubiera conocido aún la telegrafía sin hilos hubiese quedado no poco sorprendido al escuchar que un día se podría oír en Roma una sinfonía ejecutada en Viena. Mediante la fe infusa oímos una sinfonía espiritual que tiene su origen en el cielo. Los perfectos acordes de tal sinfonía se llaman los misterios de la Trinidad, de la encarnación, de la redención, de la misa, de la vida eterna. Por esta audición superior es conducido el hombre hacia la eternidad, y deber suyo es aspirar con más alma cada día hacia las alturas de donde procede esta armonía»[10].

La fe es la primera virtud cristiana, en cuanto *fundamento positivo* de todas las demás: sin ella no puede existir ninguna, como sin fundamento no puede haber edificio[11]. El concilio de Trento, como ya hemos dicho, dice que la fe es el *comienzo*, el *fundamento* y la *raíz* de la justificación (D 801).

Por lo cual, nada más útil e importante para la vida cristiana que el ejercicio frecuente e intenso de los actos de fe hasta llegar a poseer una fe *viva* y *ardiente* como la de los santos, que sea el motivo inmediato de todas nuestras acciones y nos haga comenzar acá en la tierra nuestra vida de eternidad. El cristiano no debería dar un paso sino movido e impulsado por la fe.

ARTICULO II

Necesidad de la fe

PRENOTANDOS. 1.° Como ya dijimos al establecer la división de la fe, cabe distinguir una doble necesidad: de *medio* y de *precepto*. Necesario con necesidad de *medio* es aquello cuya omisión, aun involuntaria o inadvertida, impide en absoluto la salvación (v.gr., el arrepentimiento en el pecador).

Y necesario con necesidad de *precepto* es aquello cuya práctica está mandada y es de suyo obligatoria, pero cuya omisión inculpable no impide la salvación (v.gr., oír misa los domingos).

2.° Hay que distinguir también entre la fe *habitual*, que consiste en la simple posesión del hábito de la fe y la tienen incluso los niños bautizados antes del uso de la razón; y la fe *actual*, que consiste en el *ejercicio* consciente de la fe, ya sea con un acto *interno*, ya con un acto público o *externo*.

[10] GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior* 1,3,2.

[11] Si bien la caridad es más excelente todavía que la fe y que todas las demás virtudes infusas, en cuanto que dice relación a Dios de modo más perfecto que la fe y en cuanto *forma* extrínseca de todas ellas, como explicaremos en su lugar correspondiente.

Vamos a examinar por separado la fe necesaria con necesidad de *medio* y con necesidad de *precepto*, tanto *habitual* como *actual*, *interna* o *externa*.

I. CON NECESIDAD DE MEDIO

283. Para mayor orden y claridad, vamos a proceder por conclusiones.

Conclusión 1.ª: La fe habitual es necesaria a todos los hombres con necesidad de medio, de tal manera que sin ella nadie se puede salvar.

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. San Pablo dice expresamente que «sin la fe es imposible agradar a Dios» (Heb 11,6). Y unos renglones antes había dicho que la fe es «la *substancia* de las cosas que esperamos». La substancia significa aquí el principio y fundamento, y las cosas que esperamos son las relativas a la salvación eterna. Luego sin la fe nadie puede salvarse.

b) El Magisterio de la Iglesia. El concilio Vaticano I enseña lo siguiente: «Mas porque *sin la fe es imposible agradar a Dios* (Heb 11,6) y llegar al consorcio de los hijos de Dios, de ahí que nadie obtuvo jamás la justificación sin ella, y *nadie alcanzará la salvación eterna si no perseverare en ella hasta el fin*» (D 1793).

c) La razón teológica. La razón es muy clara. Nadie puede salvarse sin la fe habitual, porque ésta es indispensable para la justificación y se infunde juntamente con la gracia. El que carece de fe, carece también de la gracia y, por consiguiente, de ninguna manera se puede salvar.

Conclusión 2.ª: La fe actual, o sea, el ejercicio explícito o implícito de la fe, es necesaria con necesidad de medio a todos los hombres adultos con uso de razón.

Sentido. Nos referimos al *acto* de fe (fe *actual)*, que puede ser *explícito* (diciendo, v.gr., *creo* en Dios) o *implícito* (v.gr., invocando a Dios, lo que sería imposible sin creer en El).

Se prueba la conclusión:

a) Por la Sagrada Escritura. Cristo dijo a sus apóstoles momentos antes de su ascensión a los cielos: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas *el que no creyere, se condenará*» (Mc 16,15-16). Los últimas palabras subrayadas se refieren, evidentemente, a la fe actual en los *adultos*.

b) El magisterio de la Iglesia. El concilio de Trento dice expresamente que «la fe es el principio de la humana salvación, el fundamento y raíz de toda justificación». Para los que carecen del uso de razón basta la fe *habitual,* que se les infunde en el bautismo; pero para los adultos con uso de razón se requiere la fe *actual* como condición previa para la justificación (bajo el influjo de una *gracia actual),* y, por lo mismo, sin ella nadie puede justificarse ni salvarse.

c) La razón teológica. Es muy sencilla. Dios no justifica ni salva a los adultos sino por *sus propios actos sobrenaturales,* realizados bajo la moción e influjo de su divina gracia.

Corolario. De esta doctrina no se sigue en modo alguno que sea imposible la salvación de los paganos o infieles que no han sido bautizados ni han recibido al misionero o predicador que les hable de la fe, ya que es axioma teológico certísimo que «al que hace lo que puede (con ayuda de la gracia *actual),* Dios no le niega jamás su gracia». Por eso Santo Tomás no vacila en escribir las siguientes hermosísimas y consoladoras palabras:

«Del hecho de que todos los hombres tengan que creer explícitamente algunas cosas para salvarse, no se sigue inconveniente alguno si alguien ha vivido en las selvas o entre brutos animales. Porque pertenece a la divina Providencia el proveer a cada uno de las cosas necesarias para la salvación, con tal que no lo impida por su parte. Así, pues, si alguno de tal manera educado, llevado de la razón natural, se conduce de tal modo que practica el bien y huye del mal, hay que tener como cosa certísima *(certissime tenendum est)* que Dios le revelará, por una interna inspiración, las cosas que hay que creer necesariamente o le enviará algún predicador de la fe, como envió a San Pedro a Cornelio (Act 20)» [12].

Ahora bien: ¿cuáles son las cosas que hay que creer indispensablemente y de una manera *explícita* para obtener la salvación? Vamos a verlo en la siguiente conclusión.

Conclusión 3.ª: Hay que creer con fe explícita y por necesidad absoluta, o de medio, al menos las dos siguientes verdades: que existe Dios y que es remunerador (o sea, que premia a los buenos y castiga a los malos).

Se prueba:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente San Pablo: «Es preciso que quien se acerque a Dios crea *que existe y que es remunerador* de los que le buscan» (Heb 11,6).

[12] Santo Tomás, *De veritate* 14,11 ad 1.

b) El magisterio de la Iglesia. Inocencio XI condenó la siguiente proposición laxista: «No parece necesaria con necesidad de medio sino la fe en un solo Dios, pero no la fe explícita en el Remunerador» (D 1172).

c) La razón teológica. Es necesario para la salvación creer, al menos implícitamente, *todas* las verdades de la fe, sin excluir ninguna. Ahora bien: en esas dos verdades se contienen *implícitamente* todas las demás. Porque en la *existencia* de Dios se incluyen todas sus perfecciones y atributos; y en su condición de *remunerador* se contiene todo el orden de su providencia, con todas las gracias, medios y auxilios que nos conducen al fin sobrenatural. Luego...

Pero adviértase bien que esta fe en la existencia y remuneración de Dios ha de ser *sobrenatural*. No basta la simple deducción filosófica de ambas cosas, que puede demostrarse por la simple razón natural; porque en este caso no tendríamos todavía la virtud *sobrenatural* de la fe ni poseeríamos implícitamente o en germen las demás virtudes sobrenaturales. Ni se sigue de esto ningún inconveniente en la práctica, pues, como acabamos de decir con palabras de Santo Tomas, si es preciso, Dios iluminará y moverá interiormente con su gracia a todos los hombres de buena voluntad del mundo para que puedan creer esas cosas *sobrenaturalmente*.

Conclusión 4.ª: No consta con certeza absoluta que sea necesaria con necesidad de medio para la salvación la fe explícita en la encarnación del Verbo y en la trinidad de personas divinas. Pero es la sentencia más probable y es del todo obligatoria en la práctica.

Algunos teólogos (tales como Lugo, Pesch, Van Noort, etc.) niegan que sea necesaria con necesidad de *medio* la fe explícita en esos misterios, fundándose en que San Pablo no los menciona en el texto que hemos citado en la conclusión anterior, y en que los otros testimonios escriturarios que se invocan no parecen demostrar otra cosa que la necesidad absoluta de la fe *implícita* en esos misterios, o, a lo sumo, la obligación de la fe explícita con necesidad de *precepto* una vez recibida la suficiente instrucción en la fe.

Sin embargo, la sentencia que afirma la necesidad de creer explícitamente con necesidad de *medio* ambas cosas, es muchísimo más probable y cuenta entre sus partidarios a Santo Tomás y a San Alfonso María de Ligorio, a quienes siguen la mayor parte de los teólogos. El mismo San Pablo dice que «la justicia de Dios (viene) por la fe en Jesucristo, para todos los que creen, *sin distinción*» (Rom 3,22); y el mismo Cristo nos dice en el Evangelio: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y *a tu enviado Jesucristo*» (Jn 17,3). Y aunque es posible que estos textos puedan ser interpretados rectamente sin recurrir a la fe explícita, hay algunas declaraciones de la Iglesia que favorecen abiertamente la necesidad de esa fe explícita en la Encarnación y la Trinidad. Y así, por ejemplo, el Santo Oficio, respondiendo a la pregunta sobre si podría ser

bautizado el adulto moribundo que, *ignorando las verdades de la fe*, prometiera aprenderlas al recuperar la salud, contestó el 25 de enero de 1703: «No es suficiente esa promesa, sino que el misionero tiene que explicarle al adulto, *aun al moribundo, que no sea del todo incapaz*, los misterios de la fe que son necesarios con necesidad de *medio*, como son, principalmente, *los misterios de la Trinidad y de la Encarnación*». Y el papa Inocencio XI condenó la siguiente proposición laxista: «El hombre es capaz de absolución aunque ignore los misterios de la fe y aunque desconozca por ignorancia, incluso culpable, el misterio de la Santísima Trinidad y de la Encarnación de nuestro Señor Jesucristo» (D 1214).

A pesar de estas decisiones eclesiásticas, el problema no está, sin embargo, definitivamente resuelto. Porque la decisión del Santo Oficio se refiere a un moribundo que tiene a su lado un misionero que puede explicarle, siquiera sea de manera rápida y rudimentaria, esas verdades capitales de la fe. Y en la sentencia condenada por Inocencio XI se trata de un pecador que ignora *culpablemente* esos misterios que, aun en la sentencia más benigna, obligan al menos con necesidad de *precepto*[13].

Con todo, teniendo en cuenta que la sentencia que exige con necesidad de *medio* la fe explícita en esos misterios es muchísimo más probable, es obligatorio para todos seguirla en la práctica; ya que los mismos probabilistas (cuyo sistema les permite seguir, en general, las sentencias menos probables, con tal que sean probables), excluyen expresamente de su sistema, entre otras cosas, las pertenecientes a la salvación con necesidad de *medio* y a la validez de los sacramentos: es obligatorio en ellas seguir siempre la sentencia más probable y segura[14]. Lo contrario se opondría a declaraciones expresas de la Iglesia (D 1151 1154).

Por lo demás, no hay que confundir la fe *explícita* con el *conocimiento perfecto* de esos misterios. De ningún modo es necesario para la salvación este conocimiento *perfecto*, que no tienen los niños ni la mayor parte de los cristianos adultos. Basta conocerlos en la forma rudimentaria con que los enseña el catecismo o en forma más imperfecta todavía, con tal de

[13] Algunos autores invocan también el Símbolo de la fe *Quicumque* (D 39-40), donde, después de decirnos que «la fe católica es que veneremos a un solo Dios en la Trinidad, y a la Trinidad en la unidad», se añade terminantemente: «Pero es necesario para la eterna salvación creer *también* fielmente en la encarnación de nuestro Señor Jesucristo». Pero tampoco está claro si se refiere a una necesidad estrictamente de *medio* o sólo de *precepto* para el que ha sido ya suficientemente instruido en la fe.

[14] De estos principios se sigue que no es lícito bautizar o absolver al adulto que ignore estos misterios (aunque sea inculpablemente), sino que hay que instruirle previamente. Pero en caso de extrema necesidad (v.gr., en peligro de muerte) se le podría bautizar o absolver *sub conditione* bajo la fórmula «si eres capaz», ya que de esa forma no se hace injuria al sacramento, que, por otra parte, fue instituido por Cristo para utilidad del hombre y no al revés

recoger la substancia o esencia de esos misterios sobrenaturales. En los paganos o infieles, Dios suplirá, sin duda, con su infinita sabiduría y providencia, la ignorancia invencible en que se encuentran.

La Iglesia ha enseñado siempre la posibilidad de la salvación incluso para los paganos de buena fe que ignoran el Evangelio y cumplen honradamente, *bajo el influjo de la gracia actual,* las exigencias de la ley natural, impresa en el fondo de todos los corazones. El concilio Vaticano II lo proclama una vez más en los siguientes términos [15].

«Quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. Y la divina Providencia tampoco niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta, no sin la gracia de Dios. Cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos, la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio y otorgado por quien ilumina a todos los hombres para que al fin tengan la vida».

Y en otro lugar insiste el concilio en esta misma doctrina, recurriendo a los caminos misteriosos de la divina Providencia en las almas de buena voluntad [16].

«Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre, en realidad, es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual».

II. CON NECESIDAD DE PRECEPTO

El precepto divino o eclesiástico relativo a la fe puede entenderse de dos modos: a) *objetivamente,* o sea, sobre las verdades que hay que creer; y b) *subjetivamente,* o sea, sobre la obligación de practicar actos de fe internos y externos. Vamos a examinar esos dos aspectos por separado.

[15] Concilio Vaticano II, constitución dogmática *Lumen gentium* n.16.
[16] Concilio Vaticano II, constitución pastoral *Gaudium et spes* n.22.

A) Verdades necesarias

284. Es indudable que existe precepto divino y eclesiástico de creer *explícitamente* algunas verdades de la fe, e implícitamente todas las demás sin excluir ninguna. El apóstol San Juan dice expresamente que *su precepto* (de Dios) *es que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo* (1 Jn 3,23). Y la Iglesia declara expresamente en el Código canónico que «es deber propio y grave, especialmente de los pastores de almas, el procurar la instruccón catequística del pueblo cristiano» (cn.773). Y lo mismo manda a los padres, amos y padrinos con respecto a sus súbditos encomendados (cn.774, 2.º). Luego es obligatorio para todos aprender esas verdades.

Puestos a señalar cuáles son concretamente las verdades de la fe cuyo conocimiento y profesión explícita cae bajo el precepto divino o eclesiástico, los moralistas suelen indicar las siguientes:

1) Bajo pecado grave:

a) *Los dogmas fundamentales de la fe,* contenidos en el Credo o Símbolo de los Apóstoles.

b) *Lo que se ha de practicar,* a saber, los mandamientos de Dios, de la Iglesia y los deberes del propio estado.

c) *Lo que se ha de pedir,* al menos el padrenuestro.

d) *Lo que se ha de recibir,* o sea, los sacramentos.

e) *Lo que se ha de esperar,* o sea, los novísimos o postrimerías del hombre.

La mayor parte de los moralistas exigen bajo pecado mortal tan sólo el conocimiento *substancial* de esas cosas, aunque se ignore la fórmula de memoria.

2) Bajo pecado leve: el resto de la primera parte del catecismo: la señal de la cruz, el avemaría, la salve, la confesión general, etc.

B) Actos necesarios

285. Hay que distinguir entre el precepto *divino* y el *eclesiástico* y entre el acto *interno y el externo*. Y así:

Por derecho divino se prescribe:

1) El acto interno:

a) Al niño católico al llegar al uso de razón o al suficiente conocimiento de los misterios de la fe.

b) Al adulto acatólico al conocer que la religión católica es la verdadera. En caso de duda no está todavía obligado a creer, pero sí a seguir indagando.

c) Al arrepentirse después de haber pecado contra la fe.

d) Cuando la Iglesia propone con solemne definición dogmática una verdad a los fieles. Hay que aceptarla con un acto interno de fe.

e) Frecuentemente durante la vida (D 1101 1167), aunque puede considerarse implícito en algún otro acto (v.gr., al rezar, oír misa los domingos, etc.).

f) Siempre que sea necesario para vencer las tentaciones (sobre todo si son contra la misma fe) o para cumplir un precepto.

g) Probablemente, a la hora de la muerte.

2) El acto externo:

Negativamente en todo momento, en cuanto que siempre está prohibido negar la fe verdadera y profesar o simular una fe falsa.

Positivamente, aun con peligro de la vida, cuando lo exige así el honor de Dios o el bien del prójimo.

a) *El honor de Dios lo exige:* 1.° Cuando alguien es interrogado por la legítima autoridad (no por un hombre privado), y el silencio o disimulo equivaliese a negar la fe (D 1168: cf. Mt 10,32-33).

2.° Cuando por odio a la religión fuese alguno impulsado, aun por personas privadas, a negar la fe de palabra o de obra (v.gr., el amo que obligara a sus siervos a comer carne en día de vigilia precisamente por odio a la Iglesia o desprecio de la fe).

b) *El provecho espiritual del prójimo* exige que profesemos externamente nuestra fe cuando de lo contrario se seguiría grave escándalo (v.gr., un sacerdote que callara al oír una herejía: sería como autorizarla ante los demás) o grave peligro espiritual (v.gr., de que los pusilánimes apostaten de la fe si no les damos ejemplo de valentía y fortaleza en confesarla).

Por derecho eclesiástico:

Están obligados a hacer pública profesión de fe, según la fórmula aprobada por la Santa Sede:

a) Todos aquellos de quienes se habla en el canon 833 (cardenales, obispos, párrocos, etc., al tomar posesión de sus cargos).

b) Los adultos que van a recibir el bautismo. En el bautismo de los párvulos, sus padrinos recitan el *Credo* en nombre de ellos.

c) Los que vuelven al seno de la Iglesia católica desde la herejía o el cisma.

286. Escolios. 1.° ¿Puede ocultarse o disimularse la fe?

Como ya hemos dicho, nunca es lícito *negar* la fe, aunque nos cueste la propia vida. Pero en determinadas circunstancias es lícito

ocultarla o disimularla, siempre que esta ocultación o disimulo no equivalga a su negación. Y así:

a) En tiempo de persecución religiosa, si la autoridad pública diera un *edicto general* mandando que los cristianos manifiesten públicamente su fe, nadie está obligado a obedecer (aunque en el edicto se dijera que el que no se presente se entiende que renuncia a su religión), porque esa pretendida ley es completamente injusta y no puede obligar a nadie en conciencia. Por lo que, en tiempo de persecución religiosa, los sacerdotes o simples fieles pueden ocultarse y aun huir, según las palabras de Cristo: *Si os persiguen en una ciudad, huid a otra* (Mt 10,23), confirmadas por su propio ejemplo (Jn 8,59; 10,39) y el de sus apóstoles (2 Cor 11,33; Act 12,8-11). Se exceptúa el caso de los pastores (obispos, párrocos...) cuya fuga expusiera a sus fieles a grave peligro de apostasía: en este caso tendrían que permanecer allí, aun con grave peligro de su vida, a ejemplo del Buen Pastor, que dio su vida por sus ovejas (Jn 10,11ss).

b) El sacerdote o religioso que tenga que atravesar países heréticos, puede vestir de paisano y aun comer carne en día de vigilia si de otra manera pudiera ser descubierto y padecer daño. Porque las leyes *positivas* de la Iglesia no obligan con grave incomodidad, y el hecho de comer carne no supone de suyo negación de la fe (a no ser que se nos obligara a ello precisamente como signo de apostasía), sino mera ocultación o disimulo de la misma.

c) El católico que come juntamente con acatólicos no está obligado a las preces de bendición de la mesa, etc., porque esas preces no son obligatorias (aunque muy recomendables) y su omisión no supone negación o desprecio de la fe. Aunque haría un acto de noble valentía confesando públicamente su religiosidad, que le atraería, además, el respeto y admiración de los circunstantes. No hay que confundir el prudente *disimulo* de la fe, que puede ser lícito en circunstancias especiales, con la vileza y cobardía del *respeto humano*.

2.° El crecimiento y desarrollo de la fe.

La fe puede y debe crecer en nosotros hasta llegar a ser intensísima, como la que tuvieron los santos que *vivían* en ella: *El justo vive de fe* (Rom 1,17). Santo Tomás explica magistralmente los distintos aspectos que presenta el crecimiento en la fe. He aquí sus propias palabras, a las que añadimos entre paréntesis algunas pequeñas explicaciones en gracia a los no versados en teología:

«La cantidad de un hábito (en nuestro caso la fe) puede considerarse de dos modos: por parte del *objeto* (fe *objetiva*) o de su participación en el *sujeto* (fe *subjetiva*).

Ahora bien: el *objeto* de la fe (las verdades reveladas, fe *objetiva*) puede considerarse de dos modos: según su razón o motivo *formal* (la autoridad de Dios, que revela) o según las cosas que se nos proponen *materialmente* para ser creídas (todas las verdades de la fe). El objeto *formal* de la fe (la autoridad de Dios) es uno y simple, a saber, la Verdad primera. De donde por esta parte, la fe no se diversi-

fica en los creyentes, sino que es *una* específicamente en todos (o se acepta la autoridad de Dios o no; no hay término medio para nadie). Pero las cosas que se nos proponen materialmente para creer son muchas (todas las verdades de la fe) y pueden conocerse más o menos explícitamente (el teólogo conoce muchas más y mejor que el simple fiel). Y, según esto, puede un hombre conocer y creer *explícitamente* más cosas que otros. Y así puede haber en uno mayor fe según la mayor *explicación* de esa fe.

Pero, si se considera la fe según su participación en el sujeto (fe *subjetiva)*, puede acontecer de dos modos. Porque el acto de fe procede del *entendimiento* (es el que *asiente* a las verdades reveladas) y de la *voluntad* (que es la que, movida por Dios y por la libertad del hombre, *impone* ese asentimiento a la inteligencia). En este sentido puede la fe ser mayor en uno que en otro; por parte del *entendimiento*, por la mayor *certeza* y *firmeza* (en ese asentimiento), y por parte de la *voluntad*, por la mayor *prontitud, devoción o confianza* (con que impera a la inteligencia aquel asentimiento)[17].

ARTICULO III

Los pecados contra la fe

En general, se puede pecar contra cualquier virtud por dos capítulos opuestos: por *exceso* y por *defecto*. La razón es porque las virtudes —como dijimos al hablar de todas ellas en general— consisten en el justo medio entre dos extremos[18]; y aunque esto corresponde propiamente a las virtudes morales, repercute de alguna manera en las teologales, al menos por parte del sujeto y del modo de practicarlas.

He aquí, en esquema, los pecados opuestos a la fe que vamos a examinar a continuación:

A LA FE SE OPONEN	Por exceso	Credulidad excesiva. Superstición.
	Por defecto ..	Infidelidad. Apostasía. Herejía. Duda. Ignorancia. Omisión de sus actos.

[17] II-II,5,4. Para más detalles sobre el proceso del crecimiento en la fe en las diversas etapas de la vida espiritual y la influencia de los dones de entendimiento y ciencia, puede verse nuestra *Teología de la perfección* (BAC) n.238-250 (desde la 5.ª ed., n.335-348).

[18] Es preciso no confundir el justo *medio* con la *mediocridad*. La virtud ha de tender siempre hacia el heroísmo y la perfección, en la que no caben excesos; pero ha de ocupar siempre en perfecto equilibrio el término medio entre los dos extremos opuestos, que la viciarían y harían perder su carácter de virtud. Ha de aspirar siempre a más y más; pero como un árbol que crece siempre *en línea recta hacia las alturas*, sin inclinarse poco ni mucho a la derecha o a la izquierda, donde se encuentran los extremos viciosos.

I. PECADOS POR EXCESO

Propiamente hablando, no pueden darse pecados por exceso contra la fe, como quiera que en su objeto —la infinita verdad y veracidad divinas— no cabe la exageración. Pero se dan impropiamente, en cuanto que pueden tomarse como verdades pertenecientes a la fe algunas que de ningún modo pertenecen a ella. Esta aberración da origen a los dos pecados por exceso que recoge el croquis anterior: la excesiva *credulidad* y la *superstición* en uno de sus aspectos.

A) La excesiva credulidad

287. 1. Noción. Consiste en admitir con demasiada facilidad y sin suficiente fundamento, como pertenecientes a la fe, ciertas verdades y opiniones que están muy lejos de pertenecer a ella. Suele darse con frecuencia entre gente devota e ignorante, que concede importancia extraordinaria a la menor manifestación o profecía de cualquier visionario o visionaria.

La Sagrada Escritura nos pone en guardia contra esta excesiva credulidad: *Carísimos, no creáis a cualquier espíritu, sino examinad los espíritus, si son de Dios, porque muchos seudoprofetas se han levantado en el mundo* (1 Jn 4,1). Y San Juan de la Cruz escribió páginas admirables para demostrar que esta excesiva credulidad en admitir visiones, revelaciones y profecías privadas supone *falta de fe*, como si no fuera bastante la divina revelación oficial[19]. Hay que evitar, sin embargo, caer en el extremo opuesto, o sea, en una hipercrítica racionalista que hiciera dudar hasta de las revelaciones privadas aprobadas por la Iglesia (tales como las de Lourdes, Fátima, etc.) que, sin pertenecer por ello al depósito de la revelación ni ser objeto de fe divina, sería presuntuoso y temerario rechazar.

288. 2. Malicia. Teniendo en cuenta la buena fe de los que suelen incurrir en este error, su ignorancia y la calidad de las cosas creídas —muchas veces buenas o al menos indiferentes—, este pecado de la excesiva credulidad no suele pasar de *leve y venial*, a no ser que llevara consigo obstinación y rebeldía contra la autoridad eclesiástica al dar ésta un dictamen contrario a aquellas creencias infundadas.

B) La superstición

289. Propiamente hablando, la superstición es un pecado contrario por exceso a la virtud de la *religión*, y allí lo es-

[19] Cf. principalmente *Subida del Monte Carmelo* y *Noche obscura*: multitud de pasajes

tudiaremos ampliamente. Pero se relaciona también con la virtud de la fe, en cuanto suele ir acompañado del pecado de *excesiva credulidad* que acabamos de denunciar. Presenta muchas formas, que estudiaremos en su lugar propio (cf. n.357ss).

II. PECADOS POR DEFECTO

Procediendo de mayor a menor alejamiento de la fe, son los siguientes: *infidelidad, apostasía, herejía, duda, ignorancia y omisión* de sus actos.

A) La infidelidad

290. 1. Noción y división. La infidelidad propiamente dicha es *la carencia de fe en quien no está bautizado.* En sentido más amplio se entiende por tal cualquier pecado contra la fe. Aquí empleamos esta expresión en su sentido propio.

Se distinguen tres clases de infidelidad:

a) *Negativa o material:* es la carencia de fe en quien no ha tenido nunca la menor noticia de la verdadera religión (muchos paganos y salvajes).

b) *Privativa:* es la carencia de fe en el que, por su propia culpa, ha *descuidado* instruirse en ella teniendo ocasión oportuna para ello.

c) *Positiva o formal:* es la carencia de fe en quien la rechaza *positivamente* o la desprecia después de haber sido suficientemente instruido en ella.

291. 2. Malicia. Es muy varia, según la clase de infidelidad. Y así:

a) LA INFIDELIDAD PURAMENTE NEGATIVA O MATERIAL no es pecado alguno, ya que es del todo involuntaria. La Iglesia condenó una proposición de Bayo que decía lo contrario (D 1068).

Sin embargo, la situación moral de estos infelices es desgraciadísima. Ya que, aunque pueden realizar algunas buenas obras y obtener de la misericordia de Dios la gracia de la justificación mediante el arrepentimiento de sus pecados y el implícito deseo del bautismo, carecen de los poderosos auxilios de la verdadera religión (sacramentos, etc.) y es muy difícil que puedan superar sus propias pasio-

nes, que les arrastran al mal. Nunca se fomentará bastante el celo apostólico por la conversión de los pobres paganos, que debe albergarse en el corazón de todo cristiano. La ayuda a las misiones (oración, sacrificio y limosna) es uno de nuestros principales deberes como bautizados[20].

b) La infidelidad privativa es siempre *pecado grave,* porque es voluntaria y culpable. Se trata de un asunto gravísimo, relacionado directamente con el honor de Dios y nuestra propia salvación; y nadie puede descuidar el instruirse convenientemente en la verdadera fe, como si se tratara de cosa de poca importancia.

El infiel o hereje que empieza a sospechar que el catolicismo es la verdadera religión, tiene obligación de instruirse diligentemente hasta hallar la verdad; y si lo descuida, peca gravemente contra la fe. Y puede tener por cierto que, si *estudia,* se *humilla* y, sobre todo, *ora con fervor* y perseverancia, Dios no le negará la gracia soberana de la fe.

c) La infidelidad positiva o formal es siempre *pecado gravísimo* contra la fe. Es uno de los mayores pecados que se pueden cometer (sólo le supera el odio a Dios, que se opone directamente a la caridad), y, desde luego, el más peligroso de todos, ya que rechaza el principio y fundamento mismo de la salvación eterna. Por eso el Señor nos dice terminantemente en el Evangelio que *el que no creyere* —después de la predicación de los apóstoles— *se condenará* (Mc 16,16).

292. Escolio. ¿Puede obligarse a los infieles a abrazar la verdadera fe?

De ninguna manera. Porque la Iglesia no tiene jurisdicción sobre los no bautizados, y la fe, además, ha de abrazarse libre y voluntariamente para que sea verdadera fe[21]. Lo confirma el Derecho canónico al prohibir bautizar a los niños de los infieles sin el consentimiento de éstos (a no ser en peligro cierto de muerte, porque entonces prevalece el derecho del niño a salvarse) y a los adultos que no quieran voluntariamente recibir el bautismo (cn.865 y 868).

La Iglesia puede, en cambio, obligar a los apóstatas y herejes a que vuelvan a la verdadera fe (y lo hace, v.gr., imponiéndoles la excomunión y otras penas eclesiásticas), porque, estando bautizados, tiene plena jurisdicción sobre ellos.

[20] Cf. Concilio Vaticano II, constitución dogmática *Lumen gentium* n.17 y decreto *Ad gentes* n.36ss.
[21] Cf. Concilio Vaticano II, declaración *Dignitatis humanae* n.10.

B) La apostasía

293. La palabra *apostasía* significa, en general, *apartamiento* o *abandono*. De suyo puede referirse a cualquier otra cosa, pero desde el punto de vista eclesiástico se restringe su sentido al apartamiento o abandono de Dios.

Ahora bien: como el hombre puede unirse con Dios de tres maneras, a saber: por la fe, por el orden sagrado y por los votos religiosos, hay tres clases distintas de apostasía correspondientes a cada una de esas tres uniones. Sólo la apostasía de la fe destruye directamente la misma fe; pero vamos a estudiar brevemente también las otras dos.

a) APOSTASÍA DE LA FE es el *abandono total de la fe* cristiana recibida *en el bautismo*.

No se distingue esencialmente de la simple *herejía*, sino que es la misma herejía *total* o *universal*. La simple herejía es un error pertinaz contra una o varias verdades reveladas por Dios; y la apostasía es la negación universal de todas ellas después de haber sido bautizado. En este sentido es mayor pecado que la herejía, aunque dentro de su misma línea.

Para incurrir en el crimen de apostasía no se requiere el tránsito del catolicismo a una religión falsa. Por lo cual son verdaderos apóstatas los que, después de recibir el bautismo, se han apartado totalmente de la fe católica cayendo en la *incredulidad*, el *ateísmo*, el *libre pensamiento*, el *racionalismo*, el *panteísmo*, el *teosofismo*, el *indiferentismo religioso* y demás errores incompatibles con la fe católica, aunque no hayan ingresado en el judaísmo o en alguna religión pagana.

La apostasía es, de suyo, un *pecado gravísimo* contra la fe. El apóstata incurre en las mismas penas que los herejes. Hablaremos en seguida de ellas.

b) APOSTASÍA DEL ORDEN SAGRADO es el abandono del estado clerical y la vuelta al estado laical hecha por propia autoridad por el clérigo ordenado *in sacris*.

Para que se produzca este delito tienen que reunirse esas dos condiciones: ordenación *in sacris* (de diácono para arriba) y por propia autoridad. El que abandona por su propia cuenta las órdenes *menores*, o las mayores con legítima dispensa pontificia, no es apóstata.

Esta apostasía es siempre *gravísimo pecado*. El desgraciado que incurrió en ella tiene obligación de volver cuanto antes al estado clerical, y mientras no obtenga legítima dispensa pontificia, permanece sujeto a todos los deberes y obligaciones inherentes a su estado (castidad, rezo del breviario, etc.).

c) APOSTASÍA DE LA RELIGIÓN es la del profeso de votos perpetuos, sean solemnes o simples, que ilegítimamente sale de la casa religiosa con ánimo de no volver, o el que, aun habiendo salido legíti-

mamente, no vuelve a ella, con el intento de substraerse a la obediencia religiosa.

El tal apóstata comete un grave pecado, permanece sujeto a todas sus obligaciones religiosas, queda privado de todos sus privilegios religiosos y, si vuelve a la religión —a lo cual está obligado cuanto antes—, queda privado para siempre de voz activa y pasiva (o sea del derecho a elegir o ser elegido) y debe sufrir las demás penas señaladas a los apóstatas en sus propias constituciones.

C) La herejía

294. 1. Noción y división. La palabra *herejía* (del griego αἵρεσις: *selección)* designa la actitud del que elige o selecciona algunas verdades de la fe, rechazando las demás. Como pecado especial contra la fe se la define: *el error voluntario y pertinaz de un bautizado contra alguna verdad de la fe católica.* Ese error puede ser una *negación* o una *duda* voluntaria. Dice el Código canónico:

Si alguien, después de haber recibido el bautismo *niega* pertinazmente alguna de las verdades que han de ser creídas con fe divina y católica, o *la pone en duda,* es hereje; si abandona por completo la fe cristiana, es *apóstata;* finalmente, si rehúsa someterse al Sumo Pontífice o se niega a comunicar con los miembros de la Iglesia que le están sometidos, es *cismático* (cn.751).

En realidad, toda herejía parcial coincide en el fondo con la apostasía total de la fe. Porque, rechazada una verdad cualquiera de fe, se rechaza el *motivo formal* de la misma, que es la *autoridad de Dios que revela,* y no el propio capricho colectivo para escoger ésta o la otra verdad. Por eso Santo Tomás dice expresamente que la «apostasía no importa una determinada especie de infidelidad, sino cierta circunstancia agravante» (II-II,12,1 ad 3).

El siguiente cuadro esquemático muestra las principales divisiones de la herejía:

LA HEREJIA PUEDE SER
- *Material:* es el error involuntario o, al menos, sin pertinacia de la voluntad.
- *Formal:* es el error voluntario y pertinaz contra la fe.
- *Interna:* si existe tan sólo en la inteligencia.
- *Externa* ......
  - *Oculta:* si nadie o muy pocos la conocen (v.gr., en una carta o en apuntes íntimos).
  - *Pública:* si se manifiesta ante muchos de palabra, por escrito o por señas.

295. 2. Malicia. Depende de la clase de herejía. Y así:

1.° La herejía puramente material no es pecado de suyo, pero puede serlo en circunstancias especiales.

De suyo no es pecado, porque es involuntaria y, por lo mismo, inculpable. Pero podría ser pecado si surgieran dudas sobre la legitimidad de aquella secta u opinión herética y no se hiciera diligencia alguna para averiguar la verdad. Si las dudas fueran *graves*, se cometería pecado *mortal* (de ignorancia en la fe, no propiamente de herejía); si fueran *leves*, no pasaría de pecado venial.

ES HEREJE PURAMENTE MATERIAL:

a) El que está en disposición de someterse al juicio de la Iglesia al advertir el error.

b) El que desconoce por completo la verdadera fe y nunca ha dudado de su religión.

c) El que, dudando de su fe, hizo las diligencias posibles para averiguar la verdad.

El que, llevado por el respeto humano, o el miedo a los castigos, o la simple negligencia, retrasa su conversión a la fe, no es propiamente hereje; pero peca gravemente contra el precepto afirmativo de la fe si la retrasa por mucho tiempo, y gravísimamente si decide no convertirse nunca, aunque sea por motivos extrínsecos a la fe. Si muere en ese estado sin arrepentirse, no se puede salvar (cf. Mc 16,16).

2.° La herejía formal es pecado gravísimo en toda su extensión y no admite parvedad de materia.

Porque el que rechaza voluntariamente y con pertinacia una verdad que la Iglesia propone como revelada por Dios, comete una grave injuria contra el mismo Dios y la Iglesia y, juntamente con la gracia y la caridad, pierde o destruye el hábito mismo de la fe, que es el principio y la raíz de la justificación.

No admite parvedad de materia, porque el desprecio de la autoridad de Dios y de la Iglesia envuelve simpre un grave desorden, por insignificante que sea la materia sobre que recaiga. Hay que añadir, además, la circunstancia del *grave escándalo* que con ello se da.

ES HEREJE FORMAL:

a) El que, dudando seriamente de su fe, no quiere salir de su duda.

b) El que de propósito aparta su atención de los motivos de credibilidad que presenta la Iglesia católica y está dispuesto a perseverar en su falsa religión, aunque llegue a conocer la verdad.

c) El que, después de conocida la verdad, sigue haciendo oposición a la Iglesia (pecado gravísimo, contra el Espíritu Santo).

d) El que *duda voluntariamente* de algún artículo que sabe ser de fe.

No sería hereje formal ni material el que, por pura fanfarronada, dijera algo contra la fe, pero sin sentirlo interiormente, aunque desde luego cometería un grave pecado contra la fe, con la agravante del *escándalo*. En cambio, sería hereje el que negara pertinazmente una doctrina cualquiera ajena a la fe creyendo que se trataba de una verdad de fe.

3.° El que rehúsa aceptar las proposiciones doctrinales que la Iglesia presenta como no reveladas, no es propiamente hereje; pero peca gravemente contra la obediencia debida a la autoridad de la Iglesia en doctrinas relacionadas con la fe y las costumbres aunque no sean expresamente reveladas.

Que no es propiamente hereje es evidente, pues con ello no se opone a la autoridad de Dios, que revela (objeto formal de la fe), sino únicamente al magisterio eclesiástico en doctrinas no reveladas. Pero es claro también que peca gravemente contra la sujeción y obediencia debidas a la autoridad de la Iglesia cuando propone a los fieles con su magisterio *auténtico* (aunque *no infalible*) doctrinas relacionadas con la fe y las costumbres o para defensa de ellas, ya que siempre se trata de cosa grave, como procedente de la Iglesia, regida y gobernada por el Espíritu Santo. Y así, v.gr., pecaría mortalmente el que se opusiera pertinazmente a alguna enseñanza dada por el Papa en alguna encíclica dirigida a toda la Iglesia, aunque no se refiriese a materia estrictamente dogmática.

Y nótese que no basta para evitar el pecado el llamado *silencio obsequioso* del que calla exteriormente, pero disiente por dentro, sino que hay que rendirse incluso *interiormente* ante la autoridad de la Iglesia.

296. 3. Penas eclesiásticas. La Iglesia castiga con excomunión y graves penas la *herejía formal externa*, y con mayor razón, la *apostasía* total de la fe (cn.1364).

Nótese que para incurrir en el gravísimo *pecado* de herejía *formal* basta negar la fe *interiormente* o dudar *voluntariamente* de ella. Pero para incurrir además, en las penas eclesiásticas se requiere la manifestación *externa* de la herejía, ya sea de una manera *oculta* o conocida de muy pocos (v.gr., afirmando en una carta particular alguna proposición herética a sabiendas de que lo es), ya de una manera del todo *pública* y descarada (v.gr., en un discurso, un libro, etc.). La razón es porque la Iglesia no suele sancionar por su cuenta más que

los delitos *externos*, según el conocido aforismo: *De internis non iudicat Ecclesia.*

297. 4. Principales herejías y errores modernos. El papa Pío XII, en su encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950, denunció las principales herejías y errores modernos, que ningún católico puede defender. Entre ellos se cuenta el *evolucionismo panteísta*, el *poligenismo*, el *materialismo histórico* o *dialéctico*, el *idealismo*, el *inmanentismo*, el *modernismo*, el *existencialismo*, el *falso historicismo*, el *irenismo*, el *relativismo dogmático*, el *menosprecio del magisterio de la Iglesia*, la *nueva teología*, etcétera. Sabido es que la Santa Sede ha condenado como *heréticos* algunos sistemas políticos que profesan doctrinas materialistas y ateas, tales como el *liberalismo* absoluto, el *socialismo* marxista, el desaparecido *nazismo* alemán y el *comunismo*[22]. El papa Pío XII condenó también la llamada *moral nueva* o de la *situación*, que rechaza las normas de moralidad objetivas y universales para caer en un subjetivismo desenfrenado, en el que cada persona particular sería el único árbitro de su «caso moral», que no se repetiría jamás en ninguna otra persona humana[23]. La Iglesia ha condenado también repetidas veces como heréticas a la *masonería* y otras sectas anticatólicas[24].

298. 5. ¿Puede perderse la fe sin haber pecado contra ella? A esta interesantísima pregunta contestamos con la siguiente

Conclusión: No repugna absoluta o metafísicamente que se pierda la fe católica sin haber cometido ningún pecado directo contra ella, o sea, sin haber negado ningún artículo de la fe. Sin embargo, esto es práctica y psicológicamente imposible en el que ha sido educado católicamente.

La primera parte es clara *teóricamente*. No repugna que un hombre cometa multitud de pecados contra otras virtudes (v.gr., de impureza, orgullo, etc.) sin haber negado nunca ningún artículo de la fe. Y puede ocurrir que Dios, en castigo de aquellos pecados, vaya retirando sus gracias y luces hasta dejar en las tinieblas a aquel pecador empedernido, y entonces sobreviene la pérdida total de la fe.

[22] Cf. D 1718 a.; 1777-1780; Pío IX, *Quanta cura:* ASS 3,160-7; León XIII, *Libertas:* ASS 20,593-613; Pío XI, encíclicas *Divini Redemptoris*, del 19 de marzo de 1937: AAS 29,65-106; y *Mit brennender sorge*, del 14 de marzo de 1937: ASS 29,145ss.; Pío XII, *Discurso a los cardenales*, de 2 de junio de 1945.

[23] Pío XII, *Mensaje radiofónico* de 23 de marzo de 1952 (AAS 44 [1952] p.270-278) y *Alocución al Congreso Internacional de la Federación Mundial de Juventudes Católicas Femeninas* de 18 de abril de 1952 (AAS 44 p.413-419).

[24] Cf. León XIII, encíclica *Humanum genus*, de 20 de abril de 1884 (ASS 16,430; 17,44).

La segunda parte es también clara. Porque en la *práctica* es psicológicamente imposible que durante ese largo proceso de pecados y de descristianización no surjan multitud de dudas contra la fe excitadas por los mismos remordimientos del pecador, que se va alejando cada vez más de Dios. Por lo mismo, es prácticamente imposible llegar a perder del todo la fe (apostasía total) sin haber pecado repetidamente contra ella.

Lo que es del todo claro e indiscutible es que nadie puede perder la fe sin propia culpa. Porque como dice el apóstol San Pablo, *los dones y la vocación de Dios son irrevocables* (Rom II,29) y a nadie se los retira si no se hace voluntariamente indigno de ellos. Es axioma teológico que «Dios no abandona a nadie si no es abandonado primero» *(Deus non deserit nisi prius deseratur)*. Lo cual, por un lado, ha de hacernos evitar cuidadosamente cualquier clase de pecados que podrían acarrearnos la tremenda desventura de la pérdida de la fe; pero ha de tranquilizarnos profundamente por otro lado, ya que, si hacemos lo que podamos por nuestra parte para conservarla y se la pedimos humilde y perseverantemente a Dios, podemos estar ciertos de que no nos faltará su ayuda para conservar intacto hasta la muerte el tesoro sacrosanto de la fe.

D) La duda contra la fe

299. «No es en manera alguna igual la situación de aquellos que por el don celeste de la fe se han adherido a la verdad católica y la de aquellos que, llevados de opiniones humanas, siguen una religión falsa; porque los que han recibido la fe bajo el magisterio de la Iglesia *no pueden jamás tener causa justa de cambiar o poner en duda esa misma fe»* (D 1794).

Estas palabras del concilio Vaticano I, sobre las que recayó una expresa definición dogmática del mismo concilio rechazando la doctrina contraria de Hermes (D 1815), obligan a hacer una distinción entre *católicos* y *no católicos* con relación a las dudas en materia de fe. Y así:

a) Entre católicos

1) El que duda voluntariamente y *positivamente* de algún dogma ya definido y propuesto por la Iglesia, juzgando que no es del todo cierto o seguro por las razones que sean, incurre, sin duda alguna, en la *herejía formal* y peca gravísimamente.

2) Si duda *negativamente,* o sea suspendiendo el juicio acerca de algún artículo de la fe, hay que distinguir:

a) Si suspende *deliberada y pertinazmente* su asentimiento porque juzga que el juicio de la Iglesia no tiene suficiente fundamento para ser creído, comete un pecado gravísimo de *herejía formal.*

b) Si suspende su asentimiento con advertencia *voluntaria*, pero sin pertinacia (o sea, dispuesto a acatar la verdad cuando se presente con claridad a su espíritu), *peca gravemente* contra la fe; pero no es estrictamente *hereje*, puesto que no ha *elegido* pertinazmente lo contrario de lo que siente la Iglesia.

c) Si se trata únicamente de dudas o asaltos reiterados contra la fe, pero sin admitirlos en modo alguno y rechazándolos en seguida al advertirlos, no hay pecado alguno, por muy fuertes y persistentes que sean, pues no pasan de *tentaciones* contra la fe. Podría haber un pecado *venial* de negligencia si la repulsa a esas tentaciones no fuera todo lo rápida y enérgica que debiera ser.

b) Entre los herejes materiales

1) Pueden y deben admitir las dudas contra su falsa religión cuando comienzan a sospechar que están en el error. Si rehúsan investigar la verdad, pecan grave o levemente contra la fe según la clase de duda y la negligencia en disiparla; pero no son herejes *formales* mientras no rechacen *pertinazmente* convertirse al catolicismo después de haberles sido mostrado suficientemente que es la única religión verdadera.

2) Cualquier hereje material dotado de espíritu reflexivo puede descubrir sin gran esfuerzo o, al menos, sospechar fuertemente la falsedad de su religión en su misma falta de verdadera *unidad* (son infinitas las sectas que cada día se van multiplicando, rechazando unas lo que aceptan las otras, etc.); en la ausencia de *santidad* en muchas de sus doctrinas y de sus miembros; en su carencia total de *catolicidad,* acantonadas tan sólo a una o pocas regiones; y en su completa desvinculación de la *apostolicidad* (arrancan de Focio, Miguel Cerulario, Lutero, Calvino o algún otro heresiarca posterior), que son las cuatro notas típicas de la verdadera Iglesia de Cristo y sólo se encuentran en la Iglesia católica romana.

E) La ignorancia de la fe

300. Como ya dijimos al hablar de la necesidad de la fe, hay obligación *grave* de aprender las cosas necesarias con necesidad de *medio* y de *precepto* y, en general, todas aquellas verdades de fe que son necesarias para llevar una vida auténticamente cristiana y para el recto desempeño de los deberes del propio estado. El que descuida por culpable negligencia este deber, comete un pecado muy grave de *ignorancia* voluntaria, que puede traerle fatales consecuencias en este mundo y en el otro.

Es deber *gravísimo* de los párrocos adoctrinar al pueblo fiel en las verdades de la fe (cf. cn.776). Y este deber alcanza proporcionalmente a los padres, amos y padrinos con relación a sus hijos, criados o afiliados (cn.774,2.°).

F) Omisión de los actos de fe

301. Puede, finalmente, pecarse directamente contra la fe, omitiendo su ejercicio en las circunstancias y casos en que es obligatorio. Cuáles sean concretamente, ya lo dijimos al hablar de la obligación de los actos de fe.

ARTICULO IV

Peligros contra la fe

Además de los pecados que se oponen directamente a ella, la fe puede encontrar en su camino multitud de obstáculos y peligros. Los principales son cuatro, que vamos a examinar brevemente: el trato con acatólicos, las escuelas acatólicas, la lectura de libros heréticos y el matrimonio con incrédulos o acatólicos. Al final hablaremos en forma de breve escolio de los peligros *internos* contra la fe.

A) El trato con acatólicos

302. Se comprende sin esfuerzo que el trato con personas acatólicas represente un peligro para la verdadera fe, sobre todo si se trata de una persona sencilla o de poca formación religiosa. Por eso la Iglesia, como madre solícita, se ha preocupado, a través de los siglos, de preservar a sus hijos de semejante peligro, legislando sobre ello según lo exigían las circunstancias y costumbres de las distintas épocas de la historia.

Prenotando. Cabe distinguir un doble trato con los acatólicos: en lo puramente *civil* y en lo estrictamente *religioso*.

1.° La comunicación con los acatólicos en cosas meramente civiles, tendentes al bien común de la humanidad, no está prohibida, sino más bien fomentada, por la Iglesia.

Escuchemos al concilio Vaticano II [25]:

«Como en la época actual se está imponiendo por todas partes la colaboración en el campo social, todos los hombres, sin excepción, están llamados a una empresa común, y con mayor razón los que creen en Dios, y de modo muy particular todos los cristianos, por estar honrados con el nombre de Cristo. Esta cooperación de todos

[25] Cf. decreto *Unitatis redintegratio*, sobre el ecumenismo, n.12.

los cristianos expresa con viveza la unión que ya los vincula entre sí y expone a más plena luz el rostro de Cristo siervo. Esta cooperación, vigente ya en no pocas naciones, debe ir perfeccionándose cada vez más, sobre todo en las regiones que están viviendo la evolución social o técnica, en la recta estimación de la dignidad de la persona humana, en la promoción del bien de la paz, en la aplicación social continuada del Evangelio, en el desarrollo de las ciencias y de las artes con espíritu cristiano, y también en el uso de toda clase de remedios contra las desgracias de nuestra época, como son el hambre y las calamidades, el analfabetismo y la miseria, la escasez de viviendas y la injusta distribución de los bienes. Por medio de esta cooperación, todos los que creen en Cristo pueden aprender con facilidad la manera de conocerse mejor los unos a los otros y de apreciarse más y de allanar el camino a la unidad de los cristianos».

2.° En las cosas estrictamente religiosas no es lícito, ordinariamente, el trato con acatólicos; pero puede serlo en determinadas circunstancias señaladas por la Iglesia.

El concilio Vaticano II, llevado de su preocupación ecuménica, ha suavizado la antigua legislación canónica, permitiendo a los católicos, en determinadas circunstancias —que han de ser apreciadas por la legítima autoridad eclesiástica— cierta comunicación con los acatólicos en las funciones sagradas. He aquí las palabras mismas del concilio[26]:

«Es lícito, e incluso deseable, que los católicos se unan con los hermanos separados para orar en ciertas circunstancias especiales, como son las oraciones 'por la unidad' y en las asambleas ecuménicas. Estas oraciones en común son medio extraordinariamente eficaz, sin duda, para impetrar la gracia de la unidad y expresión genuina de los lazos que siguen uniendo a los católicos con los hermanos separados: *Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos* (Mt 18,20).

Sin embargo, no es lícito considerar la comunicación en las funciones sagradas como un medio que pueda usarse indiscriminadamente para restablecer la unidad de los cristianos. Esta comunicación depende principalmente de dos principios: de la significación obligatoria de la unidad de la Iglesia y de la participación en los medios de la gracia. La significación de la unidad prohíbe la mayoría de las veces esta comunicación. La necesidad de procurar la gracia la recomienda a veces. La autoridad episcopal local determine prudentemente el modo concreto de actuar, atendiendo a todas las circunstancias de tiempo, lugar y personas, a no ser que la Conferencia episcopal, según las normas de sus propios estatutos, o la Santa Sede determinen otra cosa».

[26] Ibid., n.8.

Más aún: tratándose de los orientales separados (que conservan *válidamente* los siete sacramentos), el concilio Vaticano II va todavía más lejos, permitiendo a los católicos, en determinadas circunstancias, incluso la recepción de los sacramentos de manos de ministros acatólicos, y viceversa. He aquí las palabras mismas del concilio [27]:

«Está prohibida por ley divina la comunicación en las cosas sagradas que ofenda la unidad de la Iglesia o que lleve consigo adhesión formal al error o peligro de errar en la fe, de escándalo o de indiferentismo. Pero, por lo que se refiere a los hermanos orientales, la práctica pastoral demuestra que se pueden y se deben considerar diversas circunstancias individuales en las que la unidad de la Iglesia no sufre detrimento ni hay peligros que se hayan de evitar; en cambio, apremian la necesidad de la salvación y el bien espiritual de las almas. Por ello, la Iglesia católica, según las diversas circunstancias de tiempo, lugar y personas, usó y usa con frecuencia una manera de obrar más suave, ofreciendo a todos medios de salvación y testimonio de caridad entre los cristianos mediante la participación en los sacramentos y en las otras funciones y cosas sagradas. En consecuencia, 'para no convertirnos en obstáculo con la rigidez de nuestras condiciones a los que se salvan' y para fomentar más y más la unión con las Iglesias orientales separadas de nosotros, el santo sínodo determina la siguiente manera de actuar:

Teniendo en cuenta los principios ya dichos, pueden administrarse los sacramentos de la penitencia, Eucaristía y unción de los enfermos a los orientales que de buena fe viven separados de la Iglesia católica, con tal que los pidan espontáneamente y tengan buena disposición. Más aún: pueden también los católicos pedir esos mismos sacramentos a ministros acatólicos de Iglesias que tienen sacramentos válidos, siempre que lo aconseje la necesidad o un verdadero provecho espiritual y sea física o moralmente imposible acudir a un sacerdote católico [28].

Supuestos esos mismos principios, se permite la comunicación en las funciones, cosas y lugares sagrados entre los católicos y los hermanos separados orientales, cuando exista alguna causa justa.

Esta manera más suave de comunicación en las cosas sagradas con los hermanos de las Iglesias orientales separadas se confía a la vigilancia y dirección de los jerarcas de cada lugar; éstos deben deliberar entre sí y, si hay lugar, oír también a los jerarcas de las Iglesias separadas; y así encauzar el trato entre los cristianos con preceptos y normas oportunas y eficaces».

[27] Cf. Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, sobre las Iglesias orientales católicas, n.26-29.

[28] Fundamento de la mitigación: 1) la validez de los sacramentos; 2) la buena fe y recta disposición; 3) la necesidad de la salvación eterna; 4) ausencia del sacerdote propio; 5) exclusión de todo peligro vitando y de adhesión formal al error. (*Nota del concilio.*)

B) Las escuelas acatólicas

303. PRENOTANDO. la expresión *escuela acatólica* puede tomarse en dos sentidos: a) *positivamente acatólica*, o sea, aquella en la que se enseña la infidelidad o la herejía abierta y ex profeso; y b) *la escuela neutra*, que admite a católicos y anticatólicos y prescinde de toda enseñanza religiosa.

He aquí los principios que rigen esta delicada cuestión:

1.° No es lícito jamás asistir a las escuelas positivamente acatólicas en las que no puede removerse el peligro de perversión.

La razón es clarísima: no es lícito jamás exponerse a un peligro grave y próximo de perder la fe. En esas escuelas se combate *directamente* la fe católica, o al menos *indirectamente*, al presentar como verdadera una religión falsa; se rezan preces heréticas y se respira un ambiente del todo contrario y adverso a la verdadera fe. Los padres católicos que envían a sus hijos a estas escuelas, aunque sea con el pretexto de que enseñan muy bien otras materias profanas, pecan gravísimamente y son indignos de la absolución sacramental, por el grave peligro a que exponen a sus hijos.

2.° Aunque en especiales circunstancias y con las debidas precauciones podría tolerarse la asistencia a las escuelas acatólicas neutras, hay que desaconsejarlas en absoluto a los católicos.

La razón es porque, aunque en menor grado que en las escuelas positivamente acatólicas, existen también en las neutras verdaderos peligros para la fe de los niños católicos: por la mezcla y trato con los acatólicos, por la ausencia de enseñanza religiosa (que sugiere a los niños la idea de que la religión es una cosa para uso puramente doméstico y privado), etc.

En circunstancias especiales, a juicio del obispo, podría tolerarse la asistencia a esas escuelas tomando las debidas precauciones: v.gr., para que los niños no reciban daño de los maestros o condiscípulos acatólicos o de los libros que estudian; dándoles en otra parte una diligente instrucción católica; haciendo que frecuenten los santos sacramentos y lleven una vida piadosa, etc. (cf. cn.798).

C) La lectura de libros heréticos

304. Es otro de los mayores peligros que pueden presentársele a la fe. Una de las armas preferidas por los enemigos de la Iglesia para combatirla es la prensa y literatura anti-

católica. El que se llamó «gran escándalo del siglo XIX», o sea, la apostasía de las masas obreras y su alejamiento de la Iglesia, se debió en parte grandísima a la propaganda de la prensa y literatura anticatólica. En España se repartieron gratuitamente, a la salida de las fábricas, *un millón de ejemplares* de un folleto impío e insensato contra la religión, que causó gravísimos estragos entre el proletariado español, desprovisto de la suficiente cultura y formación religiosa para deshacer aquellos ridículos argumentos. Se comprende que la Iglesia prohíba terminantemente la lectura de tales libros que tanto daño causan.

Volveremos sobre esto al hablar de los mandamientos de la Iglesia en torno a la virtud de la religión (cf. n.436-42).

D) El matrimonio con herejes o incrédulos

305. La Iglesia se ha opuesto siempre a los llamados matrimonios *mixtos* entre católicos y acatólicos, desaconsejándolos positivamente por los grandes peligros que representan para la parte católica. Sin embargo, para evitar mayores males (v.gr., el concubinato), a veces los *tolera*, pero siempre a base de determinadas condiciones (bautismo y educación católica de *todos* los hijos, libertad al cónyuge católico para practicar sin obstáculos su religión, etc.). Volveremos sobre esto al hablar de los impedimentos del matrimonio (en el segundo volumen de esta obra)[29].

Los inconvenientes de los matrimonios contraídos con acatólicos ocurren también, en mayor o menor grado, en los contraídos con incrédulos, librepensadores, etc., o los que dieron su nombre a asociaciones condenadas por la Iglesia (masonería, comunismo, etc.). Por eso la Iglesia desaconseja a los fieles la celebración de esos matrimonios.

306. Escolio. Los peligros internos contra la fe.

Además de los peligros externos, la fe tiene también sus peligros y enemigos internos. Los principales son dos:

1.° La soberbia u orgullo. La fe, en efecto, exige el humilde sometimiento de la inteligencia y de la voluntad ante unas verdades cuya evidencia intrínseca no puede verse y que se aceptan únicamen-

[29] Después del concilio Vaticano II la Iglesia ha suavizado su legislación sobre los matrimonios mixtos, como veremos en el segundo volumen de esta obra, n.551ss.

te por la autoridad de Dios, que las revela. Esto se le hace muy difícil al soberbio. Y así vemos que hombres sencillos y humildes, y hasta pobres mujeres ignorantes, tienen a veces una fe mucho más viva y penetrante que muchos teólogos eruditísimos, que a veces pierden incluso la fe arrastrados por la soberbia.

2.° LA VIDA INMORAL. Se comprende perfectamente. La transgresión continua y culpable de la ley de Dios (deshonestidades, negocios sucios, etc.) produce en el alma del pecador un desasosiego cada vez mayor contra la ley de Dios, que le prohíbe entregarse con tranquilidad a sus desórdenes. Esta situación psicológica tiene que desembocar lógicamente, tarde o temprano, en una de estas dos soluciones: el abandono del pecado o el abandono de la fe. Si a esto añadimos que Dios va retirando cada vez más sus gracias y sus luces en castigo de los pecados cometidos, no es de maravillar que el desgraciado pecador acabe apostatando de la fe. No cabe duda: la inmoralidad desenfrenada que reina en el mundo de hoy es una de las causas principalísimas —la más importante después de la propaganda materialista y atea— de la descristianización cada vez mayor de la moderna sociedad. El mismo Cristo nos avisa en el Evangelio que *el que obra mal, odia la luz* (Jn 3,20). No hay nada que tanto ciegue como la obstinación en el pecado.

CAPITULO II

La virtud de la esperanza

Vamos a examinar en dos artículos la *naturaleza* de la esperanza y los pecados opuestos.

ARTICULO I

Naturaleza de la esperanza

Sumario: Dividimos este artículo en cuatro puntos: *noción, sujeto, propiedades y necesidad de la esperanza.*

307. 1. **Noción.** La esperanza cristiana es *una virtud teologal, infundida por Dios en la voluntad, por la cual confiamos con plena certeza alcanzar la vida eterna y los medios necesarios para llegar a ella apoyados en el auxilio omnipotente de Dios.*

El análisis de la definición nos dará a conocer la naturaleza íntima de esta importante virtud.

UNA VIRTUD TEOLOGAL, porque tiene por objeto directo e inmediato al mismo Dios, igual que la fe y la caridad.

Infundida por Dios en la voluntad. La esperanza, como hábito, reside en *la voluntad*, ya que su acto propio es cierto movimiento del apetito racional hacia el bien, que es el objeto de la voluntad.

Por la cual confiamos con plena certeza. La esperanza tiende con *absoluta certeza a su objeto*. No porque podamos saber con certeza que alcanzaremos de hecho la salvación eterna —a menos de una especial revelación de Dios (D 805)—, sino porque podemos y debemos tener la certeza absoluta de que, *apoyados en la omnipotencia auxiliadora de Dios* (motivo formal de la esperanza), no puede salirnos al paso ningún obstáculo insuperable para la salvación. Se trata, pues, de una certeza de *inclinación* y de *motivo*, no de previo conocimiento infalible ni de evento o ejecución infrustrable.

Alcanzar la vida eterna. Es el objeto material *primario* de la esperanza. El objeto formal *quod* es el mismo Dios, en cuanto bienaventuranza objetiva del hombre, connotando la bienaventuranza subjetiva o visión beatífica.

Y los medios necesarios para llegar a ella. Es el objeto material *secundario*. Abarca *todos* los medios *sobrenaturales* necesarios para la salvación (gracia, sacramentos, auxilios) y aun los mismos bienes *naturales* en cuanto pueden sernos útiles para conseguirla.

Apoyados en el auxilio omnipotente de Dios. Es el objeto formal *quo*, o sea, el *motivo* de la esperanza cristiana: la omnipotencia auxiliadora de Dios, connotando la misericordia y la fidelidad de Dios a sus promesas.

Sin embargo, aunque sea éste el motivo propio y formal de la esperanza, no hay inconveniente en que pongamos también nuestra esperanza en ciertas criaturas, pero sólo como *causas secundarias* e instrumentales que obran bajo la acción principal de Dios. Tales son la *humanidad adorable de Cristo*, que fue el instrumento de Dios para nuestra redención; la *Santísima Virgen María*, a la que invocamos en la Salve con el dulce nombre de *esperanza nuestra*, por cuanto esperamos firmemente que, en su condición de Madre nuestra, de Corredentora de la humanidad y Mediadora Universal de todas las gracias, nos alcanzará de Dios la perseverancia final y la felicidad eterna; los *santos* y bienaventurados del cielo, por su poderosa intercesión; y hasta los propios méritos que hemos contraído y las obras buenas que hemos practicado bajo el influjo de la divina gracia. Pero todos estos motivos secundarios deben subordinarse enteramente al auxilio omnipotente de Dios, que es el motivo propio y formal de la esperanza como virtud cristiana y teologal.

308. 2. Sujeto. El sujeto de una virtud puede entenderse de dos maneras: *próximo y remoto*. El *próximo* es la potencia o facultad donde reside; el *remoto*, la persona o personas a quienes afecta o puede afectar. Esto supuesto, decimos:

1.° Sujeto próximo de la esperanza cristiana es *la voluntad*, como acabamos de decir en el número anterior.

2.° Sujeto remoto. La esperanza teologal es imposible en los infieles y herejes formales, porque ninguna virtud infusa subsiste sin la fe. Pueden tenerla (aunque muerta o *informe)* los fieles en pecado mortal, a no ser que hayan pecado directamente contra ella por la presunción o desesperación. Se encuentra propiamente en los justos de la tierra y en las almas del purgatorio. No la tienen los condenados del infierno (nada pueden esperar), ni los bienaventurados en el cielo (ya están gozando del Bien infinito que esperaban). Por esta última razón, tampoco la tuvo Cristo acá en la tierra (era bienaventurado al mismo tiempo que peregrino en este mundo).

309. 3. Propiedades. Las principales son tres: *honestidad, sobrenaturalidad y certeza.*

1.ª Honestidad. Lo negaron Calvino, Bayo, jansenistas, kantianos, etc., al afirmar que cualquier acto de virtud realizado por la esperanza del premio eterno es egoísta e inmoral. Pero consta lo contrario:

a) Por la Sagrada Escritura, donde con frecuencia se anima al justo a la práctica de la virtud, poniéndole delante la grandeza de la recompensa (Mt 19,21 y 29; 1 Cor 9,24; 2 Cor 4,17; Ef 1,18; Col 3,24; 2 Tim 4,8, etc.).

b) Por el magisterio de la Iglesia, que ha condenado expresamente y repetidas veces la doctrina contraria (D 836 841 1300 1303).

c) Por la razón teológica. Una cosa es desear algo *para* nosotros, y otra muy distinta desearla *por* nosotros. Cuando deseamos una cosa inferior (v.gr., el alimento material), la deseamos *para* nosotros, y *por* nosotros: *nobis et propter nos.* En cambio, cuando deseamos a Dios con la esperanza cristiana, lo deseamos como un Bien infinito *para* nosotros, pero no *por* nosotros (o sea, a causa o por razón de nosotros), sino por El mismo: *nobis, sed non propter nos.* Dios no es objeto de la esperanza como un medio para el fin, sino como lo perfecto para el perfectible; somos nosotros los que nos ordenamos y subordinamos a El con la esperanza cristiana; no El a nosotros.

Corolario. Luego no hay en esta vida ningún estado de perfección que excluya habitualmente los motivos de la esperanza. Tal fue el error de quietistas y semiquietistas, condenados por la Iglesia (D 1227 1232 1327ss).

2.ª Sobrenaturalidad. La esperanza cristiana es una virtud estrictamente *sobrenatural,* tanto por su *principio* (la divina infusión) como por el *fin* (la bienaventuranza eterna), como por su propio *objeto formal* (los auxilios sobrenaturales de Dios).

3.ª Certeza. Lo hemos explicado al analizar la definición de la esperanza. Tiene de suyo una certeza firmísima en la ayuda omni-

potente de Dios. Si nosotros no ponemos obstáculo a la gracia, podemos estar certísimos de que alcanzaremos la salvación eterna, ya que el auxilio de Dios no puede fallar. Pero, como no podemos estar ciertos de que no pondremos obstáculo a la gracia, la certeza de la esperanza se resuelve, como hemos dicho, en una certeza de *inclinación* y de *motivo,* no de previo conocimiento infalible ni de evento o ejecución infrustrable.

310. Escolio. El temor y la esperanza.

Como acabamos de decir, la esperanza, aunque es una virtud firmísima y segura por parte de Dios, es insegura por parte nuestra, ya que podemos ser voluntariamente infieles a la gracia y comprometer nuestra salvación eterna. Precisamente por esto, la esperanza está íntimamente relacionada con el temor; y por eso, entre los dones del Espíritu Santo, Santo Tomás no vacila en adjudicar a la esperanza el don de *temor* (II-II,19). Veamos, pues, brevemente la naturaleza del temor y sus diferentes clases.

NATURALEZA. En general, el temor es un movimiento del apetito sensitivo irascible procedente de un mal que amenaza caer sobre nosotros. Es una consecuencia del *amor* (por el peligro de perder el objeto amado) o de la *esperanza* (por la posibilidad de no alcanzar lo que deseamos). De ahí que el temor se relacione íntimamente con la esperanza, manteniéndola en sus justos límites contra la presunción; y la esperanza frena al temor para que no incida en la desesperación.

CLASES. Santo Tomás (II-II,19,2) distingue cuatro clases de temor: *mundano, servil, filial e inicial.*

a) El temor *mundano* es aquel que no vacila en ofender a Dios para evitar un mal temporal (v.gr., apostatando de la fe para evitar la muerte o los tormentos del tirano que la persigue). Este temor es siempre *malo,* ya que pone su fin en este mundo completamente de espaldas a Dios. *Huye de la pena temporal, cayendo en la culpa ante Dios.*

b) El temor *servil* es aquel que impulsa a servir a Dios y a cumplir su divina voluntad por los males que, de no hacerlo así, caerían sobre nosotros (castigos temporales, infierno eterno). Este temor, aunque imperfecto, es bueno en su substancia; pues, en fin de cuentas, nos hace evitar el pecado y se ordena a Dios como a su fin, no considerando la pena como al mal único (si fuera así, sería malo y pecaminoso). *Huye de la culpa para evitar la pena* [1].

[1] La recta inteligencia de la moralidad del temor servil ofrece alguna dificultad. Para disiparla téngase en cuenta que el *miedo a la pena* puede influir de tres maneras en el que realiza una buena acción o deja de cometer un pecado: *a)* como causa única; v.gr.: «Cometería el pecado si no hubiera infierno». En este sentido se le llama temor *servilmente servil,* y es malo y pecaminoso, porque, aunque de hecho evita la *materialidad* del pecado, *incurre formalmente en él* por el afecto que le profesa; no le importaría para nada la ofensa de Dios si no llevara consigo la pena. *b)* Como causa *remota* sobreañadida a la próxima y principal; v.gr.: «No quiero pecar porque es ofensa de Dios y *además* redundaría en perjuicio mío». Es claro que en este sentido es bueno y honesto (es el llamado temor

c) El temor *filial* (llamado también reverencial o casto) es el que impulsa a servir a Dios y a cumplir su divina voluntad, huyendo de la culpa sólo por ser ofensa de Dios y por el temor de ser separado de Él. Se llama *filial* porque es propio de los hijos temer la pérdida y separación de su padre. Este temor, como es claro, es bueno y perfecto. *Huye de la culpa sin tener para nada en cuenta la pena.*

d) El temor *inicial* ocupa un lugar intermedio entre los dos últimos. Es aquel que huye de la culpa principalmente en cuanto ofensa de Dios, pero mezclando en esa huida cierto temor a la pena. Este temor es mejor que el servil, pero no tanto como el filial.

El don del Espíritu Santo llamado de *temor* recae propiamente sobre el temor *filial;* pero en sus manifestaciones incipientes e imperfectas recae también sobre el temor *inicial* (nunca sobre el *servil).* A medida que se perfecciona la esperanza y crece la caridad, se va purificando este temor *inicial,* perdiendo su modalidad servil, que todavía teme la pena, para fijarse únicamente en la culpa en cuanto ofensa de Dios.

311. 4. Necesidad. Ya vimos, al estudiar la fe, que hay dos clases de necesidad: de *medio,* absolutamente indispensable para la salvación, y de *precepto,* excusable en determinadas circunstancias. Apliquemos esta doctrina a la esperanza en unas breves conclusiones:

Conclusión 1.ª: La esperanza habitual es necesaria con necesidad de medio para la salvación eterna.

La razón es porque nadie puede salvarse sin la gracia, a la que acompañan inseparablemente todas las virtudes infusas. Y así la tienen los niños recién bautizados y todos los justificados (bautizados o no). Se trata, naturalmente, de la esperanza *formada* por la caridad; no de la *informe,* que supone al alma en pecado mortal.

Conclusión 2.ª: La esperanza actual es necesaria con necesidad de medio para la salvación a todos los adultos con uso de razón.

Porque la gloria eterna se da a todos los adultos no como pura herencia gratuita (como a los niños bautizados), sino también como recompensa de sus buenas obras, cuyo ejercicio supone la esperanza de la vida eterna. Luego, sin haber realizado ningún acto de esperanza, los adultos no se pueden salvar.

inicial). c) Como causa *próxima,* aunque sin excluir otra razón suprema; v.gr.: «No quiero cometer este pecado porque me llevaría al infierno, *además* de ser ofensa de Dios». Este es el llamado temor simplemente *servil;* imperfecto, sin duda alguna, pero honesto en el fondo, puesto que, aunque sea *más remotamente* (por esto es imperfecto), rechaza como razón suprema la ofensa de Dios en cuanto tal. No hay inconveniente alguno en que un fin *próximo* inferior se relacione y subordine a otro fin *remoto* superior; son dos cosas perfectamente compatibles.

Conclusión 3.ª: Por necesidad de precepto son necesarios también a los adultos algunos actos de virtud de la esperanza.

Cuántos o con qué frecuencia, es imposible determinarlo con exactitud matemática. Los moralistas suelen indicar los siguientes:

a) Al principio de la vida moral, o sea, cuando el niño llega al perfecto uso de razón y se da cuenta de que tiene obligación de salvarse.

b) En el artículo de la muerte.

c) Frecuentemente durante la vida. Pero basta la esperanza implícita (v.gr., en el hecho de orar, de asistir a misa, etc.).

d) Cuando surge alguna tentación (v.gr., de desesperación) que no pueda vencerse sin un acto de esperanza (o sea, siempre que haya obligación de pedir el auxilio divino).

e) Cuando hay que cumplir algún precepto que no pueda cumplirse sin la esperanza (v.gr., de confesar los pecados; si el pecador no esperara el perdón de Dios, sería inútil y sacrílega su confesión).

ARTICULO II

Pecados opuestos a la esperanza

Los principales son dos: uno por defecto, la *desesperación*, y otro por exceso, la *presunción*. A ellos hay que añadir la *omisión* de los actos de esperanza cuando están preceptuados en la forma que acabamos de explicar; el *apego excesivo* a las cosas de este mundo y el *deseo desordenado del cielo*. Vamos a examinarlos brevemente uno por uno.

A) La desesperación

312. 1. Noción y división. Desde el punto de vista teológico y en sentido estricto, se entiende por desesperación *la voluntaria renuncia a la bienaventuranza eterna por considerarla imposible de alcanzar.*

Se distinguen dos clases de desesperación: *positiva*, o perfecta, y *privativa*, o imperfecta. La primera es la que acabamos de definir. La segunda coincide con cierta *pusilanimidad* del alma, que produce cierto abatimiento y como desconfianza de salvarse a causa de las tentaciones del demonio o de las dificultades de la virtud.

313. 2. Malicia. Vamos a precisarla en dos conclusiones:

1.° La desesperación positiva es un pecado gravísimo contra el Espíritu Santo.

La razón es porque injuria gravísimamente a Dios negando o poniendo en duda su inefable misericordia. Y es pecado contra el Espíritu Santo, porque el que incurre voluntariamente en él renuncia de suyo a los medios que podrían conducirle al arrepentimiento y a la salvación.

En la escala jerárquica de los pecados, la desesperación ocupa el tercer lugar. El primero corresponde al *odio a Dios*, que se opone directamente a la caridad; el segundo, a la *infidelidad positiva*, que reniega de la fe, principio de toda justificación; y el tercero es la desesperación, por la que se renuncia a participar en los bienes de Dios. Sin embargo, como explica el Doctor Angélico, la desesperación es, por parte nuestra, el pecado *más peligroso;* porque por la esperanza nos apartamos del mal y practicamos el bien; por donde, perdida la esperanza, los hombres se lanzan desenfrenadamente a los vicios y rehúyen toda clase de buenas obras. Por eso dice San Isidoro: «Cometer algún crimen es muerte del alma; pero desesperarse es descender al infierno»[2].

La desesperación positiva o perfecta no admite, de suyo, parvedad de materia; tan sólo podría ser venial por imperfección del acto (falta de la suficiente advertencia o consentimiento).

2.° La desesperación privativa, o imperfecta, la mayor parte de las veces no pasa de simple pecado venial.

La razón es porque, la mayor parte de las veces, ese abatimiento o pusilanimidad del ánimo procede de tentación del demonio contra la voluntad del alma, o de melancolía y pesimismo temperamental, o de una enfermedad o trastorno patológico, o de nimia escrupulosidad del alma; o sea, de causas involuntarias que se rechazan en realidad. Si hubiera alguna negligencia culpable en reaccionar contra ese abatimiento, podría darse un pecado *venial;* rarísima vez *mortal.*

No siempre es fácil distinguir en la práctica la desesperación *positiva* de la *privativa.* Sin embargo, un signo bastante claro lo tendremos en el hecho de haber abandonado por completo toda práctica religiosa, juzgando que es inútil intentar salvarse (desesperación *positiva*), o de no haber omitido del todo la oración y demás prácticas religiosas (desesperación *privativa*). En general, el que se confiesa de desesperación no suele haber llegado a la *positiva* o perfecta, porque en ese caso hubiera caído también en la apostasía de la fe y ya no intentaría ni siquiera confesarse. Aunque también puede ocurrir que, después de una larga temporada de abandono y verdadera desesperación, sobrevenga el arrepentimiento por una especie de milagro de la divina gracia, como dijimos al hablar de los pecados contra el Espíritu Santo.

[2] Cf. II-II,20,3.

314. 3. Causas. Santo Tomás prueba hermosamente que la desesperación procede de dos pecados capitales: la *lujuria* y la *acidia* o pereza. Porque:

a) La lujuria y demás deleites corporales hunden al hombre cada vez más en el fango de la tierra y producen en su alma el fastidio de las cosas espirituales y ultraterrenas.

b) La acidia o pereza abate fuertemente el espíritu y le quita las fuerzas para continuar la lucha contra los enemigos de la salvación, empujándole, por lo mismo, a desesperar de conseguirla.

A estas dos causas fundamentales podría añadirse la falta de *fe viva* en el amor y la misericordia infinita de Dios. En la práctica se advierte claramente que el hombre de escasa fe es también débil en la esperanza; y el que pierde del todo la fe, cae en el abismo de la desesperación.

315. 4. Remedios. Ante todo hay que combatir sus causas. Abandone el lujurioso sus bestiales deleites; estimúlese el perezoso a trabajar en el gran negocio de su salvación; avívese la fe en la bondad y misericordia de Dios. Y después recuérdese la inefable misericordia que se transparenta en el Evangelio: parábolas del Buen Pastor, de la oveja perdida, del hijo pródigo; el perdón concedido a la Magdalena, a la adúltera, a Zaqueo, al buen ladrón, a Pedro..., y ofrecido al mismísimo Judas (Mt 26,50). Dios no rechaza jamás al pecador arrepentido, por innumerables y gravísimos que sean los pecados y crímenes cometidos.

Las almas atormentadas con escrúpulos y tentaciones de desesperación tengan una gran confianza en la bondad del Corazón de Jesús, practiquen la devoción de los nueve primeros viernes, lean libros piadosos que hablen de la bondad y misericordia de Dios. Invoquen, finalmente, a la dulce Virgen María, madre de misericordia y abogada y refugio de pecadores, y ella les devolverá maternalmente la tranquilidad y la paz.

B) La presunción

316. 1. Noción y división. Como vicio o pecado opuesto a la esperanza por exceso, la presunción es *la temeraria confianza de obtener la salvación del alma por medios no ordenados por Dios.*

Se distinguen dos clases principales de presunción: la *herética* y la *simple.*

1.ª La heretical es aquella que incluye un error en la fe. Son tres sus formas principales:

a) La *pelagiana*, que presume obtener la bienaventuranza por las propias fuerzas naturales, sin ayuda de la gracia.

b) La *luterana*, que lo espera todo de la fe, sin las buenas obras.

c) La *calvinista*, que espera la salvación por la predestinación absoluta de Dios, con buenas o malas obras.

2.ª La simple presunción es la que hemos definido más arriba.

317. 2. **Malicia.** He aquí los principios fundamentales:

1.° La presunción heretical es un pecado gravísimo en toda su extensión, y no admite, por lo mismo, parvedad de materia.

La razón es porque, en cualquier forma que pueda presentarse, infiere gravísima injuria a la divina justicia.

Sin embargo, hay que advertir que, como muchos luteranos y calvinistas están de buena fe en el error, su presunción no pasa de simple pecado *material*.

2.° La simple presunción es pecado grave de suyo, pero admite parvedad de materia.

La razón es la misma. Este tipo de presunción envuelve también grave injuria a la divina justicia y causa grave daño al alma.

Son varios, sin embargo, los grados de gravedad, según la clase de presunción de que se trate. Y así:

1) Es pecado gravísimo pedir o esperar la ayuda de Dios para cometer un pecado o hacer alguna cosa ilícita. Pero no lo sería pedir la ayuda de Dios para escapar de las *consecuencias* del pecado ya cometido (v.gr., para no caer en manos de la policía).

2) Es pecado grave apoyarse en la misericordia de Dios para pecar tranquilamente o para aumentar el número de pecados, pensando que lo mismo nos perdonará diez que veinte o cuarenta.

Pero cabe distinguir un doble aspecto en este tipo de presunción. Y así:

a) Si se peca *con intención de perseverar después en el pecado*, esperando salvarse de todas formas por la misericordia de Dios, se comete un pecado gravísimo contra el Espíritu Santo, porque supone un grave desprecio de la gracia de Dios para salir del estado de pecado.

b) Si se peca por fragilidad o pasión, confiando en la misericordia de Dios, pero *con el propósito de arrepentirse en seguida y confesar el pecado*, se comete un grave abuso de la divina misericordia (pecado mortal en materia grave); pero el pecado es menor que en el caso

anterior, porque supone una voluntad menos aferrada al pecado. Así lo enseña expresamente Santo Tomás[3] y es doctrina corriente entre los moralistas. Más aún: en este caso no hay verdadero pecado de presunción, porque la esperanza del perdón no es el *motivo* que impulsa al pecado (aunque le acompaña), sino el ímpetu pasional; pero es difícil que pueda excusar de pecado grave contra la caridad para consigo mismo (si se trata de un pecado mortal), por el grave peligro de condenación a que se expone[4].

3) Es pecado de presunción esperar la ayuda de Dios por medios *extraordinarios* (v.gr., a base de un milagro), aunque puede pedirse humildemente con entera sumisión a la voluntad de Dios (v.gr., los enfermos en Lourdes o Fátima); o sin poner de nuestra parte las debidas diligencias (v.gr., el predicador que sube al púlpito sin prepararse —habiéndolo podido hacer— confiado en la ayuda de Dios, que no suele conceder a los perezosos); o para cosas que rebasan el orden normal de su providencia (v.gr., para convertir al mundo entero o alcanzar una gloria semejante a la de tal o cual santo concreto). Pero todas estas presunciones no suelen pasar de pecado *venial*, porque, más que de verdadera presunción, suelen proceder de ligereza, vanidad, ignorancia, etc.

C) Otros pecados contra la esperanza

318. Se peca también contra la esperanza cristiana:

1.° Omitiendo los actos de la misma necesarios con necesidad de *medio* o de *precepto*, en la forma que hemos explicado más arriba.

2.° Por apego excesivo a esta vida terrena, que no es más que un tránsito para la otra, donde se encuentra el cielo, nuestra verdadera patria. Ordinariamente no suele pasar de pecado *venial*, por la ignorancia y estupidez que ese pecado supone; pero sería pecado *mortal* si alguno deseara *en serio* vivir eternamente en este mundo (si le fuera posible) renunciando a la bienaventuranza eterna.

3.° Por el deseo desordenado del cielo, o sea, para verse libre de las molestias y trabajos de esta vida. No pasa de *venial*, a no ser que haya verdadera rebeldía contra la providencia o voluntad divinas. Es lícito, en cambio, desear la muerte por algún motivo sobrenatural: v.gr., para verse libre del pecado, o para unirse con Cristo (Flp 1,23), glorificar mejor a Dios, etc.

[3] Cf. II-II,21,2 ad 3; cf. San Ligorio, l.2,21.
[4] Cf. San Ligorio, l.2,21; y *Homo apostolicus* IV,8.

CAPITULO III

La virtud de la caridad

Hemos llegado al capítulo más importante de toda la teología moral. La caridad es la virtud cristiana por excelencia (1 Cor 13,13), el fin de la misma Ley (1 Tim 1,5) y el vínculo de toda perfección (Col 3,14). El mismo Cristo nos dice en el Evangelio que la caridad constituye el primero y el mayor de todos los mandamientos (Mt 22,38) y que de ella pende toda la Ley y los Profetas (Mt 22,40).

Como es sabido, la caridad, aunque es una virtud en especie átoma o indivisible, abarca tres campos u objetos materiales muy distintos: Dios, nosotros mismos y el prójimo. En este capítulo vamos a estudiar únicamente la caridad para con Dios y sus pecados opuestos, después de unas consideraciones sobre la caridad en general. Los aspectos relativos a nosotros mismos y al prójimo los estudiaremos en sus lugares correspondientes de acuerdo con el plan general de nuestra obra. De donde tres artículos:

1.° La caridad en general.
2.° La caridad para con Dios.
3.° Pecados opuestos a la caridad para con Dios.

ARTICULO I

La caridad en general

Vamos a resumir el pensamiento de Santo Tomás en su maravilloso tratado *De caritate* de la segunda parte de la *Suma Teológica*. Indicamos entre paréntesis el número de la cuestión y del artículo.

319. 1. Noción. La palabra *caridad* la derivan algunos del griego Χάρις (gracia, benevolencia), y otros del latín *carus* (cosa grata, de mucho aprecio). Como quiera que sea, sugiere siempre la idea de amistad, de mutuo amor entre los que se aman.

Santo Tomás comienza su tratado *De caritate* preguntando si la caridad es amistad (II-II,23,1). Contesta afirmativamente, y explica de qué manera la caridad es una amistad entre Dios y el hombre, que importa una mutua *benevolencia* fundada en la *comunicación de bienes*. Por eso la caridad supone necesariamente y es inseparable de la gracia, que nos hace hijos de Dios y herederos de la gloria.

320. 2. Naturaleza. La caridad es una realidad creada, un hábito sobrenatural infundido por Dios en el alma

(a.2). Puede definirse: *una virtud teologal infundida por Dios en la voluntad, por la que amamos a Dios por sí mismo sobre todas las cosas y a nosotros y al prójimo por Dios.*

Examinemos brevemente la definición:

UNA VIRTUD. La caridad es virtud específicamente *una,* con especie átoma o indivisible (a.5). Porque, aunque su objeto material recaiga sobre objetos tan varios (Dios, nosotros y el prójimo), el *motivo del amor* —que es la razón formal especificativa— es único: la divina Bondad. De donde se sigue que, cuando nos amamos a nosotros mismos o al prójimo por algún motivo distinto de la bondad de Dios, no hacemos un acto de caridad, sino de amor natural, filantropia, etc., o acaso de puro egoísmo, por las ventajas que nos puede traer.

TEOLOGAL. Lo es en sus tres aspectos: para con Dios, para con nosotros y para con el prójimo. Porque, aunque nosotros y el prójimo no seamos el mismo Dios, el *motivo* del amor ha de ser siempre Dios, so pena de salirnos del ámbito o esfera de la caridad. De ahí la excelencia soberana del amor de caridad: tiene siempre razón de virtud *teologal,* cualquiera que sea el objeto material sobre el que recaiga.

INFUNDIDA POR DIOS. En cuanto virtud *sobrenatural,* el hombre sólo puede llegar a poseerla por divina infusión. Jamás podría alcanzarla por sus propias fuerzas naturales, ya que el orden sobrenatural rebasa y trasciende infinitamente el poder y las exigencias de todo el orden natural. Por eso Dios la infunde en la medida y grado que le place, sin tener para nada en cuenta las dotes o cualidades naturales del que la recibe (24,2-3).

EN LA VOLUNTAD. Es el sujeto donde reside inmediatamente la caridad como hábito infuso, ya que se trata de un movimiento de amor hacia el Sumo Bien, y el amor y el bien constituyen el acto y el objeto de la voluntad (24,1).

POR LA QUE AMAMOS A DIOS. Es el objeto material *primario* sobre el que recae la caridad. Este amor ha de ser doble: *afectivo* y *efectivo.* El primero consiste en la explícita tendencia de la voluntad hacia Dios mediante el ejercicio de los actos de amor. El segundo coincide con el cumplimiento de la voluntad de Dios y observancia de sus divinos mandamientos.

POR SÍ MISMO. Es el objeto formal de la caridad. Pero el objeto formal es doble: el *aspecto fundamental* con que se mira al objeto material (formal *quod)* y el *motivo* por el que se le mira (formal *quo).* El primero es Dios como Sumo Bien en sí mismo y como fin último nuestro; el segundo es la Bondad increada de Dios *en sí misma considerada,* en cuanto abarca la esencia divina, todos los divinos atributos y las tres divinas Personas.

Sobre todas las cosas. Es una exigencia intrínseca de la caridad, brotada de la soberana excelencia de su objeto. Desde el momento en que se amara a alguna criatura más que a Dios o tanto como a Dios, la caridad quedaría *ipso facto* destruida. El amor a Dios ha de ser el *motivo* de todos los demás amores o, al menos, ha de prevalecer sobre ellos.

Y a nosotros y al prójimo. Es el objeto material *secundario*, constituido por todas las criaturas racionales que han llegado o pueden llegar a la eterna bienaventuranza (ángeles, bienaventurados, almas del purgatorio y todos los hombres del mundo).

Por Dios. Es el *motivo formal* de la caridad, que ha de subsistir siempre, aun cuando recaiga sobre nosotros mismos o el prójimo. Por falta de este motivo formal no constituyen verdaderos actos de caridad la inmensa mayoría de los actos de amor a nosotros o al prójimo que hacemos inconscientemente. Ni la simpatía, ni la compasión natural, ni siquiera la voz de la sangre es suficiente para que haya verdadero acto de caridad. O nos amamos a nosotros y al prójimo *por Dios* o no existe el amor de caridad sobrenatural (23,5).

321. 3. Excelencia. La caridad es la más excelente de todas las virtudes. No solamente por su propia bondad intrínseca (es la que más nos une a Dios), sino porque —como *forma* extrínseca de todas ellas— dirige y ordena al último fin sobrenatural los actos de todas las demás virtudes infusas, incluso los de la fe y esperanza, que sin la caridad serían muertas e *informes*, a pesar de conservar su propia forma específica (23,5-8).

La excelencia soberana de la caridad consta en las fuentes mismas de la divina revelación. Lo dice expresamente San Pablo: *Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad* (1 Cor 13,13). Y si es más excelente que las otras virtudes teologales, *a fortiori* o con mayor motivo superará a todas las demás virtudes infusas, que son de categoría inferior a las teologales.

322. 4. Crecimiento. El estudio del crecimiento o desarrollo de la caridad es una de las cuestiones fundamentales de la teología moral, porque, no siendo otra cosa la moral cristiana que «el movimiento de la criatura racional hacia Dios» —como dice profundísimamente Santo Tomás (I,2 pról.)—, nada interesa tanto como conocer de qué manera se verifica ese movimiento ascensional, que coincide exactamente con el movimiento o desarrollo de la caridad, que arrastra consigo el de todas las demás virtudes.

Hemos estudiado ampliamente esta cuestión en otro lugar[1]. Aquí nos limitamos a indicar brevísimamente los puntos fundamentales, que son los siguientes:

1.° La caridad puede aumentar en esta vida (24,4). Porque, siendo un movimiento de tendencia a Dios como último fin, mientras seamos viajeros es posible acercarse cada vez más al término, y este mayor acercamiento se verifica por el incremento de la caridad.

2.° La caridad —como todos los demás hábitos— no crece por adición o suma, sino por una *mayor radicación en el sujeto* (24,5).

El crecimiento por adición sólo puede darse en las cosas *cuantitativas*, pero no en las *cualidades*, como son los hábitos. La razón es porque, para que una cosa pueda unirse por adición a otra, es necesario que se distinga realmente de ella (v.gr., el trigo que se añade a un montón es realmente distinto del que ya existía); en cuyo caso, más que de unión, hay que hablar de *reunión* (ya que el trigo sobreañadido no se ha unido intrínsecamente al otro, sino que se ha colocado al lado de él). Pero esta reunión es imposible en las formas *cualitativas* (v.gr., la blancura no puede *sumarse a la blancura, la caridad no puede sumarse* a la caridad). Sólo cabe un aumento por *mayor radicación en el sujeto*. El alma —en este caso la voluntad— va participando cada vez más de la caridad, en cuanto que cada vez se va *arraigando y penetrando* más profundamente en ella.

3.° La caridad —lo mismo que las demás virtudes— no aumenta o se arraiga más en el alma por cualquier acto imperfecto, sino sólo por actos *más intensos* que los anteriores.

Es una consecuencia del principio que acabamos de sentar sobre el modo con que crecen las cualidades. Si crecieran por *adición*, cualquier acto, por flojo e imperfecto que fuere, haría crecer el conjunto (como un solo grano de trigo aumenta el montón del mismo). Pero para el crecimiento por *mayor radicación* se requiere un acto más intenso que los anteriores (que ya dieron de sí todo lo que podían dar); de manera semejante a lo que ocurre con una escala termométrica, que solamente marcará un grado más cuando la temperatura del medio ambiente se caldee en un grado superior, y no antes; o como para hincar un clavo más profundamente en la pared se requiere un martillazo más fuerte que el anterior, que ya lo hincó todo cuanto podía hacerlo con su propia fuerza.

[1] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* (BAC) n.260-262 (desde la 5.ª ed., n.361-362).

Este principio tiene enorme importancia práctica. El crecimiento de la caridad, y por consiguiente la perfección cristiana —que consiste especialmente en la perfección de la caridad —es imposible a base de actos tibios o imperfectos. Sólo el amor de Dios *cada vez más intenso* puede conducir al alma hasta la cumbre de la perfección. De donde se deducen claramente las siguientes consecuencias prácticas:

a) Vale más un acto intenso que mil tibios o imperfectos.
b) Un justo perfecto agrada más a Dios que muchos tibios o imperfectos.
c) La conversión de un pecador a una gran perfección agrada más a Dios y le glorifica más que la conversión de muchos pecadores a una vida tibia e imperfecta.

4.° La caridad no puede encontrar tope en su crecimiento y desarrollo en esta vida. Porque, por mucho que crezca y se desarrolle, jamás podrá agotar la amabilidad infinita de Dios, ni la capacidad obediencial del alma, que puede aumentar indefinidamente la intensidad de su amor. No cabe hablar, por consiguiente, de una perfección *absoluta* de la caridad acá en la tierra, ya que siempre puede crecer o desarrollarse más.

Otra cosa será en la patria. El alma habrá llegado definitivamente al término de su carrera, y su grado de caridad permanecerá eternamente el mismo, sin que pueda aumentar ni disminuir (24,7).

5.° Sin embargo, puede alcanzarse en esta vida una perfección *relativa* de la caridad. No por parte del objeto amado (que es infinitamente amable) ni por parte del amor en su máxima tensión, siempre actual (que es lo propio de los bienaventurados), sino por exclusión de los impedimentos que retardan o aminoran la totalidad del amor a Dios. Esta es la perfección propia de los santos en esta vida (24,8; cf. 184,2).

6.° En el crecimiento y desarrollo de la caridad pueden distinguirse tres etapas o grados fundamentales: incipiente, proficiente y perfecta. He aquí las características de cada uno de ellos con palabras textuales de Santo Tomás:

«En el primer grado, la preocupación fundamental del hombre es la de apartarse del pecado y resistir a sus concupiscencias, que se mueven en contra de la caridad. Y esto pertenece a los *incipientes*, en los que la caridad ha de ser alimentada y fomentada para que no se corrompa.

En el segundo grado, el hombre trata principalmente de adelan-

tar en la virtud. Y esto pertenece a los *proficientes*, que se preocupan ante todo de aumentar y corroborar la caridad.

En el tercer grado el hombre tiende principalmente a unirse con Dios y gozar de El. Y esto pertenece a los *perfectos*, que desean morir para estar con Cristo (Flp 1,23)» (24,9).

Como se deduce claramente, el primer grado coincide con la llamada *vía purgativa*, en la que el hombre se preocupa ante todo de conservar la caridad, evitando el pecado *mortal*. El segundo corresponde a la *vía iluminativa*, en la que el hombre trata de *adelantar positivamente en la virtud*, evitando además el pecado *venial*. Y el tercero se identifica con la *vía unitiva*, en la que el hombre se ejercita en el *amor y unión íntima con Dios*, evitando incluso las *imperfecciones voluntarias*.

323. 5. **Disminución y pérdida.** Propiamente hablando, la caridad, considerada en cuanto *hábito* infuso, no puede disminuir jamás, como ya explicamos al hablar de las virtudes infusas en general (cf. n.216,8). Pero sí puede enfriarse el *acto* de la caridad, haciéndose cada vez más flojo y remiso a consecuencia de una vida tibia y relajada, que va predisponiendo el alma para el pecado mortal, que destruirá totalmente el hábito infuso de la caridad, reduciéndolo a cero (24,10-12).

Por eso es de grandísima importancia en la vida cristiana evitar cuidadosamente los pecados veniales, por muy pequeños que sean. No porque disminuyan el *hábito* sobrenatural de la caridad o los méritos adquiridos, sino porque enfrían el alma y la predisponen a la catástrofe del pecado mortal, que le arrancará de raíz todos los hábitos infusos (excepto la fe y la esperanza, que quedarán en el alma, aunque *informes* o muertas).

324. 6. **Objeto y orden de la caridad.** En primer lugar hay que amar con amor de caridad y con todas nuestras fuerzas al mismo Dios (26,1-3), y después de El y por razón de El, a todos aquellos seres que son capaces de la eterna bienaventuranza, por el siguiente orden:

1.° Nuestra propia alma, que participará *directamente* de esa eterna bienaventuranza (25,4; 26,4).

2.° Nuestros prójimos (hombres y ángeles), compañeros nuestros en la bienaventuranza eterna, de la que participarán también *directamente* (25,1 y 10; 26,5).

3.° Nuestro propio cuerpo, que participará *indirectamente* de esa misma felicidad eterna por redundancia de la gloria del alma (25,5; 26,5).

4.° En cierto sentido, incluso las cosas o seres irracionales, en cuanto ordenables a la gloria de Dios y utilidad del hombre (25,3).

5.° Los pecadores no pueden ser amados en cuanto tales, pero sí en cuanto criaturas de Dios, capaces todavía de la bienaventuranza por el arrepentimiento y penitencia de sus pecados (25,6).

6.° Por su definitiva obstinación en el mal, que les hace absolutamente incapaces de la eterna bienaventuranza, no es lícito amar a los demonios y condenados del infierno. Amarles a ellos sería injuriar a Dios, a quien odian con todas sus fuerzas (25,11 c. et ad 2).

Otras cuestiones relativas al amor de los propios enemigos, al orden entre los diversos prójimos, etc., las estudiaremos al hablar en especial del amor al prójimo.

325. 7. **Efectos de la caridad.** El acto principal de la caridad es el amor (II-II,27). De él se derivan algunos efectos admirables, internos y externos.

Los internos son tres:

1) *El gozo espiritual de Dios* (28,1-4), que puede compaginarse con alguna tristeza, por cuanto no gozamos todavía de la perfecta posesión de Dios, que nos dará la visión beatífica.

2) *La paz* (19,1-4), o sea la «tranquilidad del orden», que resulta de la concordia de nuestros deseos y apetitos, unificados por la caridad y ordenados por ella a Dios.

3) *La misericordia* (30,1-4), que es una virtud especial, fruto de la caridad, aunque distinta de ella, que nos inclina a compadecernos de las miserias y desgracias del prójimo, considerándolas en cierto modo como propias, en cuanto contristan a nuestro hermano y en cuanto que podemos, además, vernos nosotros mismos en semejante estado. Es la virtud por excelencia de cuantas se refieren al prójimo; y el mismo Dios manifiesta en grado sumo su omnipotencia compadeciéndose misericordiosamente de nuestros males y remediando nuestras necesidades.

Los externos son otros tres: la *beneficencia*, la *limosna* y la *corrección fraterna*, que estudiaremos al hablar de la caridad para con el prójimo.

ARTICULO II

La caridad para con Dios

326. Como hemos dicho, el objeto material *primario* de la caridad es el mismo Dios, infinitamente amable por sí mismo. Vamos a establecer la doctrina del amor a Dios en unas cuantas conclusiones.

Conclusión 1.ª: El hombre tiene obligación de amar a Dios con amor de caridad sobrenatural, o sea, por su propia e intrínseca bondad, infinitamente amable en sí misma.

Consta expresamente en la Sagrada Escritura. Nuestro Señor Jesucristo nos dice en el Evangelio que el primero y el mayor de todos los mandamientos es el de la caridad para con Dios: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente* (Mt 22,37-38).

La razón es porque Dios es infinitamente amable en sí mismo, como suprema y absoluta Bondad, de la que se deriva todo el bien de las criaturas. Por lo tanto, el hombre debería amar a Dios sobre todas las cosas, como origen fontal de todo bien, aunque este amor no le reportara ninguna ventaja personal. Y éste es, cabalmente, el amor de caridad.

Conclusión 2.ª: El amor a Dios ha de ser objetiva y apreciativamente sumo, o sea, hay que amarlo y estimarlo sobre todas las demás cosas; pero no se requiere una mayor intensidad subjetiva o sensible.

Ello significa que hay que amar a Dios sobre todas las cosas, no sólo con el juicio intelectual, sino también por la elección de la voluntad, estando dispuestos a perder todas las cosas y aun la misma vida antes que separarnos de Él por el pecado. Por eso dice el Señor en el Evangelio: *El que ama al padre o a la madre más que a mí no es digno de mí, y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí* (Mt 10,37).

Lo cual no es un obstáculo para que podamos amar a los familiares o amigos con mayor intensidad subjetiva o *sensible;* con tal, sin embargo, de estar siempre dispuestos a renunciar a ellos si representan un obstáculo para nuestro amor a Dios o tratan de empujarnos al pecado, por leve e insignificante que sea. La razón es porque la intensidad *subjetiva* no responde a la dignidad del objeto amado, sino a la viveza de su percepción por su mayor proximidad o por la disposición natural del sujeto.

Conclusión 3.ª: Hemos de amar a Dios con todas las fuerzas y de todos los modos posibles con que se le puede amar.

Y así hemos de practicar:

1) El amor penitente, doliéndonos de haberle ofendido en el pasado y proponiéndonos no volver jamás a disgustarle.

2) El amor de conformidad, cumpliendo exactamente sus divinos preceptos y aceptando de corazón las cruces y pruebas que tenga a bien enviarnos.

3) El amor de benevolencia, por el que desearíamos proporcionarle a Dios, si posible fuera, un aumento de felicidad y dicha.

4) El amor de amistad, que se funda en el de benevolencia y añade la mutua correspondencia y comunicación de bienes.

5) El amor de complacencia, que es el *amor puro* y sin mezcla alguna de interés por el que nos complacemos de que Dios sea Dios, infinitamente feliz en sí mismo, sin tener para nada en cuenta las ventajas que de esa su dicha y felicidad pueden refluir sobre nosotros. Este amor puro no puede darse en forma o estado *habitual* (D 1327), porque no podemos ni debemos prescindir de la esperanza y deseo de nuestra propia felicidad, que encontraremos en Dios; pero sí en forma de acto aislado y transitorio, como lo experimentaron todos los santos.

Conclusión 4.ª: La caridad habitual es necesaria absolutamente a todos los hombres con necesidad de medio para la salvación.

La razón es porque nadie absolutamente puede salvarse sin la *gracia de Dios,* que lleva siempre consigo, inseparablemente, el hábito infuso de la caridad sobrenatural.

Conclusión 5.ª: La caridad actual (o sea, el acto sobrenatural de amor a Dios) es necesaria con necesidad de medio para la salvación a todos los pecadores adultos que no puedan recibir el sacramento del bautismo o de la penitencia.

La razón es porque el que se encuentra en pecado mortal no puede salir de su triste estado —ni, por consiguiente, salvarse— sino por uno de estos tres procedimientos: o por el *bautismo* con atrición (si se trata de un infiel no bautizado todavía), o por la *absolución sacramental* con atrición, o por el *acto de perfecta contrición* que supone y brota de la caridad sobrenatural bajo el influjo de una gracia actual.

Conclusión 6.ª: La caridad actual es necesaria por precepto divino a todos los adultos con uso de razón.

Consta expresamente en la Sagrada Escritura. Es el primero y el mayor de todos los mandamientos (Mt 22,37-38). La doctrina contraria está condenada por la Iglesia (D 1101).

Puestos a precisar cuántas veces o con qué frecuencia es obligatorio realizar actos de amor a Dios, los moralistas suelen dar las siguientes normas:

1) Es obligatorio de suyo *(per se):*

a) *Al comienzo de la vida moral,* o sea cuando el niño llega al suficiente uso de razón y se da cuenta de que Dios es infinitamente bueno y amable. Lo contrario supondría un desprecio de Dios y por, consiguiente, un verdadero pecado mortal (D 1289).

b) *Varias veces durante la vida.* Cuántas sean concretamente, es difícil precisarlo. San Alfonso opina que es obligatorio bajo pecado mortal hacer mensualmente, al menos, un acto de amor a Dios; otros lo exigen semanalmente (v.gr., los domingos al asistir a misa).

La Iglesia ha condenado algunas opiniones laxistas, según las cuales no obligaría ni siquiera cada cinco años (D 1156), ni acaso más de una sola vez en la vida bajo pecado mortal (D 1155), a no ser que sea preciso justificarse y no haya otro medio para ello (D 1157).

c) *A la hora de la muerte,* como preparación para la entrada en la eternidad. Es sentencia probabilísima, ya que nadie puede estar seguro de hallarse en estado de gracia y es obligatorio hacer todo lo que se pueda para conseguirlo.

2) Es obligatorio en virtud de especiales circunstancias *(per accidens):*

a) Cuando surjan tentaciones contra la misma caridad u otras virtudes que no puedan superarse sino por actos fervientes de amor a Dios.

b) Cuando sea preciso ponerse en gracia y no sea posible confesarse (v.gr., un moribundo que no puede hablar).

c) Después de cualquier pecado grave. Porque la caridad para con Dios y para consigo mismo exige no permanecer en ese peligrosísimo estado, que puede arrebatarnos la salvación eterna en el momento menos pensado. El acto de perfecta contrición supone siempre el de caridad o amor de Dios, y el propósito de recibir el sacramento de la penitencia (para quien conozca su existencia y obligatoriedad).

ARTICULO III

Pecados opuestos a la caridad para con Dios

Además de los pecados de *omisión* contra el precepto afirmativo del amor, existen tres pecados opuestos directamente a la caridad para con Dios: el *odio,* la *acidia* y el *amor desordenado a las criaturas.*

A) El odio a Dios

327. Es absolutamente el primero y el mayor de todos los pecados que se pueden cometer, porque la gravedad de una culpa se mide por el grado de *aversión a Dios,* que es máxima en el pecado de odio, por cuanto se da en él directamente y *per se,* mientras que en los demás pecados se da tan sólo de una manera indirecta y *per accidens.* Por eso el odio a Dios es también el mayor de los pecados contra el Espíritu Santo que se pueden cometer, si bien —como advierte Santo Tomás— no se le enumera entre las especies de pecados contra el Espíritu Santo, porque se le encuentra en todas las correspondientes a esa clase de pecados (II-II,34,2 ad 1). Más que una de sus especies es como el género que las abarca todas.

Nótese, sin embargo, que hay dos clases de odio: el de *enemistad* y el de *abominación*.

a) EL ODIO DE ENEMISTAD, llamado también de malevolencia, es el que considera a una persona como mala *en sí misma*, o le desea algún mal. Se opone directamente al amor de benevolencia y de amistad; y cuando recae sobre Dios, es un pecado gravísimo —el mayor de todos los posibles—, que destruye totalmente la caridad al oponerse directamente a la infinita Bondad de Dios en sí misma.

b) EL ODIO DE ABOMINACIÓN, llamado también de aversión, es el que rechaza a una persona, no por sus malas cualidades, sino porque resulta nociva para nosotros (v.gr., el ladrón abomina a la policía). Se opone directamente al amor de concupiscencia; y cuando recae sobre Dios (v.gr., por los castigos que nos inflige o con que nos amenaza), constituye también un pecado gravísimo, aunque no tanto como el anterior, que recaía directamente sobre su propia infinita Bondad.

N. B.—Del odio a Dios pueden proceder muchas *blasfemias, execraciones, maldiciones, sacrilegios, persecuciones a la Iglesia*, etcétera, en cuyo caso todos estos pecados además de su propia malicia específica, adquieren la satánica del odio contra Dios.

B) La acidia

328. Hemos aludido ya a ella al hablar de los pecados capitales (n.265,7.°). Consiste en el tedio o pereza espiritual (que se opone al *gozo* del bien divino procedente de la caridad), y proviene del gusto depravado de los hombres, que no encuentran placer en Dios y consideran las cosas que a El se refieren como cosa triste, sombría y melancólica. Cuando no se trata de una simple tentación o estado involuntario de abatimiento y desgana, sino de una positiva y voluntaria resistencia a las cosas divinas, constituye un grave pecado contra la caridad para con Dios. De él proceden —como de vicio o pecado capital que es— otros muchos desórdenes, entre los que destacan la *malicia*, el *rencor*, la *pusilanimidad*, la *desesperación*, la *torpeza* o indolencia en observar los mandamientos y la *divagación* de la mente hacia las cosas ilícitas.

C) El amor desordenado a las criaturas

329. Todo amor desordenado a las criaturas, que nos lleva a anteponerlas al mismo Dios o al cumplimiento de su

divina voluntad, es pecado mortal contra la caridad o amor de Dios, por el grave desprecio que supone del sumo e infinito Bien. Este desorden late de una manera general en todo pecado grave —en todos ellos se antepone la criatura al Creador—; pero únicamente constituye un pecado *especial* contra la divina caridad cuando alguien voluntariamente y a sabiendas ama tan desordenadamente a una criatura, que está dispuesto a quebrantar cualquier precepto divino antes que renunciar a ella, aunque no lo quebrante de hecho. Esa perversa disposición habitual o actual no se opone a ningún otro precepto —ya que, por hipótesis, no quebranta, de hecho, ninguno—, sino sólo al precepto de amar a Dios *sobre todas las cosas;* por eso constituye un pecado *especial* contra la divina caridad.

Más aún. Esta perversa disposición, que coincide con el egoísmo más repugnante, es la causa de todos los demás pecados, incluso del odio a Dios. Porque si el hombre no se amara desordenadamente a sí mismo y a las criaturas, jamás se determinaría a ofender a Dios quebrantando su santa ley. Y, una vez quebrantada, el recuerdo del castigo divino que le amenaza puede llevar al desventurado pecador hasta el odio de abominación contra Dios.

TRATADO II

La virtud de la religión

Sólo las virtudes teologales que acabamos de estudiar tienen por objeto directo e inmediato al mismo Dios. Pero, al estudiar el conjunto de nuestros deberes para con El, hay que recoger también los relativos a la virtud de la religión; pues, aunque la religión no se refiere inmediatamente al mismo Dios, recae sobre algo relacionado muy de cerca con El, o sea, sobre el *culto* divino. Por eso la virtud de la religión es la que más se parece y acerca a las virtudes teologales, y en este sentido es la primera y más excelente de todas las virtudes *morales*, incluyendo a las mismas cardinales.

El campo a que se extiende esta virtud es vastísimo. Abarca en cierto modo la materia de los tres primeros preceptos del decálogo y todos los preceptos de la Iglesia. De acuerdo con el esquema general de nuestra obra, vamos a recoger en torno a estos preceptos todo el inmenso panorama de la virtud de la religión. He aquí, en breve croquis, el camino que vamos a recorrer:

I. La religión en general.

II. En especial
- Le ley de Dios
  - Primer precepto del decálogo.
  - Segundo precepto.
  - Tercer precepto.
- Los mandamientos de la Iglesia.

I. LA RELIGION EN GENERAL

Sumario: Después de una breve *noción*, vamos a examinar la *naturaleza*, *excelencia*, *necesidad* y *actos propios de la virtud de la religión*.

330. 1. Noción. La palabra *religión* es de oscura etimología. Tres son las principales versiones de la misma:

a) Algunos, como Cicerón, la derivan de *relegere*, volver a leer; porque hemos de releer con frecuencia las oraciones y demás actos del culto divino.

b) San Agustín la deriva de *reeligere*, volver a elegir a Dios, perdido por el pecado.

c) Según Lactancio, viene de *religare*, porque nos ata o liga al servicio de Dios. Esta es la versión más probable.

Como quiera que sea, la religión importa siempre un orden o relación a Dios, a quien principalmente debemos ligarnos como a primer principio y como a último fin (II-II,81-1).

331. 2. Naturaleza. Puede definirse: *Una virtud moral que inclina la voluntad del hombre a dar a Dios el culto debido como primer principio de todas las cosas.*

UNA VIRTUD, no varias; porque, aunque tenga muchos actos distintos —como veremos—, todos ellos se unifican bajo un solo motivo formal: la veneración a Dios como primer principio de todo cuanto existe (a.2-4).

MORAL, no teologal, como enseñaron algunos teólogos; porque no recae sobre el mismo Dios, sino sobre el *culto* divino. La religión tiene a Dios como fin, pero no como materia y objeto; luego no es virtud teologal (a.5). Sin embargo, es la que más se parece y acerca a las virtudes teologales, y por eso ocupa el primer lugar y es la más excelente de todas las virtudes morales (a.6).

QUE INCLINA. Todas las virtudes, en cuanto hábitos que son, inclinan la potencia donde residen a producir con prontitud y facilidad sus propios actos.

LA VOLUNTAD DEL HOMBRE. La voluntad es la potencia donde reside inmediatamente el hábito o virtud de la religión.

A DAR A DIOS EL CULTO DEBIDO. El culto divino es el objeto *material* de la virtud de la religión. Puede ser *interno* y *externo*, como veremos más ampliamente al tratar de la *adoración* (a.7).

COMO PRIMER PRINCIPIO DE TODAS LAS COSAS. Es el objeto formal o motivo propio de esta virtud, que unifica todos sus actos, como ya hemos dicho.

332. 3. Excelencia. De la simple definición se desprende claramente la gran excelencia de la virtud de la religión, que la coloca en cuarto lugar en el conjunto total de las virtudes, inmediatamente después de las teologales. Más aún: en cierto sentido, la religión coincide con la santidad, como explica Santo Tomás (a.8). Sin embargo, hay que notar lo siguiente:

1.° DEPENDE DE LA JUSTICIA, como virtud derivada o parte potencial de la misma, ya que la religión establece en nosotros una *obligación* de justicia con respecto a Dios: tributarle el culto *debido*. No realiza, sin embargo, las tres condiciones exigidas para la justicia estricta (lo *debido* estrictamente *a otro* con plena *igualdad)*, porque es imposible establecer la igualdad entre lo que Dios merece y lo que nosotros podemos darle. Por eso la virtud de la justicia, que realiza plenamente esas condiciones, es virtud cardinal (que admite virtudes derivadas o anejas que las realizan sólo en parte), y no lo es la vir-

tud de la religión, a pesar de ser intrínsecamente más excelente y perfecta que la justicia.

2.° Consiste en el medio, como todas las virtudes morales. Porque, aunque no cabe propiamente el exceso en el culto divino considerado en sí mismo, puede haberlo por parte nuestra en el *modo* de ejercitarlo, v.gr., ofreciéndoselo a quien no se debe, o cuando no se debe, o de modo distinto al debido (a.5 ad 3).

333. 4. **Necesidad.** Vamos a precisarla en la siguiente

Conclusión: La virtud de la religión, que preceptúa el culto interno y externo de Dios, es obligatoria en público y en privado por derecho natural y positivo.

Consta con toda certeza por la Sagrada Escritura y por la razón teológica.

1) La Sagrada Escritura. Son innumerables los lugares del Antiguo y Nuevo Testamento donde se preceptúa el culto de Dios, interno y externo, en público y en privado. Nos parece ocioso transcribir los textos.

2) La razón teológica aporta muy buenos argumentos:

Para el culto interno:

a) Somos *siervos* de Dios por necesidad intrínseca de nuestra misma naturaleza, y es obligatorio para nosotros reconocer y manifestar nuestra dependencia esencial de la divinidad.

b) Somos *hijos* de Dios en el orden sobrenatural, y esta filiación trae consigo la necesidad y obligación de reverenciarle como Padre.

Para el culto externo:

a) Somos siervos e hijos de Dios no sólo en cuanto al alma, sino también en cuanto al cuerpo.

b) El hombre es un ser *social*, y con sólo actos internos no podría haber culto público.

c) La humanidad entera ha comprendido la necesidad y ha practicado siempre el culto público y externo a la divinidad (historia de las religiones).

334. 5. **Actos.** La religión tiene dos clases de actos: *elícitos* e *imperados*[1].

[1] Recordamos al lector que se llaman actos *elícitos* de una virtud aquellos que brotan de ella misma, sin influencia de ninguna otra. Y actos *imperados* son los que brotan de una virtud bajo el impulso o influencia de otra virtud que se lo impera u ordena. Y así, v.gr., el amor es acto *elícito* de la virtud de la caridad, porque de ella brota exclusivamente; pero un acto de humildad practicado por *amor a Dios* es acto *elícito* de la virtud de la humildad y, a la vez, acto *imperado* de la caridad.

1. Actos elícitos. Según el Doctor Angélico, los actos propios o elícitos de la virtud de la religión son los siguientes: la *devoción*, la *oración*, la *adoración*, el *sacrificio*, las *oblaciones*, el *voto*, el *juramento*, el *conjuro* y la *invocación* del santo nombre de Dios. Los estudiaremos inmediatamente, uno por uno, en torno a los tres primeros preceptos del decálogo.

2. Actos imperados. La religión puede imperar los actos elícitos de cualquier otra virtud ordenándolos al culto y honor de Dios. De esta forma adquieren una nueva excelencia sobreañadida a la que ya tienen por sí mismos.

II. LA RELIGION EN ESPECIAL

Al tratar en especial de los actos de la virtud de la religión, vamos a agruparlos en torno a los tres primeros preceptos del decálogo y a los mandamientos de la Iglesia.

CAPITULO I

El primer mandamiento del decálogo

Dividimos este capítulo en tres artículos. En el primero hablaremos del *decálogo en general;* en el segundo, de los deberes positivos del *primer precepto*, y en el tercero, de los *pecados opuestos* al mismo.

ARTICULO I

El decálogo en general

Antes de comenzar la exposición de los tres primeros mandamientos del *decálogo*, nos parece oportuno explicarle brevemente al lector la historia de su promulgación, su trascendental importancia y su absoluta obligatoriedad para alcanzar la vida eterna.

335. 1. Historia. En dos lugares distintos de la Sagrada Escritura (Ex 20,1ss; Deut 5,1ss) se nos describe la manera impresionante y espectacular con que fue promulgado, el *decálogo*. Tuvo lugar en el monte Sinaí, unos mil doscientos años antes de Jesucristo. El pueblo hebreo, libertado hacía mes y medio de la esclavitud de Egipto, llegó al pie del Sinaí después de atravesar milagrosamente el mar Rojo. Los israelitas acamparon al pie de la montaña, y Moisés recibió de Dios la orden de subir a la cumbre. Al despuntar el tercer día, una

espesa nube envolvió la montaña y estalló una horrenda tempestad con multitud de rayos y truenos, al mismo tiempo que se oía el sonido de unas misteriosas y estridentes trompetas. La montaña estaba humeante por haber descendido a ella la gloria de Dios, y el pueblo entero estaba temblando de respeto y temor. Entonces se dejó oír la voz del Señor, que empezó a promulgar el *decálogo*. Más tarde el mismo Dios entregó a Moisés las *tablas de la ley*, con los diez mandamientos escritos por el dedo de Dios (Ex 31,18). La primera tabla contenía los tres primeros mandamientos, que regulan nuestros deberes para con Dios; en la segunda estaban escritos los otros siete, que regulan nuestros deberes para con el prójimo.

Al bajar Moisés del Sinaí, advirtió que los israelitas se habían fabricado un becerro de oro, al que estaban adorando. Lleno de santa ira, arrojó las tablas al suelo, haciéndolas pedazos. Posteriormente el Señor le dio otras; éstas se guardaron con gran veneración en el arca de la alianza, y más tarde en el interior del *Sancta Sanctorum* del templo de Jerusalén.

336. 2. **Importancia del decálogo.** A nadie se le oculta la importancia soberana del decálogo. En él se contienen los puntos fundamentales de la ley natural en el triple orden individual, familiar y social. Para el arreglo y pacificación total del mundo, hasta el punto de convertir el planeta en un paraíso anticipado, bastaría con que todos los hombres del mundo practicaran, con absoluta sinceridad y buena fe, los diez mandamientos de la ley de Dios.

337. 3. **Necesidad para la salvación.** El cumplimiento de los preceptos del decálogo obliga a todos los hombres del mundo, bautizados o no, con necesidad imprescindible para alcanzar la salvación. Precisamente porque son los principios más universales de la *ley natural*, impresa en el fondo de los corazones —excepto la determinación del día del *sábado* para el culto divino, que es de orden positivo—, no cabe ignorancia invencible en torno a ellos (al menos por largo tiempo). Interrogado el mismo Cristo por el joven del Evangelio sobre lo que tenía que hacer para alcanzar la vida eterna, le contestó rotundamente: *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos* (Mt 10,17).

ARTICULO II

Deberes positivos del primer mandamiento

Al primer mandamiento del decálogo pertenecen los actos de la virtud de la religión que se refieren al culto de Dios. He aquí el texto de ese precepto, tal como se lee en la Sagrada Escritura:

«Yo soy el Señor, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. No tendrás otro Dios que a mí. No te harás imágenes talladas, ni figuración alguna de lo que hay en lo alto de los cielos, ni de lo que hay abajo sobre la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas, y no las servirás, porque yo soy el Señor, tu Dios, un Dios celoso, que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y hago misericordia hasta mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos» (Ex 20,2-6).

Como se ve, se preceptúa ante todo la adoración y culto del verdadero Dios y se prohíbe severísimamente el pecado de idolatría, directamente opuesto, por exceso, a la virtud de la religión. Pero, por la especial afinidad de algunos otros actos de la virtud de la religión con la materia principal de este precepto, los recogeremos en torno a él, junto con los pecados opuestos.

He aquí el camino que vamos a recorrer: la *devoción*, la *oración*, la *adoración*, el *sacrificio* y las *ofrendas* u *oblaciones*, con sus pecados opuestos por exceso y por defecto.

A) La devoción

338. 1. Noción. El acto elícito principal de la virtud de la religión es la *devoción*. Consiste en *la prontitud de la voluntad para entregarse a las cosas que pertenecen al servicio de Dios* (II-II,82,1). Serán, pues, *devotos* los que se entregan o consagran por entero a Dios y le permanecen totalmente sumisos. Su nota típica y esencial es la *prontitud de la voluntad*, dispuesta siempre a todo cuanto se refiera al culto o servicio de Dios.

Por su mera definición, ya se vislumbra la sublime elevación y grandeza de la verdadera devoción. Supone una *entrega y consagración total a Dios*, que está muy lejos de identificarse con los rezos y cere-

monias inacabables de tantos falsos devotos y devotas que se morirían de escrúpulo si no pudieran asistir un día a la novena y no tienen inconveniente en descuidar los deberes de su propio estado o en murmurar continuamente del prójimo, faltando a la caridad y a la justicia.

Santo Tomás explica hermosamente que esa voluntad pronta a entregarse al servicio de Dios puede provenir también de la virtud de la caridad. Si se intenta con ello la *unión amorosa con Dios*, es un acto de caridad; si se intenta el *culto* o servicio de Dios, es un acto de religión (a.2 ad 1). Son dos virtudes que se influyen mutuamente: la caridad causa la devoción, en cuanto que el amor nos hace prontos para servir al amigo, y, a su vez, la devoción aumenta el amor, porque la amistad se conserva y aumenta con los servicios prestados al amigo (a.2 ad 2).

El ejemplo más sublime de devoción es el de Cristo al entrar en el mundo: *Heme aquí, Señor, dispuesto a cumplir tu voluntad; en ello pongo mi complacencia y dentro de mi corazón está tu ley* (Heb 10,5-7).

339. 2. **Sujeto.** Puede entenderse en un doble sentido. Si nos referimos a la potencia o facultad de donde brota el acto de la devoción, el sujeto de la misma es la *voluntad*, ya que de suyo es un acto de la parte apetitiva del alma (a.1 ad 3). Pero, si nos referimos al término o sujeto donde recae, la devoción se refiere *exclusivamente* a Dios. El culto o devoción a los santos, en cuanto acto de religión, no termina en ellos, sino en Dios; los veneramos por lo que tienen de Dios (a.2 ad 3). Y aunque es cierto que podemos honrarlos también directamente a ellos mismos por su excelencia propia, este honor ya no brota propiamente de la virtud de la religión, sino de la *dulía*, como veremos en su lugar correspondiente; si bien este acto de dulía podría ser imperado por la virtud de la religión (v.gr., honrando al santo por su propia excelencia con el fin de glorificar a Dios), en cuyo caso participaría de ambas cosas.

340. 3. **Causas y efectos.** La *causa extrínseca principal* de la devoción es Dios, que llama a los que quiere y enciende en sus almas el fuego de la devoción. Pero *la causa intrínseca* por parte nuestra es la meditación y contemplación de la *divina bondad* y de los *beneficios divinos*, que excitan en el alma el amor y la gratitud; juntamente con la consideración de *nuestra*

miseria, que excluye la presunción y nos empuja a someternos totalmente a Dios, de quien nos vendrá el auxilio y remedio (82,3).

Su *efecto* más propio y principal es llenar el alma de espiritual alegría por la consideración de la bondad y beneficios divinos, aunque puede causar también cierta tristeza santa a causa de nuestra miseria y ausencia de Dios (82,4).

341. 4. Obligación. Es difícil precisar con exactitud cuándo los actos de devoción son obligatorios de suyo, ya que no tienen asignado en la ley de Dios un tiempo determinado para ejercitarse. Pero es indudable que obligan en circunstancias especiales, a saber: *a)* cuando existe el peligro de caer en el vicio contrario, que es la *acidia* o pereza espiritual (cf. n.265,7.°); y *b)* cuando hay que realizar algún acto virtuoso que requiere el concurso de la devoción (v.gr., en los actos de culto o adoración).

B) La oración

Sumario: Vamos a exponer la *noción, división, sujeto, objeto, término, necesidad, eficacia infalible* y principales *grados* de oración.

342. 1. Noción. La palabra *oración* puede emplearse en diversos sentidos:

1. Gramaticalmente, para significar la unión del sujeto con el predicado mediante el verbo.

2. Retóricamente, y así significa discurso, conferencia, etc. («pronunció la oración el elocuente orador...»).

3. Teológicamente, como acto del hombre relacionado con Dios. Y en esta forma cabe todavía distinguir tres grados:

a) *En sentido amplísimo* se considera oración *cualquier acto de virtud* realizado por un motivo sobrenatural. Y así se dice que el que trabaja por Dios convierte su trabajo en oración. Algunos han exagerado este sentido general con detrimento de la verdadera oración.

b) *En sentido propio, pero amplio,* es el movimiento o elevación del alma a Dios producido por la virtud de la religión con el fin de alabarle o rendirle culto. En este sentido la define San Juan Damasceno: *Elevación de la mente a Dios.*

c) *En sentido estricto* es esa misma elevación de la mente a Dios, pero con finalidad *deprecatoria: Petición a Dios de las cosas convenientes* (San Juan Damasceno).

De acuerdo con estas nociones, puede proponerse la siguiente definición de la oración, que recoge todos sus elementos fundamentales: *Es la elevación de la mente a Dios para alabarlo y pedirle cosas convenientes a la eterna salvación.*

ELEVACIÓN DE LA MENTE. La oración, de suyo, es acto de la razón práctica (II-II,83,1), no de la voluntad, como creyeron algunos escotistas. Toda oración supone una elevación de la mente a Dios; el que no advierte que ora, por estar completamente distraído, en realidad no hace oración.

A DIOS. La oración, como acto de religión que es (83,3), se dirige propiamente a Dios, ya que sólo de El podemos recibir la gracia y la gloria, a las que deben ordenarse todas nuestras oraciones. Pero no hay inconveniente en hacer intervenir a los ángeles, santos y justos de la tierra para que con sus méritos e intercesión sean más eficaces nuestras oraciones (83,4).

PARA ALABARLO. Es una de las finalidades más nobles de la oración. Sería un error pensar que sólo sirve de puro medio para pedirle cosas a Dios. La adoración, la alabanza, la reparación de los pecados y la acción de gracias por los beneficios recibidos son objetos o finalidades altísimas de la oración (83,17).

Y PEDIRLE. Es la nota más típica de la oración y la que la constituye como tal en sentido estricto. Lo propio del que ora es *pedir* la gloria de Dios y el provecho espiritual propio ajeno, como consta en la admirable oración del *Padrenuestro.*

COSAS CONVENIENTES A LA ETERNA SALVACIÓN. No se nos prohíbe pedir cosas temporales (83,6). Pero no *principalmente* ni poniendo en ellas el fin *único* de la oración, sino sólo en cuanto instrumentos para mejor servir a Dios y tender a nuestra propia salvación. Lo temporal vale poco, pasa rápido y fugaz como un relámpago. Se puede pedir únicamente como *añadidura* y con entera subordinación a los intereses de la gloria de Dios y salvación de las almas.

343. 2. División. Las principales clases de oración son las siguientes:

1. PÚBLICA Y PRIVADA. Oración *pública* es la que realiza, en nombre de la Iglesia y con las fórmulas de la liturgia oficial, el ministro legítimamente constituido para ello (v.gr., el rezo del breviario por el sacerdote, aunque sea en privado). La *privada* es la que realiza el simple fiel, aunque sea en la misma iglesia y acompañado de otras personas, y también la del sacerdote cuando reza en nombre propio sus devociones particulares.

2. VOCAL Y MENTAL. La primera es la que se manifiesta con las palabras de nuestro lenguaje articulado como expresión de la devoción interior. La segunda se realiza con sólo los actos interiores del entendimiento y la voluntad.

La mental se subdivide en oración discursiva, o *meditación*, y oración intuitiva, o *contemplación*. Esta última —que recibe también el nombre de oración *mística* o *infusa* – es producida por la actuación intensa de los dones intelectivos del Espíritu Santo en un alma llena de fe viva. Hemos hablado largamente de esto en otro lugar, adonde remitimos al lector[2].

3. LATRÉUTICA, EUCARÍSTICA, DEPRECATORIA, PROPICIATORIA, según tenga expresamente por objeto el reconocimiento de la divina excelencia y de nuestra sumisión a ella *(latréutica)*, o la acción de gracias por los beneficios recibidos *(eucarística)*, o la petición de nuevas mercedes *(deprecatoria)*, o la remisión de los pecados y penas correspondientes *(propiciatoria)*.

344. 3. Sujeto. Es doble: *próximo y remoto*, según nos refiramos a la potencia de donde brota el acto de oración o a las *personas* a quienes corresponde orar.

1. EL SUJETO PRÓXIMO de la oración es el entendimiento, aunque interviene también la voluntad. Propiamente es acto del entendimiento, en cuanto que, por definición, es una elevación de la mente a Dios para alabarle y pedirle mercedes. Pero la voluntad interviene excitando al entendimiento a orar a impulsos del amor de Dios y de la esperanza de su auxilio.

2. EL SUJETO REMOTO es el mismo que el de la religión en general, o sea, toda persona capaz de someterse piadosamente a la divina majestad, reconociendo la propia indigencia y dependencia e implorando su auxilio.

En concreto son:

a) *Cristo en cuanto hombre* (III,21,1), que nos dio sublime ejemplo de oración en multitud de pasajes del Evangelio.

b) *Los ángeles y bienaventurados del cielo*, que pueden pedir por nosotros y aun por su propia gloria accidental (II-II,83,11).

c) *Las almas del purgatorio*, por sí mismas y acaso también por nosotros (al menos en general).

d) *Los mismos pecadores*, para obtener principalmente la gracia del arrepentimiento y el perdón de sus pecados.

Solamente están excluidos de toda posibilidad de oración los *demonios y condenados* del infierno, que, por su obstinación en el mal, carecen en absoluto de la humildad y sumisión que requiere necesariamente la oración. Pueden manifestar algún deseo (cf., v.gr., Mt 8,31; Lc 16,24), pero no son peticiones *pías*, como requiere la oración.

[2] Cf. *Teología de la perfección cristiana* (BAC) n.401-477 (desde la 5.ª ed., n.515-597).

345. 4. Objeto. Vamos a precisarlo en la siguiente

Conclusión: Puede ser objeto de oración todo aquello que sea necesario o conveniente para la eterna salvación.

1. En general «es lícito pedir lo que es lícito desear» (San Agustín). Por consiguiente, sólo se excluyen las cosas de suyo malas o inconvenientes, por la grave irreverencia que se haría a Dios pidiéndole, v.gr., ayuda para perpetrar un robo o un adulterio.

2. En particular pueden pedirse a Dios:

a) *Absolutamente,* la gracia divina y el crecimiento de la misma, de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo, pues son cosas que son ciertamente del agrado de Dios y convenientes para nuestra salvación.

b) *Condicionalmente,* o sea, con sumisión a su divina voluntad y en la medida en que nos sean convenientes, las gracias *gratis dadas,* los *bienes temporales* (salud, prosperidad material, etc.) y hasta los *males físicos* que lleven consigo bienes de orden superior (v.gr., la muerte, para ir al cielo). La mejor garantía de acierto en el objeto de nuestras peticiones la tenemos en la maravillosa fórmula del *Padrenuestro,* en el que, como demuestran San Agustín y Santo Tomás (83,9), pedimos todo cuanto debemos pedir a Dios y por el orden mismo con que lo debemos pedir.

346. 5. Término. Esta expresión puede tener dos sentidos: a *quién* se debe orar y *por quién.* Vamos a precisarlos en otras tantas conclusiones.

Conclusión 1.ª: Sólo a Dios se ha de orar como causa primera y principal de donde ha de venirnos lo que pedimos; pero es lícito y conveniente invocar a la Virgen, a los ángeles y santos para que intercedan por nosotros.

La primera parte es clara. Porque todas nuestras oraciones (aun las que se refieren a los bienes temporales) deben ordenarse a conseguir la gracia y la gloria, que sólo Dios puede dar. Esta clase de oración dirigida a los santos sería gran error e irreverencia. Por eso nunca la Iglesia pide a los santos «que tengan misericordia de nosotros», sino únicamente «que intercedan por nosotros».

Del segundo modo, la oración se dirige a la Virgen, a los ángeles y santos para que nuestras peticiones, ayudadas con sus preces y méritos, sean más fácilmente escuchadas. La Iglesia ha condenado como *herética* la doctrina que niega la utilidad y conveniencia de invocar a los santos para que intercedan por nosotros (D 941 952 984 998).

Conclusión 2.ª: Podemos y debemos orar no sólo por nosotros mismos, sino también en favor de cualquier persona capaz de la gloria eterna.

RAZÓN. El dogma de la *comunión de los santos* nos garantiza la posibilidad y eficacia. La *caridad cristiana* —y a veces la *justicia*— nos urge la obligación. Luego es cierto que podemos y debemos orar por todas las criaturas capaces de la eterna gloria, sin excluir a ninguna determinada: «Orad unos por otros para que os salvéis» (Sant 5,16).

Aplicaciones. 1.ª Hay que rogar por todos aquellos a quienes debemos amar. Luego por todas las personas capaces de la eterna gloria, incluso los *pecadores, herejes, excomulgados,* etc., y nuestros propios *enemigos.* Pero por todos éstos basta pedir en *general,* sin excluir positivamente a nadie.

2.ª Ordinariamente no estamos obligados a pedir *en particular* por nuestros enemigos, aunque sería de excelente perfección (83,8). Hay casos, sin embargo, en los que estaríamos obligados a ello; por ejemplo, en grave necesidad espiritual del enemigo, o cuando pide perdón, o para evitar el escándalo que se seguiría de no hacerlo (v.gr., si nos invitaran a rezar por alguna persona en particular y no quisiéramos hacerlo), etc. Siempre hemos de estar preparados y dispuestos a ello, para cumplir lo que nos dice el Señor en el Evangelio: «Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian y *orad por los que os persiguen y calumnian,* para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos y hace salir el sol sobre buenos y malos y llover sobre justos y pecadores» (Mt 5,44-45).

3.ª Podemos y debemos orar por los *herejes* y *pecadores públicos,* incluso los *excomulgados,* al menos con oraciones *privadas.* Para la oración *pública* por ellos hay normas especiales de la Iglesia, que tienen por objeto, principalmente, evitar el escándalo que podría originarse entre los fieles.

4.ª Podemos y debemos orar por las *almas del purgatorio,* siempre al menos por *caridad* y muchas veces por *piedad* (si se trata de familiares) o por *justicia* (si están allí por culpa nuestra; v.gr., por los malos ejemplos que les dimos).

5.ª Es sentencia común entre los teólogos que podemos pedir el aumento de la gloria *accidental* de los bienaventurados, no el de la gloria *esencial,* que es absolutamente inmutable y depende del grado de gracia y de caridad que tenga el alma al separarse del cuerpo.

6.ª No es lícito orar por los condenados, por estar completamente fuera de los vínculos de la caridad, que se funda en la participación de la vida eterna. Aparte de que sería completamente inútil y superflua esa oración, que para nada les aprovecharía.

347. 6. Necesidad. La oración es necesaria con la doble necesidad: de *medio* y de *precepto.* Vamos a precisarlo en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª: Por divina institución, la oración es necesaria a todos los adultos con necesidad de medio para la salvación.

Es doctrina común y completamente *cierta* en teología. San Agustín tiene un texto muy expresivo, que fue recogido y completado por el concilio de Trento: «Dios no manda imposibles; y al mandarnos una cosa nos avisa que hagamos lo que podamos y *pidamos lo que no podamos* y nos ayuda para que podamos»[3]. Sobre todo es necesaria la oración en orden a la perseverancia final, que no puede merecerse por las buenas obras. Por eso dice San Alfonso de Ligorio que «el que ora se salva, y el que no ora, se condena».

Nótese, sin embargo, que esta necesidad de *medio* lo es por *institución divina* (como el bautismo para adquirir la gracia), en la que caben excepciones. Otra cosa sería si fuera necesaria con necesidad de medio, por la *naturaleza misma de las cosas* (como la gracia santificante para salvarse), en la que no puede admitirse ninguna dispensa ni exención absolutamente para nadie. De donde se sigue que, aunque la oración sea necesaria *de ordinario* para salvarse, por vía de excepción y de milagro podría alguno salvarse sin ella.

Conclusión 2.ª: La oración es necesaria a todos los adultos con necesidad de precepto divino, natural y eclesiástico.

Consta claramente el triple precepto:

a) Divino: *Vigilad y orad* (Mt 26,41). *Es preciso orar siempre y no desfallecer* (Lc 18,1). *Pedid y recibiréis* (Mt 7,7). *Orad sin intermisión* (1 Tes 5,17), etc.

b) Natural. El hombre está lleno de necesidades y miserias, algunas de las cuales solamente Dios las puede remediar. Luego la simple razón natural nos dicta e impera la necesidad de la oración. De hecho, en todas las religiones del mundo hay ritos y oraciones.

c) Eclesiástico. La Iglesia manda recitar a los fieles ciertas oraciones en la administración de los sacramentos, etc., e impone a los sacerdotes y religiosos de votos solemnes la obligación de rezar el breviario en nombre de ella por la salud de todo el pueblo.

¿Cuándo obliga concretamente este precepto? Coincide exactamente con la obligación de los actos de caridad en la forma que hemos expuesto más arriba (cf. n.326,6.ª).

348. 7. **Eficacia.** Santo Tomás asigna a la oración tres valores distintos, además de producir en el alma cierta *refección espiritual* (83,13):

a) Satisfactorio, por el acto de humildad que supone y por el esfuerzo que toda oración bien hecha requiere.

b) Meritorio, como acto de virtud que es. Este mérito sube de grado si la oración se practica por imperio o a impulsos de la caridad.

[3] San Agustín, *De natura et gratia* c.43 n.50: ML 44,271 y D 804.

c) IMPETRATORIO, en orden a alcanzar las gracias de Dios, presupuestas la divina liberalidad y misericordia.

Aquí nos interesa destacar este tercer aspecto. Vamos a establecer la doctrina en forma de conclusión.

Conclusión: La oración, revestida de las debidas condiciones, obtiene infaliblemente lo que pide en virtud de las promesas de Dios.

Esta conclusión parece *de fe*, por el testimonio clarísimo de la Sagrada Escritura y de la tradición. De hecho es admitida sin discusión por todas las escuelas católicas. He aquí los fundamentos en que se apoya:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Los textos son abundantísimos: *Pedid y se os dará, buscad y hallaréis, llamad y se os abrirá. Porque quien pide recibe, quien busca halla, y a quien llama se le abre* (Mt 7,7-8).

Y todo cuanto con fe pidiereis en la oración, lo recibiréis (Mt 21,22).

Pedid y recibiréis, para que sea cumplido vuestro gozo (Jn 16,24).

b) LOS SANTOS PADRES. Casi todos ellos hablan largamente de la oración y de su eficacia impetratoria infalible. Puede verse una larga serie en la *Patrología* de Migne: ML 220,959-960 (índices).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es una consecuencia de la fidelidad de Dios a sus promesas, que es absolutamente infalible.

Sin embargo, para que la oración tenga eficacia infalible es preciso que vaya revestida de ciertas condiciones. Santo Tomás señala cuatro (II-II,83,15 ad 2), y a ellas pueden reducirse fácilmente las demás que señalan los autores: que pida *para sí mismo, cosas necesarias para la salvación, piadosamente y con perseverancia*. Examinémoslas brevemente:

1.ª **Que pida para sí mismo.** La razón es porque el prójimo puede no estar dispuesto convenientemente a recibir la gracia que se pida para él, mientras que el que pide algo para sí, ya se dispone de algún modo por el hecho de humillarse ante Dios. Lo cual no quiere decir que no pueda alcanzarse nada para el prójimo —lo que sería falsísimo—, sino que no podemos tener seguridad *infalible* de ello, ya que no nos consta si el prójimo está convenientemente dispuesto ante Dios. Si el prójimo se empeña obstinadamente en rechazar esa gracia, se quedará sin ella; mientras que el que pide *para sí* está claro que no rechaza esa gracia, puesto que se la pide a Dios.

2.ª **Cosas necesarias para la salvación.** Se comprende sin esfuerzo. Sería una desgracia y un verdadero castigo de Dios obtener de Él alguna cosa que pudiera ser obstáculo a nuestra salvación eterna, por muy halagüeña que de momento pudiera resultarnos en esta vida (v.gr., la salud, riquezas, bienestar, etc.). Por donde se ve la insensatez de muchas oraciones, que recaen exclusivamente sobre estas cosas temporales, sobre todo cuando se piden a Dios con de

masiada insistencia y poca conformidad con su voluntad divina. El mayor castigo que podría caer sobre el que ora de manera tan inconveniente sería el que Dios oyese su oración concediéndole lo que pide.

3.° **Piadosamente.** Esta condición puede desdoblarse en varios elementos integrantes. Y así, para que la oración sea verdaderamente *piadosa*, es preciso que se haga con *humildad* (nada podemos exigir ante Dios), con *atención* (sería irreverente sin ella), con *firme confianza* (como nos enseña el Evangelio) y *en nombre de nuestro Señor Jesucristo* (como hace siempre la Iglesia).

Pero no se requiere necesariamente *el estado de gracia* en el que ora. Una cosa es el *mérito* sobrenatural (que requiere el estado de gracia como condición indispensable) y otra la *impetración* o demanda de una limosna gratuita. Esta última puede conseguirla también el pecador, ya que se funda en la pura *liberalidad y misericordia* de Dios y no en una exigencia de *justicia*, como el mérito sobrenatural. Si bien, como es cosa clara, el estado de gracia es convenientísimo para obtener de Dios lo que pedimos en la oración.

4.° **Con perseverancia.** Lo inculcó repetidas veces el Señor en el Evangelio (Lc 11,5-13; 18,1-5; Mt 15,21-28, etc.). No sabemos cuántas veces querrá Dios que repitamos nuestra oración para obtener lo que pedimos; pero, en todo caso, esta insistencia se ordena a nuestro mayor bien, ya que Dios no se deja vencer nunca en generosidad. Por eso conviene *orar siempre, sin desfallecer jamás* (Lc 18,1), bien seguros de que obtendremos lo que pedimos si de veras nos conviene para la salvación.

349. 8. Grados de oración. Resumimos muy brevemente esta materia, que pertenece más bien a la teología ascética y mística y hemos expuesto largamente en otro libro[4].

Los principales *grados de oración* que distinguen los autores, de acuerdo con los principios teológicos y las descripciones de los místicos experimentales, son las siguientes:

1.° Oración vocal. Está al alcance de todos. No se requiere una fórmula determinada, si bien la ofrece insuperable el *Padrenuestro*. Para que sea verdadera oración es preciso que se haga con *atención* (toda distracción *voluntaria* es un pecado venial de irreverencia) y con *profunda piedad*.

2.° Meditación. Consiste en la aplicación razonada de la mente a una verdad sobrenatural para convencernos de ella y movernos a amarla y practicarla con ayuda de la gracia. Es esencialmente *discursiva*, aunque debe terminar siempre en los *afectos* del corazón y en una *resolución* práctica y concreta. Sin un ratito de *meditación diaria* es prácticamente imposible llevar una vida seriamente cristiana.

[4] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* (BAC) n.376-477 (desde la 5.ª ed. n.476-597).

3.° ORACIÓN AFECTIVA. Es aquella en la que predominan los afectos de la voluntad sobre el discurso del entendimiento. Representa un avance sobre la meditación en orden a las oraciones contemplativas.

4.° ORACIÓN DE SENCILLEZ. Es una oración afectiva cada vez más simplificada. Consiste en una simple visión, mirada o atención amorosa hacia Dios o las cosas divinas, que enciende en el alma el fuego del amor. Representa la transición progresiva y gradual de la ascética a la mística, de la oración discursiva a la contemplativa.

5.° RECOGIMIENTO INFUSO. Es el primer grado de la escala contemplativa, y consiste en un replegamiento profundo *del entendimiento* hacia el interior del alma, donde encuentra la paz y el sosiego en Dios. El alma comprende sin esfuerzo las palabras del Evangelio: *El reino de Dios está dentro de vosotros mismos* (Lc 17,21).

6.° QUIETUD. Consiste en un sentimiento íntimo de la presencia de Dios, que cautiva *la voluntad* y llena el alma y al cuerpo de una suavidad y deleite verdaderamente inefables. El alma arde suavemente en el amor de Dios y «no le parece hay más que desear» (Santa Teresa).

7.° UNIÓN SIMPLE. Es un grado muy intenso de oración contemplativa en el que *todas* las potencias del alma están cautivadas y absortas en Dios. El deleite y la gloria del alma son mucho más intensos que en el grado anterior. Lo mismo que el amor con que el alma se abrasa, que alcanza una intensidad increíble.

8.° UNIÓN EXTÁTICA. Es una oración de unión tan fuerte e intensa, que determina la suspensión de los sentidos internos y externos. El alma no ve nada ni oye nada de cuanto ocurre al exterior, encontrándose toda perdida y engolfada en Dios en medio de ardores y deleites inefables.

9.° UNIÓN TRANSFORMATIVA. Constituye la séptima morada descrita por Santa Teresa en su *Castillo interior,* y consiste, según San Juan de la Cruz, en «una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida» (*Cántico espiritual* 22,3).

Todo cristiano debería recorrer esta escala de oración hasta la cumbre. La santidad está al alcance de toda alma que sea verdaderamente fiel a la gracia y generosa en el servicio de Dios. A nadie se le cierra el camino de las más altas cumbres de la unión mística con Dios. La mística no es un estado extraordinario reservado para unos pocos aristócratas del espíritu; entra, por el contrario, en el desarrollo progresivo y *normal* de la gracia santificante en toda alma fiel y generosa. La unión con Dios transformativa debería ser el preludio *normal*

de la visión beatífica, alcanzado en este mundo por todos los fieles bautizados. Tal es la enseñanza clarísima de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, plenamente de acuerdo con los principios más firmes de la teología católica. El concilio Vaticano II ha proclamado con fuerza el llamamiento universal a la santidad para todos los hombres sin excepción (cf. constitución *Lumen gentium* c.5).

C) La adoración

Sumario: *Noción, división y modo* de practicarse.

350. 1. Noción. Se entiende por adoración *el acto externo de la virtud de la religión por el que testimoniamos el honor y reverencia que nos merece la excelencia infinita de Dios y nuestra sumisión ante El.*

La adoración supone dos actos: uno *interno*, que es el reconocimiento *intelectual* de la excelencia soberana de Dios y el sometimiento de nuestra *voluntad* ante El, y otro *externo*, que consiste en la manifestación pública o externa de ambas cosas. El principal, naturalmente, es el interno, que es el alma del externo y el único que pueden practicar los ángeles; pero en el hombre, compuesto de alma y cuerpo, la adoración interna suele ir acompañada de su correspondiente acto externo.

Los principales actos externos de adoración son: el sacrificio, la genuflexión, la inclinación, la postración, elevación de las manos, descubrir la cabeza, etc.

351. 2. División. Como la adoración es una especie de culto, su división coincide con la de este último. He aquí las diferentes especies y clases de culto:

a) ABSOLUTO Y RELATIVO, según recaiga *directamente* sobre la persona misma a quien se tributa o sólo a través de su imagen, escultura, reliquia, etc.

b) PÚBLICO Y PRIVADO, según se ejerza, en nombre de la Iglesia, por un ministro suyo y con los actos instituidos por ella a este efecto (liturgia oficial) o de otra forma distinta, en nombre propio, y como persona particular.

c) DE LATRÍA, HIPERDULÍA Y DULÍA. El primero (de λατρεία, adoración) se identifica con la *adoración* en sentido estricto y sólo puede ofrecerse *absolutamente* a Dios y a nuestro Señor Jesucristo, aun en la Eucaristía. *Relativamente* se ofrece también a las imágenes de Cristo, a la santa Cruz (sobre todo a las partículas auténticas del *lignum*

crucis) y a las demás reliquias de la sagrada pasión. Es necesario practicarla por precepto natural y positivo divino (primer precepto del decálogo); pero fácilmente puede considerarse incluida al cumplir, v.gr., el precepto de oír misa.

El culto de *hiperdulía* (de ὑπὲρ = sobre, y δουλεία = servidumbre) corresponde a la Virgen María por su dignidad excelsa de Madre de Dios, que la coloca aparte y por encima de todos los santos.

El de *dulía* (de δουλεία = servidumbre) es el que corresponde a los ángeles y santos en cuanto *siervos* de Dios en el orden sobrenatural. Entre ellos ocupa el primer lugar el patriarca San José, a quien con razón los modernos teólogos asignan el culto de *protodulía*, o sea, el primero entre los de dulía.

d) Culto civil. Se llama así, por extensión del concepto de culto, al honor y reverencia que se tributa a las personas constituidas en dignidad o autoridad, tales como los reyes, superiores, etc. Tiene por objeto su excelencia puramente natural y no pertenece a la virtud de la religión, sino a la de la *observancia*, como veremos en su lugar.

352. 3. Modo de practicarse. He aquí los principios fundamentales:

A la Santísima Trinidad, a cada una de sus Personas, a nuestro Señor Jesucristo, aun bajo las especies sacramentales, se les debe el culto de *latría;* a la bienaventurada Virgen María le es debido el de *hiperdulía*, y el de *dulía* a los demás que reinan con Cristo en el cielo.

También a las sagradas reliquias e imágenes se les debe la veneración y culto *relativo* propio de la persona a quien las reliquias e imágenes se refieren.

Con culto público pueden ser venerados *solamente* aquellos siervos de Dios que por la autoridad de la Iglesia han sido puestos en el catálogo de los santos o de los beatos (cn.1187).

A los que han sido canónicamente inscritos en el catálogo de los santos se les debe dar culto de *dulía*, pudiendo ser venerados en todas partes y con cualquier acto de dicho culto; pero a los beatos sólo se les puede dar culto en los lugares y en la forma que el Romano Pontífice concediere. El simple título de *venerable*, dado por la Iglesia a los siervos de Dios al declarar heroicas sus virtudes, no da derecho a culto público alguno.

Con culto público solamente pueden ser honrados en las iglesias, aun exentas, aquellas reliquias que conste ser genuinas por documento auténtico de algún cardenal de la Santa Iglesia Romana o del ordinario local o de otro eclesiástico a quien se le haya concedido por indulto apostólico la facultad de *autenticar*.

Es bueno y útil invocar humildemente a los siervos de Dios que están reinando con Cristo y venerar sus reliquias e imágenes; pero principalmente deben todos los fieles honrar con filial devoción a la Santísima Virgen María (cf. cn.1186).

D) El sacrificio

Es el acto más importante del culto externo y público, el más solemne y excelente con que puede honrarse a Dios. Vamos a precisar brevemente su *naturaleza, división y obligación* de ofrecerlo.

353. 1. **Naturaleza.** El sacrificio, en sentido estricto, se define: *La oblación externa de una cosa sensible, con cierta inmutación o destrucción de la misma, realizada por el sacerdote en honor de Dios para testimoniar su supremo dominio y nuestra completa sujeción a El.*

Esta definición recoge las cuatro causas del sacrificio: a) *material:* la cosa sensible que se destruye (v.gr., un animal); b) *formal:* su inmolación o destrucción en honor de Dios; c) *eficiente:* el sacerdote o legítimo ministro, y d) *final:* reconocimiento del supremo dominio de Dios y nuestra total sujeción a El.

354. 2. **División.** He aquí, en cuadro sinóptico, las principales especies de sacrificios:

a)	Por razón del fin	*Latréutico,* o de simple adoración a Dios. *Impetratorio,* para pedirle beneficios. *Satisfactorio,* en reparación de los pecados. *Eucarístico,* en acción de gracias por los beneficios recibidos.
b)	Por razón del modo	*Cruento,* o sea con efusión de sangre (los del Antiguo Testamento y el del Calvario). *Incruento,* sin derramamiento de sangre (la santa misa).
c)	Por razón de su eficacia	*Finita por parte del agente y de la obra:* los del Antiguo Testamento. *Infinita por parte del agente y de la obra:* el sacrificio del Calvario. *Infinita por parte de la obra y finita por parte del agente:* la santa misa.

355. 3. **Obligación de ofrecerlo.** Vamos a establecerla en las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª: Por derecho natural es obligatorio ofrecer sacrificios.

El Angélico Doctor razona esta conclusión diciendo que la razón natural, al dictar que el inferior se someta al superior honrándole a su modo y expresándole con signos sensibles los afectos del

alma, viene a exigir que el hombre ofrezca a Dios, en reconocimiento de sumisión y vasallaje, algunas cosas exteriores, inmutándolas o destruyéndolas para significar mejor el dominio absoluto de Dios sobre él y sobre todas sus cosas (II-II,85,1).

Se confirma por la *práctica universal del género humano.* En todas las religiones hay ritos sacrificiales, lo que no puede explicarse más que por ser una exigencia de la ley natural impresa en el fondo de todos los corazones.

Conclusión 2.ª: En la Nueva Ley, el único sacrificio verdadero y legítimo es la santa misa, que perpetúa a través de los siglos el sacrificio del Calvario.

Que la santa misa sea un *verdadero sacrificio* en el sentido estricto de la palabra es una verdad *de fe,* expresamente definida por el concilio de Trento contra los protestantes (D 948).

Que sea el *único legítimo* se desprende con evidencia por el hecho de haber sido *abrogados* por Jesucristo los sacrificios de la Antigua Ley como meras figuras y símbolos que eran del augusto sacrificio que se consumó en el Calvario y se perpetúa en la santa misa hasta el fin de los siglos. De donde se sigue que los sacrificios de la Antigua Ley son actualmente ilícitos y pecaminosos, por cuanto, siendo meras figuras y símbolos del sacrificio del Calvario, derogan la fe en Cristo, como único Mesías y Redentor del mundo, como si el sacrificio redentor no se hubiera verificado aún (cf. D 938-939).

En otro lugar —al estudiar los mandamientos de la Iglesia— precisaremos todo lo referente a la audición del santo sacrificio de la misa.

Conclusión 3.ª: El sacrificio de la Nueva Ley es infinitamente superior a los de la Antigua, que eran meros anuncios y figuras del nuevo.

He aquí las principales razones:

a) POR SU DIGNIDAD INFINITA, tanto por parte del oferente, que es el mismo Cristo, Hijo de Dios *(único* en la cruz, *principal* en la santa misa), como por parte de la *cosa ofrecida,* que es su mismo cuerpo y sangre preciosísima.

b) POR SU FIN, que abarca en grado eminente los cuatro fines del sacrificio en general: latréutico, impetratorio, satisfactorio y eucarístico (D 950).

c) POR SU EFICACIA INFINITA, tanto por parte del agente, Cristo *(único* en el Calvario, *principal* en la santa misa), como de la obra.

d) POR SU PERFECCIÓN Y ESTABILIDAD, porque no prefigura, anuncia o prepara ningún otro sacrificio, sino que fue prefigurado por todos los de la Antigua Ley, que, por lo mismo, han perdido ya su razón de ser y deben cesar en absoluto.

E) Las ofrendas u oblaciones

356. Ofrenda, en general, es la entrega o donación espontánea de una cosa. En sentido religioso es *la espontánea donación de una cosa para el culto divino.*

Las hay de dos clases: una *inmediata* y propiamente dicha, por la cual se ofrece algo en *honor de Dios*, ya sea para el culto o para el sostenimiento de sus ministros o de los pobres (tales como las antiguas *primicias* de los frutos de la tierra y las modernas colectas para obras *pías)*, y otra *mediata* o impropiamente dicha, que se ofrece al *sacerdote* para su propio sustento (tales como los *diezmos* antiguos y los estipendios modernos por las misas y otros servicios religiosos). La Iglesia puede señalar la cuantía de estas ofrendas, y así lo hizo en siglos anteriores; pero hoy lo deja a las costumbres legítimas de los pueblos. Volveremos sobre esto al hablar de los mandamientos de la Iglesia.

ARTICULO III

Pecados opuestos al primer mandamiento

Además de los *pecados de omisión* de los actos preceptuados en el primer mandamiento, se puede pecar contra él de muchas maneras, unas por defecto y otras por exceso. El siguiente cuadro esquemático muestra las principales y, a la vez, el camino que vamos a recorrer en este artículo siguiendo las huellas de Santo Tomás en la *Suma Teológica*.

PECADOS CONTRA LA RELIGION

- Por exceso: *Superstición* ....
  - En general (II-II,92).
  - En particular ..
    - Culto indebido (93).
    - Idolatría (94).
    - Adivinación (95).
    - Vanas observancias (96).
- Por defecto: *Irreligiosidad* ....
  - Tentación de Dios (97).
  - Sacrilegio (99).
  - Simonía (100).

I. LA SUPERSTICION

357. 1. Noción. La palabra *superstición* (de *super*, sobre, y *statuens*, establecer) significa etimológicamente cual-

quier exceso en la medida de una cosa. Se aplica principalmente y como por antonomasia a la religión, para significar, no el exceso *cuantitativo* en el culto a Dios —que nunca podrá ser excesivo—, sino el exceso por parte del *objeto* del culto o del *modo* de ofrecerlo.

En general, la superstición puede definirse: *un vicio que ofrece culto divino a quien no se debe, o a quien se debe, pero de un modo indebido.*

358. 2. **Especies.** Por la noción que acabamos de dar, aparece claro que la superstición tiene dos *especies: a)* la que ofrece al verdadero Dios un culto en forma indebida, y *b)* la que ofrece culto divino a una criatura o falso dios. Esta última se subdivide en tres especies distintas: la *idolatría,* la *adivinación* y las *vanas observancias.* Por su especial afinidad, se pueden añadir a estos pecados otros excesos supersticiosos —tales como el espiritismo, la magia, el maleficio, etc.—, que examinaremos a continuación de los anteriores.

Vamos a examinar una por una las diferentes formas indicadas en el croquis anterior, con algunas otras afines.

A) El culto indebido a Dios

359. De dos maneras puede ofrecerse a Dios un culto indebido: o porque se le ofrece un culto *falso* o de un modo *superfluo.*

a) **Culto falso** es el que expresa de suyo una falsedad, ya sea por parte de *las cosas* (v.gr., ofreciendo a la adoración reliquias falsas o contando como verdaderos falsos milagros, revelaciones o profecías para excitar la admiración de los fieles, etc.), o por parte de *la persona* que ofrece el culto (v.gr., el que se atreva a celebrar misa sin ser sacerdote o estando suspenso *a divinis).*

El culto falso es, de suyo, *pecado mortal,* por tratarse de una mentira perniciosa en materia muy grave. Pero podría ser venial por dos capítulos: *a)* por la *ignorancia* o buena fe con que pueden hacer algunas de esas cosas la gente sencilla e inculta; y *b)* por *parvedad de materia,* v.gr., en un predicador que adorna con detalles falsos la narración de un hecho histórico o verdadero. Sin embargo, los predicadores han de tener mucho cuidado en no incurrir jamás en este feo vicio, que tanto desdice de la cátedra de la verdad.

b) **Culto superfluo** es el que se tributa a Dios de un modo no aprobado por la Iglesia o completamente ajeno a sus usos y costumbres. Tal sería, por ejemplo, no querer oír misa sino antes de la

salida del sol o a tal hora determinada, en tal altar, con tal color, celebrada por tal sacerdote y no por otro, etc.; añadir nuevas rúbricas o ceremonias a los actos de culto o suprimir a capricho las que no nos gusten; ayunar el día de Pascua, etc.

La mayor parte de las veces no pasará de *pecado venial*, por la ignorancia o indiscreta devoción con que se hacen estas cosas. Pero podría ser mortal si hubiera desprecio, escándalo, ceremonia indecente, grave prohibición de la Iglesia, etc.

B) La idolatría

360. 1. Noción y división. La palabra *idolatría* (del griego εἴδωλον = falso dios, y λατρεῖα = adoración) designa un pecado contra la religión que *consiste en tributar a una criatura la adoración debida exclusivamente a Dios.*

Puede ser de dos clases: *interna y externa.* La primera somete a la adoración del falso dios las potencias interiores del alma, entendimiento y voluntad. La segunda se manifiesta al exterior por palabras, gestos o signos. Y ésta puede ser *material*, o simulada (si falta el consentimiento interno), y *formal*, o sincera (si va acompañada del acto interno). La idolatría interna siempre es formal; la externa puede ser simplemente material.

361. 2. Malicia. La idolatría es siempre y *de suyo* un pecado gravísimo, por la enorme injuria que con ella se hace a Dios. Pero caben distintos grados de maldad, en la siguiente forma:

a) La idolatría interna o externa de un infiel o salvaje de buena fe que cree que su ídolo es el verdadero Dios, recae de hecho sobre una falsa divinidad, y es *objetiva y materialmente* un pecado gravísimo, aunque subjetivamente puede excusarle ante Dios la ignorancia total e invencible con que procede.

b) La idolatría meramente externa y material, simulada para escapar de la muerte con que amenaza el tirano, es siempre un pecado gravísimo y no admite jamás excusa alguna; es preciso sufrir la muerte antes que incurrir en ella, ya que de suyo es una gran mentira, produce escándalo en los demás y va contra el precepto de confesar la fe. Pero en gente ignorante podría darse, acaso, la buena fe, o, al menos, una disminución de la responsabilidad por el miedo insuperable.

c) La idolatría externa, material o formal, del que tributa libre y voluntariamente culto latréutico a un falso dios a sabiendas de su falsedad, es un pecado gravísimo en toda su extensión y no admite parvedad de materia. Sólo el odio a Dios, la infidelidad y la desesperación son mayores; pero, en cierto modo, esta idolatría es mayor

aún, porque supone casi siempre odio al verdadero Dios, y es, además, un gravísimo pecado contra la fe y la religión.

Aplicaciones. Por la idolatría *material* que con ello se cometería, es gravemente ilícito dar la comunión con una forma no consagrada a un penitente a quien se negó la absolución (aunque sea de acuerdo con él para no llamar la atención de los circunstantes). Tampoco podría el sacerdote exponer en la custodia una forma grande que se le olvidó consagrar, aunque vaya acompañada de una pequeña realmente consagrada.

C) La adivinación

362. 1. Noción. *Adivinar,* en general, significa predecir lo futuro o descubrir las cosas ocultas. En sentido teológico es *la superstición que trata de averiguar las cosas futuras u ocultas por medios indebidos o desproporcionados.* Es una curiosidad pecaminosa, porque se usurpa con ello algo que pertenece exclusivamente al dominio de Dios, cual es el conocimiento de los futuros contingentes o de las cosas naturalmente ocultas. Y como Dios no puede permitir que para esta curiosa averiguación nos ayuden los ángeles o santos, hay que concluir que, cuando es imposible averiguar lo que se pretende por medios puramente naturales, sólo puede llegarse a ello por recurso formal o virtual a los demonios.

363. 2. Especies. Como acabamos de decir, toda verdadera *adivinación,* en el sentido teológico de la palabra, se hace por *expresa o tácita* invocación de los demonios. Y cada una de estas dos formas admite multitud de subdivisiones. Suelen señalarse las siguientes:

a) **Con expresa invocación de los demonios:**

1. ORÁCULO, cuando el demonio contesta a través de un ídolo.
2. PRESTIGIO, cuando produce sensiblemente alguna aparición maravillosa.
3. PITONISMO, cuando contesta por medio de brujos y adivinos.
4. NIGROMANCIA, cuando contesta por la aparente resurrección de un muerto.
5. ONIROMANCIA, contestando por medio de sueños.
6. ARUSPICIO, por examen de las entrañas de los animales.
7. GEOMANCIA, por figuras que aparecen en la tierra.
8. HIDROMANCIA, por figuras en el agua.

9. Aeromancia, por figuras en el aire.
10. Piromancia, por figuras en el fuego.

b) **Sin expresa invocación diabólica:**

1. Astrología judiciaria, observando el sitio o movimiento de los astros.
2. Auspicio, observando el vuelo de las aves.
3. Augurio, por sus cantos.
4. Omen por algo fortuito que se presenta de improviso (v.gr., un entierro).
5. Quiromancia, observando las rayas de las manos.
6. Fisiognomía, por el rostro o semblante.
7. Sortilegio, echando suertes.

364. 3. Malicia. La adivinación que se hace por *expresa* invocación del demonio es siempre pecado mortal muy grave (cf. Deut 18,10-12); Lev 20,6; 1 Cor 10,20, etc.), por el pacto que se establece con él al invocarle (sobre todo si se ofrece algún sacrificio o manifiesta algún honor: pecado gravísimo) y por las fatales consecuencias que se siguen en orden a la fe y las costumbres, ya que —como explica Santo Tomás—, si el demonio dice algunas veces la verdad a los que le invocan, es para acostumbrarles a creer en él e inducirles más tarde a alguna cosa errónea y perniciosa para la salvación (II-II, 95,4).

La adivinación del segundo grupo, o sea, las que se hacen sin expresa invocación del demonio, pero por tácito recurso a él, es también de suyo pecado mortal; pero cabe el pecado venial por la ignorancia y buena fe con que puede proceder la gente sencilla e inculta. Las mismas gitanas que echan la *buenaventura* o se fijan en las rayas de las manos, etc., no suelen atribuir a sus predicciones ninguna fe, dedicándose a esas argucias tan sólo como medio para ganarse la vida explotando la credulidad de los incautos o el buen humor de la gente. Más que combatir con acritud estas cosas, es preferible instruir a los fieles para que se abstengan de esos ridiculos pasatiempos.

365. Escolios. Por su especial afinidad con esta materia, vamos a recoger, a manera de escolios, la doctrina relativa a la *radiestesia,* el *sortilegio,* la *telepatía* y, sobre todo, el *espiritismo.*

1.° **Radiestesia.** No parece que deba condenarse el uso de la vara radiestésica para descubrir agua o metales, pues su movimiento

y oscilación puede estar relacionado con la materia que se busca por causas puramente físicas y naturales. Pero, si se la utilizara para averiguar los secretos de los corazones o las cosas futuras contingentes, habría evidente desproporción entre la causa y el efecto y no podría hacerse sin incurrir en grave superstición. Está prohibido a *los clérigos* el uso de la vara radiestésica por decreto del Santo Oficio de 26 de marzo de 1942 (AAS 34,148).

2.º **Sortilegio.** Es el recurso a la suerte para dirimir una cuestión dudosa, y puede ser o no supersticioso. No lo es, y, por lo mismo, es lícito emplearlo, cuando tiene carácter meramente *divisorio*, v.gr., para dirimir un empate, adjudicar un premio, etc. Pero sí lo es cuando tiene carácter *adivinatorio*, o sea, cuando se emplea para averiguar los secretos de los corazones (v.gr., si cometió o no tal crimen) o se pretende que Dios manifieste con la suerte su voluntad (*tentación* de Dios), excepto cuando se hace por divina inspiración, como los apóstoles en la elección de San Matías (Act 1,26).

3.º **Telepatía.** En la mayoría de los casos es un fenómeno puramente natural. Consiste en cierta especial sensibilidad que tienen determinadas personas para percibir hechos que ocurren muy lejos de donde realmente se encuentran. Se han comprobado muchísimos casos, tanto en sueños como en estado de vigilia. Sin embargo, se hace fuertemente sospechosa cuando recae sobre hechos *futuros* y *contingentes;* aunque aun en estos casos caben ciertas corazonadas o presentimientos producidos acaso por el mismo Dios , que más tarde viene a confirmar la realidad. Hay que proceder con pies de plomo y no condenar, en nombre de la moral católica, fenómenos que pueden ser completamente naturales e inofensivos. El examen cuidadoso de todo el conjunto de circunstancias puede proporcionar elementos suficientes para un juicio equilibrado y justo.

4.º **Espiritismo.** Se entiende por tal *el arte de invocar a los espíritus, principalmente de los muertos conocidos, con el fin principal de averiguar por medio de ellos cosas ocultas.*

Iniciado a mediados del siglo XIX por las hermanas Fox en los Estados Unidos de América, alcanzó rápidamente enorme difusión en todo el mundo. En 1900 había en los Estados Unidos unos 10.000 *mediums*, 350 oradores propagandistas y 82 templos (pues el espiritismo evolucionó en verdadera secta religiosa). Todavía hoy subsiste en todo el mundo, aunque cada vez más desacreditado y decadente, por haberse comprobado infinidad de fraudes en los *mediums* y haber confesado multitud de ellos que todo absolutamente se debe al fraude y al engaño.

He aquí el juicio moral que debe merecernos el espiritismo:

1.º *Algunos* fenómenos sorprendentes producidos en las sesiones espiritistas *podrían* explicarse por causas puramente naturales.

2.º La *inmensa mayoría* de ellos se deben al fraude más burdo y a la más indigna superchería, como se ha comprobado millares de veces y han confesado multitud de *mediums*, tales como una de las

mismas hermanas Fox, Slade, Coock, Rothe, Palladino, Home, Guzik, etc., etc.[5]

3.° *Algunos fenómenos*, muy pocos, si fueran ciertos, habría que atribuirlos a intervención expresa del demonio (v.gr., el conocimiento de cosas que trascienden las fuerzas humanas, aprender instantáneamente una lengua desconocida, etc.), ya que de ningún modo pueden atribuirse a Dios o a los ángeles, puesto que no pueden prestar su colaboración a las sesiones espiritistas, expresamente prohibidas por la Iglesia.

4.° *La asistencia activa o pasiva* a las sesiones espiritistas está gravemente prohibida por la Iglesia. El Santo Oficio, con fecha 24 de abril de 1917, contestó *negativamente en todas sus partes* a la siguiente pregunta: «Si es lícito por el que llaman *medium*, o sin el *medium*, empleando o no el hipnotismo, asistir a cualesquiera conversaciones o manifestaciones espiritistas, siquiera a las que presentan apariencia de honestidad o de piedad, ora interrogando a las almas o espíritus, ora oyendo sus respuestas, ora sólo mirando, aun con protesta tácita o expresa de no querer tener parte alguna con los espíritus malignos» (D 2182). Se comprende que sea así por la cooperación material a una cosa de suyo ilícita, por el escándalo de los demás y por los graves peligros para la propia fe y costumbres que presentan esas sesiones.

D) Las vanas observancias

366. 1. Noción y división. Se entiende por vana observancia *el uso de medios desproporcionados para obtener un efecto en sí mismo natural*. Se diferencia de la adivinación en que no pretende averiguar las cosas futuras u ocultas, sino únicamente conseguir un efecto natural por medios desproporcionados.

Como *criterio* para distinguir si hay o no vana observancia en algún caso determinado, pueden considerarse las siguientes cosas:

a) La insuficiencia manifiesta de *los medios* para obtener el efecto intentado.

b) *Las circunstancias* vanas que se exigen para obtenerlo.

c) *La infalibilidad* que se atribuya a los medios que se empleen.

Se distinguen tres clases distintas de vanas observancias:

a) Arte notoria, que tiene por objeto adquirir repentinamente la ciencia sin trabajo ninguno y por medios del todo ineptos.

[5] El R. P. Carlos María de Heredia, S. I., ha puesto de manifiesto el carácter fraudulento del espiritismo en su interesante y sugestivo libro *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos* (Buenos Aires 1946).

b) Arte de la salud, o sea, de sanar las enfermedades, heridas, etcétera, con remedios del todo fútiles y absurdos. Presenta dos formas: una *física,* a base de palpaciones, ungüentos de dudosa procedencia, amuletos, etc., y otra de tipo *moral,* a base de adjuraciones, ensalmos, encantamientos y otras cosas por el estilo.

c) Observación de los acontecimientos, conjeturando cosas faustas o infaustas por cualquier acontecimiento fortuito (v.gr., por haberse derramado el salero, por ser martes y 13, etc.).

367. 2. Malicia. La vana observancia es de suyo *pecado mortal,* por la grave irreverencia e injuria que se le hace a Dios atribuyendo a cosas vanas y ridículas lo que es propio de la divinidad (milagros), o gobernando la propia vida por circunstancias no menos ridículas y absurdas, en vez de por las leyes normales de la divina Providencia. Pero con frecuencia no pasará de *venial,* por la imperfección del acto, por ignorancia o incultura de los que la practican o por no conceder verdadero crédito a esas cosas vanas, con tal que no haya escándalo para los demás o no se coopere con los que pecan gravemente.

368. Escolios. Por la afinidad de la materia vamos a decir dos palabras sobre la *magia,* el *maleficio,* el *magnetismo* y el *hipnotismo.*

1.° **Magia.** En general se entiende por magia *el arte de realizar cosas maravillosas por causas ocultas.*

Se distinguen dos clases de magia: la *blanca y la negra.* La primera no es otra cosa que el arte de la *prestidigitación o ilusionismo,* que obedece a causas puramente naturales (la habilidad y destreza del operador), y es de suyo lícita e inofensiva, con tal que nada se haga contra la moral cristiana. La segunda, en cambio, es de suyo gravemente ilícita y pecaminosa, ya que consiste en el arte de realizar obras maravillosas por invocación o intervención diabólica. Esta última presenta las formas más variadas y coincide con muchas de las que hemos indicado al hablar de la adivinación y de la vana observancia.

2.° **Maleficio.** Consiste en la expresa invocación del demonio con el fin de dañar o perjudicar a alguna persona en lo espiritual o corporal. Es un pecado muy grave, que envuelve una triple malicia: contra la *religión,* por la invocación del demonio, y contra la *caridad* y la *justicia,* por el daño que se le ocasiona al prójimo. Sin embargo, son rarísimos los verdaderos maleficios (aunque en absoluto pueden darse) y no hay que dar fácilmente crédito a las calamidades que sin fundamento se atribuyan a los maléficos o hechiceros.

3.° **Magnetismo.** Se entiende por tal la influencia de cierto fluido magnético o eléctrico que brota de los minerales *(magnetismo*

mineral) o del sistema nervioso de algunos hombres *(magnetismo animal)*, y que sería apto para curar ciertas enfermedades por su propia virtud magnética o por sugestión sobre el magnetizado. Se le conoce también con el nombre de *mesmerismo*, por haber sido su principal propagandista Francisco Mesmer († 1815).

De suyo, considerado objetivamente y *en abstracto*, nada malo hay en él; puede considerársele como uno de tantos remedios físicos para curar las enfermedades, parecido a la electroterapia, psiquiatría, etcétera. Pero *en concreto*, o sea, tal como suele ejercerse por gentes desaprensivas e irresponsables, está lleno de peligros e inconvenientes para la fe (por los fines preternaturales que se intentan, por sus procedimientos ocultos y adivinatorios, etc.) y para las buenas costumbres (prácticas no siempre honestas). Hay en este sentido una declaración del Santo Oficio de 4 de agosto de 1856 (D 1653-1654).

4.° **Hipnotismo.** Es el arte de producir en otra persona un estado letárgico semejante al sueño, junto con otros fenómenos especiales de sugestión. Los principales son: una sugestibilidad extraordinaria por parte del hipnotizado con relación a su hipnotizador, en virtud de la cual realiza en el acto, como un autómata, lo que le sugiere; la ejecución a largo plazo de lo sugerido durante la hipnosis; la duplicación de la persona, que ora se cree vieja, ora joven, etc.; la efusión de sangre, sudor, lágrimas, etc., ante el mandato del hipnotizador; la sensación de frío o de calor; el sonambulismo, la catalepsia y la letargia, etc.

El fenómeno hipnótico se descubrió por pura casualidad cuando Puysegur, discípulo de Mesmer, vio, con gran sorpresa y admiración, que había hipnotizado a cierto pastor a quien intentaba someter al simple magnetismo animal. Más tarde comprobó y divulgó el experimento.

La hipnosis se induce: a) *por sugestión*, persuadiendo u ordenando el sueño; b) por una impresión vivísima, con el consiguiente agotamiento y fatiga; c) por los llamados *pases de mano* del hipnotizador; d) *por su mirada penetrante y fija*, etc. De ordinario no se produce a no ser que consienta el hipnotizado, al menos la primera vez.

El hipnotismo ha sido empleado con muy diversos fines:

a) *por los médicos*, para producir la anestesia en orden a una operación quirúrgica o para curar una enfermedad, principalmente nerviosa, etc.; b) *por los artistas*, para lograr y retener por largo tiempo expresiones de dolor o de alegría, determinadas posturas, etc., en los que les sirven de modelo para sus trabajos artísticos; c) *por los jueces*, para obtener acusaciones o confesiones de los reos o testigos (es de suyo inmoral); d) *por los educadores*, para sugerir el amor a la virtud, el horror a los vicios, corregir ciertos impulsos al suicidio, la embriaguez, etc., o ciertas antipatías o propensiones naturales; e) *por charlatanes*, para excitar la curiosidad de los demás y obtener pingües ganancias, etc., etc..

Se conocen dos clases de hipnotismo: a) *el corriente y vulgar*, que es el que acabamos de describir; y b) *el ocultismo*, o hipnotismo supe-

rior, cuyos fenómenos, de no provenir del fraude (como sucede de ordinario), habría que atribuirlos a causas preternaturales por rebasar evidentemente las fuerzas de la simple naturaleza (v.gr., conocimiento claro e instantáneo de cosas o ciencias del todo ignoradas antes de la hipnosis; predicción de futuros acontecimientos cuyas causas no se han puesto todavía, etc.).

Los PRINCIPIOS MORALES en torno al hipnotismo son los siguientes:

1.° Todos están de acuerdo en que el hipnotismo está lleno de peligros físicos, psíquicos y morales. Ha producido casos de epilepsia, de histeria y hasta de completa enajenación mental. A él se deben también no pocos crímenes (homicidios, lujuria, etc.) cometidos durante la hipnosis o después de ella por sugestión del hipnotizante.

2.° El uso del hipnotismo es *gravemente ilícito: a)* cuando se intentan efectos que superan claramente las fuerzas de la simple naturaleza; *b)* si se buscan fines deshonestos o inmorales; *c)* si se produce por procedimientos malos en sí mismos (v.gr., por violencia injusta, por tactos impúdicos, etc.); *d)* si se practica por simple curiosidad o pasatiempo, por los graves trastornos que suele ocasionar al paciente.

3.° *Puede ser lícito* si, además de evitar los inconvenientes anteriores, se emplea: *a)* con justa y grave causa (v.gr., para curar una enfermedad que no tiene otro remedio inofensivo; para el progreso de la medicina, psicología u otras ciencias, etc.); *b)* con las debidas precauciones (por persona verdaderamente técnica, ante testigos de confianza, por procedimientos honestos, sin ir más lejos de lo estrictamente necesario, etc.); y *c)* con consentimiento del hipnotizado (sería injusticia lo contrario). Se trata sencillamente de un caso de *voluntario indirecto* (o sea, de un acto con dos efectos, uno bueno y otro malo), que se rige por los principios que dejamos establecidos en su lugar correspondiente (cf. n.36,5.°).

II. LA IRRELIGIOSIDAD

A diferencia de la superstición, que se oponía por exceso a la virtud de la religión, la *irreligiosidad* en general se opone a ella por defecto. Se incurre en ella de varios modos, ya sea por relación directa e inmediata al mismo Dios *(tentación de Dios)*, ya mediata e indirectamente a través de las personas o cosas sagradas *(sacrilegio y simonía)*, ya por abuso de las palabras o de las promesas *(blasfemia, perjurio*, etc.). Dejando este último grupo para el segundo mandamiento del decálogo, vamos a examinar aquí los dos primeros, o sea, la *tentación de Dios*, el *sacrilegio* y la *simonía*.

A) La tentación de Dios

369. 1. Noción y división. Se entiende por tentación de Dios *el dicho o hecho por el cual se pretende poner a prueba*

algún atributo de Dios o se pide temerariamente su divina intervención.

Se distinguen dos clases de tentación de Dios:

a) La expresa o formal, que consiste en intentar expresamente la manifestación de alguna perfección o atributo divino (v.gr., poniéndose en un grave peligro para que Dios le salve milagrosamente). La forma más grave sería pedir un milagro para confirmar una verdad de fe *dudando* de ella (v.gr., que Cristo aparezca en la Eucaristía *para* comprobar si es verdad o no que está realmente allí).

b) La interpretativa o material, que, sin intentar expresamente la manifestación de algún atributo divino, hace algo de manera tan imprudente y temeraria, que sólo por un milagro podría llegar a buen término (v.gr., el predicador que sube al púlpito sin prepararse —habiéndolo podido hacer— confiando en que Dios le ayudará, o el enfermo que rechaza la medicina confiando en que Dios le curará sin ella).

370. 2. Malicia. La tentación de Dios *expresa o formal* es siempre *pecado mortal* contra la religión (y, si es con duda, también contra la fe), y a ella aluden las palabras *no tentarás al Señor tu Dios,* con que nuestro Señor Jesucristo rechazó la sugestión del demonio de arrojarse del pináculo del templo para ser liberado milagrosamente por Dios (Mt 4,7).

La *interpretativa o material* puede muchas veces ser *venial,* por ignorancia, inadvertencia o parvedad de materia. Más que de irreligiosidad o infidelidad, suele ser un pecado de *presunción,* ligereza, vanidad, o de confianza excesiva e imprudente en la ayuda de Dios.

B) El sacrilegio

371. 1. Noción. Recibe el nombre de sacrilegio la *profanación o trato indigno de algo sagrado.* En sentido amplio e impropio es sacrilegio cualquier pecado contra la virtud de la religión; pero en sentido propio y estricto es únicamente el que acabamos de definir.

372. 2. Especies. Se distinguen tres clases o *especies diferentes* de sacrilegio:

1.° **Personal.** Es el sacrilegio que se comete contra una *persona* sagrada, o el que comete ella misma *en cuanto tal.*

Se comete esta clase de sacrilegio:

a) Golpeando, hiriendo o injuriando *de obra* (no basta de palabra) a un clérigo o a un religioso o religiosa, aunque sólo sea novicio.

b) Pecando contra la castidad (aunque sea con sólo un acto interno; v.gr., por un mal deseo) una persona o con una persona consagrada a Dios por voto público de castidad (clérigos ordenados *in sacris* y religiosos profesos). Si las dos personas fueran sagradas, el sacrilegio sería doble.

La transgresión del voto *privado* de castidad no constituye verdadero sacrilegio personal, ya que la persona no se hace sagrada por el solo hecho de emitir un voto *privado.* Pero constituye un grave pecado contra la religión (además de contra la castidad) y es obligatorio declararlo expresamente en la confesión.

2.ª **Local.** Consiste en la profanación de un *lugar* sagrado (iglesias, oratorios públicos, cementerios bendecidos).

Se le profana sacrílegamente de los siguientes modos:

a) Por homicidio injusto (no el realizado en legítima defensa) o suicidio.

b) Por injusta y abundante efusión de sangre humana (v.gr., a consecuencia de graves golpes o heridas).

c) Destinándolo a fines impíos o inmundos (culto herético, bailes, sesiones de cine o teatro, cuadra de animales, mercado público, etc.).

d) *Probablemente* es sacrilegio local un robo realizado *en la iglesia,* aunque sea de una cosa profana (v.gr., la cartera de un fiel). Si se robare en la iglesia una cosa sagrada (v.gr., un cáliz consagrado), el sacrilegio sería doble: local y real.

3.ª **Real.** Es la profanación de una *cosa* sagrada (v.gr., un sacramento, un cáliz consagrado, una reliquia o imagen sagrada, etc.).

Sus principales formas son:

a) La profanación de un sacramento, sobre todo si es la Eucaristía. Se profana un sacramento de *vivos* recibiéndole en pecado mortal (incluso el matrimonio: casarse en pecado mortal es un sacrilegio). También lo es la indigna *administración* y la *simulación* de un sacramento.

El que arrojare por tierra, llevare o retuviese la Eucaristía para un mal fin, comete un gravísimo sacrilegio real, e incurre en excomunión reservada al Papa (cn.1367).

b) El robo o trato indigno de cosas dedicadas al culto divino (v.gr., utilizando un cáliz consagrado para un banquete profano, disfrazándose con casullas o ropas sagradas, etc.).

c) La profanación o trato irreverente de las imágenes sagradas (de Cristo, de la Virgen, de los santos, etc.).

d) La usurpación de los bienes eclesiásticos ya en posesión de la Iglesia. Se entiende de los bienes públicos, no de los privados.

N. B.—Participan también en mayor o menor escala de la malicia del sacrilegio real ciertas irreverencias en torno a cosas sagradas; v.gr., haciendo chistes con frases tomadas de la Sagrada Escritura, tratando con poco respeto las reliquias de los santos, celebrando misa con ornamentos incompletos o muy sucios, manteniendo apagada por un día entero la lámpara del Santísimo, etc., y hasta hablando en la iglesia sin necesidad o riendo a carcajadas, etc., etc.

373. 3. **Malicia.** El sacrilegio verdadero, en cualquiera de sus formas, es siempre *pecado mortal* contra la virtud de la religión, por la grave irreverencia que se hace a Dios o a las cosas o lugares sagrados.

Sin embargo, el sacrilegio admite parvedad de materia (v.gr., una leve irreverencia en la iglesia); pero estos casos de pecado leve no suelen llamarse sacrilegios, sino simples irreverencias. El verdadero sacrilegio sólo podría ser venial por la *imperfección del acto*, o sea, por falta de suficiente advertencia o consentimiento.

C) La simonía

374. 1. **Noción.** La palabra *simonía* tiene su origen en el pecado cometido por Simón Mago, que quiso comprar con dinero a los apóstoles la potestad de comunicar a los demás el Espíritu Santo (Act 8,18-24). Se define de la siguiente forma: *La intención deliberada de comprar o vender por un precio temporal una cosa intrínsecamente espiritual o una cosa temporal inseparablemente unida a una espiritual.*

Son cosas intrínsecamente espirituales: los sacramentos, la jurisdicción eclesiástica, la consagración, las indulgencias, etc. Una cosa temporal unida inseparablemente a otra espiritual es, v.gr., un beneficio eclesiástico, un cáliz consagrado, etc.

Nótese que por *precio temporal* no se entiende únicamente el dinero, sino también cualquier otra cosa temporal que pueda ser objeto de precio o de salario: v.gr., objetos materiales, alquiler gratuito de una casa, etc. (*munus a manu*); alabanzas, recomendaciones, ruegos (*munus a lingua*), o cualquier servidumbre o servicio prestado a otro (*munus ab obsequio*).

375. 2. **Especies.** Hay dos clases de simonía:

a) De derecho divino, que es la que acabamos de definir.

b) De derecho eclesiástico, que consiste en dar cosas temporales unidas a una espiritual a cambio de otras temporales unidas también a una espiritual, o espirituales por espirituales, o aun tempora-

les por temporales, si la Iglesia lo ha prohibido por el peligro de irreverencia para con las cosas espirituales.

En otros aspectos, la simonía puede ser *mental, convencional, real* y *confidencial.*

a) SIMONÍA MENTAL es la que se da cuando el pacto simoníaco es puramente mental y no se manifiesta al exterior (v.gr., el sacerdote que sirve al obispo por muy poco salario *con la intención* de que le nombre párroco más tarde). Es pecado grave ante Dios; pero, como puramente interna que es, no incurre en las penas eclesiásticas.

b) SIMONÍA CONVENCIONAL es la que recae sobre un *pacto simoníaco* que todavía no se ha ejecutado (v.gr., la promesa aceptada de rezar un rosario a cambio de cien pesetas).

c) SIMONÍA REAL es la que recae sobre una *acción simoníaca* ya realizada, al menos parcialmente, por ambas partes (v.gr., uno dio el dinero y el otro entregó o empezó a tramitar la entrega de lo espiritual).

d) SIMONÍA CONFIDENCIAL es la que puede producirse en los beneficios eclesiásticos (v.gr., el nombramiento de párroco) cuando se pone confidencialmente alguna condición simoníaca futura (v.gr., de traspasarlo en su día a otro actualmente incapaz de recibirlo, o de entregar al que lo confiere, o a tercera persona, parte de los frutos del beneficio).

376. 3. Malicia. La simonía de *derecho divino* —que equivale, en realidad, a un sacrilegio *real* es un *pecado gravísimo* contra la religión y no admite parvedad de materia. Porque, por pequeña que sea la materia sobre la que recaiga, se comete siempre una grave injuria contra lo espiritual al equipararlo con lo temporal. Pero puede darse pecado venial por ignorancia o imperfección del acto.

La de *derecho eclesiástico* es también *pecado mortal;* pero admite parvedad de materia, ya que, propiamente hablando, no es de suyo verdadera simonía. La Iglesia prohíbe prudentísimamente esas cosas por el grave peligro de que se mezcle fácilmente algún matiz de verdadera simonía de derecho divino; pero, por sí misma, no es más que una transgresión de un precepto eclesiástico que admite, por lo tanto, parvedad de materia.

377. 4. Ejemplos. Para mayor claridad y distinción de conceptos ponemos aquí algunos ejemplos prácticos:

1.° Por administrar sacramentos no puede el ministro de ellos exigir ni pedir nada, por ninguna causa ni pretexto, ni directa ni in

directamente, fuera de las oblaciones señaladas en la tasa oficial diocesana para bautizos, misas, entierros, etc., que no se dan *como precio* de la cosa espiritual (sería gravísima simonía), sino *con ocasión* de ésta y en virtud de un justo título reconocido por los sagrados cánones o por una costumbre legítima (cf. cn.945).

Es muy justo y razonable ayudar al sustento material del sacerdote *con ocasión* de prestarnos gratuitamente un servicio espiritual. Consta expresamente en la Sagrada Escritura, donde, por una parte, se manda *dar gratis lo que se ha recibido gratis* (Mt 10,8); y, por otra, Cristo autorizó a los apóstoles a comer y beber lo que les dieren, *porque el obrero es digno de su salario* (Lc 10,7), y San Pablo escribe expresamente: *¿No sabéis que los que ejercen las funciones sagradas viven del santuario, y los que sirven al altar, del altar participan? Pues así ha ordenado el Señor a los que anuncian el Evangelio: que vivan del Evangelio* (1 Cor 9,13-14).

2.° No es lícito vender las sagradas reliquias, aunque pueden regalarse a personas dignas que las han de tratar con veneración, evitando cuidadosamente que caigan en manos de acatólicos.

3.° Está prohibido vender rosarios, medallas y otras cosas *bendecidas* y enriquecidas con *indulgencias*, que, por el mismo hecho de la venta, pierden todas las indulgencias. Por lo que todas esas cosas deben comprarse o venderse *antes* de ser bendecidas.

378. 5. **Obligación de restituir.** Los *contratos simoníacos* son nulos o inválidos por la misma naturaleza de las cosas, y llevan consigo, por consiguiente, la obligación de restituir, aun antes de la sentencia del juez, aunque la simonía la haya cometido una tercera persona, aun ignorándolo el agraciado, a no ser que se haya hecho eso para perjudicarle o contra su voluntad.

379. 6. **Penas eclesiásticas.** El Código canónico establece lo siguiente:

«Quien celebra o recibe un sacramento con simonía, debe ser castigado con entredicho o suspensión» (cn.1380).

CAPITULO II

El segundo mandamiento del decálogo

El segundo precepto del decálogo se formula en la Sagrada Escritura de la siguiente manera:

> *No tomarás en falso el nombre de Yahveh, tu Dios, porque no dejará Yahveh sin castigo al que tome en falso su nombre* (Ex 20,7).

Como se ve, directa y taxativamente sólo se prohíbe el *perjurio*, o sea, el poner a Dios por testigo de una falsedad. La razón de esta expresa prohibición es por la grandísima importancia que el juramento tenía en la vida social antigua, a causa de la fe que tenían en que Dios no dejaría impune a quien se atreviese a jurar en falso. Pero ya se comprende que, a través de ese precepto prohibitivo, se puede sobrentender la obligación positiva de honrar el santo nombre de Dios por todos los medios a nuestro alcance.

Al precisar cuáles son los deberes positivos y pecados opuestos a este segundo precepto del decálogo, suelen los moralistas señalar los siguientes: la *alabanza*, el *conjuro*, el *voto* y el *juramento*, como deberes o actos positivos; y el *vano uso*, la *blasfemia*, la *violación del voto* y el *perjurio*, como pecados opuestos que es menester evitar.
Vamos, pues, a examinar estas cosas por el orden anunciado.

ARTICULO I

Deberes positivos del segundo mandamiento

Como acabamos de decir, son, principalmente, la *alabanza*, el *conjuro*, el *voto* y el *juramento*.

A) La alabanza divina

380. 1. Noción. Todo el culto divino puede considerarse, y es en realidad, una alabanza que se tributa a Dios. Pero, considerada como un acto especial de virtud, la alabanza es *la invocación externa, como manifestación del fervor interno, del santo nombre de Dios en el culto público o privado.*

381. 2. Conveniencia y utilidad. Santo Tomás prueba hermosamente la conveniencia y utilidad de la divina alabanza, no porque Dios necesite que le manifestemos nuestros sentimientos internos —ya que penetra el fondo de nuestros corazones—, sino porque excita la devoción del que le invoca y la de los demás que le acompañan (II-II,91,1). Por eso la alabanza de nuestros labios es inútil si no va acompañada de la alabanza del corazón (ibid., ad 2).

Es también muy útil acompañarla del *canto* litúrgico —como se acostumbra en la Iglesia— siempre que se haga para excitarse más y más al fervor y no por vanidad, ostentación o ligereza (ibid., a.2).

B) El conjuro

382. 1. Noción y división. Es un acto de religión que consiste en *la invocación del nombre de Dios o de alguna cosa sagrada para obligar a otro a ejecutar o abstenerse de alguna cosa.*

Se distinguen varias clases de conjuros:

a) *Solemne,* si lo hace en nombre de la Iglesia, con el rito establecido, un ministro designado por ella.

b) *Privado,* si lo hace una persona particular en nombre propio y con cualquier fórmula.

c) *Deprecativo,* si se hace a Dios en forma de ruego e interponiendo los méritos e intercesión de Cristo, de María o de los ángeles y santos. Tales son la casi totalidad de las oraciones de la Iglesia *(Per Dominum nostrum...).*

d) *Imperativo,* si se hace en forma de mandato, ya sea a los súbditos (1 Tes 5,27), ya al demonio *increpándole* —no es lícito rogarle, porque supondría cierta benevolencia o sumisión hacia él—, lo que se conoce con el nombre de *exorcismos.*

383. 2. Moralidad. He aquí los principios fundamentales:

1.° El conjuro es, de suyo, un acto de religión, y, con las debidas condiciones de *justicia y juicio,* es lícito y honesto. La falta de *justicia* (v. gr., ordenando hacer una cosa mala) es, de suyo, *pecado mortal,* por la gran irreverencia que supone emplear el nombre de Dios para algo malo; la falta de *juicio* (haciéndolo, v.gr., con ligereza y sin necesidad) no suele pasar de *pecado venial.*

2.° Sólo puede conjurarse *directamente* a las criaturas racionales, únicas capaces de obedecer; pero *indirectamente* puede conjurarse también a las irracionales (tempestades, plagas de animales, etc.), en cuanto que pedimos a Dios nos ayude contra ellos o imperamos al demonio, en nombre de Dios, que no nos dañe con las mismas (II-II,90,3).

3.° «Nadie que tenga potestad de hacer exorcismos puede hacerlos legítimamente sobre los obsesos si no ha obtenido para cada caso licencia especial y expresa del ordinario» (cn.1172,1.°).

Esta licencia solamente debe concederla el ordinario al sacerdote que sea piadoso, prudente y de vida irreprensible (cn.1172,2.°) y el sacerdote no debe proceder a hacer los exorcismos sin antes haberse cerciorado, por medio de una investigación cuidadosa y prudente, de que se trata realmente de un caso de obsesión diabólica.

4.° *Privadamente* pueden recitar exorcismos contra el demonio —en forma siempre *imperativa,* jamás deprecativa— no sólo los sacerdotes, sino incluso cualquier fiel seglar, como consta, v.gr., por el conocido exorcismo de León XIII contra el demonio *(Ritual Romano* tit.12 c.3) que pueden usar los simples fieles. El sacerdote con-

fesor hará bien en emplear el exorcismo privado contra el demonio en el tribunal de la penitencia (sin necesidad de decirle nada al penitente) en caso, v.gr., de que el penitente experimente gran dificultad en confesar sus pecados o en excitarse al dolor o al propósito de enmienda[6].

C) El voto

Sumario: Noción, conveniencia, utilidad, división, sujeto, condiciones para la validez, obligación y cese de los votos.

384. 1. **Noción.** En el sentido que aquí nos interesa, el voto es la *promesa deliberada y libre hecha a Dios de un bien posible y mejor* (cn.1191).

Expliquemos un poco los términos de la definición.

PROMESA. No basta un simple propósito o determinación; es preciso que haya verdadera promesa, o sea, verdadera voluntad de *obligarse* a hacer u omitir algo. Esta promesa, sin embargo, puede ir *implícita* en algo que la suponga necesariamente (v.gr., el voto de castidad va implícito en la voluntad de recibir el diaconado en la Iglesia latina).

DELIBERADA. Al menos con la deliberación necesaria para pecar gravemente. Por falta de la suficiente deliberación son inválidos los votos emitidos con ignorancia o error substancial.

LIBRE. «El voto emitido con miedo grave e injusto o por dolo es nulo en virtud del derecho mismo» (cn.1191,3.°). La razón es porque en esas circunstancias no puede darse un acto humano perfecto.

HECHA A DIOS. El voto se hace siempre, en definitiva, a Dios (aunque sea a través de la Virgen o de algún santo), ya que se trata de un acto de religión perteneciente al culto de *latría*, que es propio y exclusivo de Dios.

DE UN BIEN. El voto de hacer una cosa mala sería de suyo *inválido*, además de *pecado mortal*, por la grave injuria que con ello se haría a Dios.

POSIBLE. Lo *físicamente* imposible no puede prometerse, como es obvio; ni tampoco eficazmente lo que resulta *moralmente* imposible, porque perjudicaría al alma y no podría agradar a Dios.

Y MEJOR que su contrario u omisión. Porque de otra forma no agradaría a Dios, que desea nuestra propia santificación mediante la práctica de lo más perfecto para nosotros. Por esta razón sería invá-

[6] Podría emplearse en estos casos la siguiente breve fórmula: *In nomine Iesu praecipio tibi, spiritus immunde, ut recedas ab hac creatura Dei.* La experiencia muestra el buen resultado que se obtiene muchas veces (cf. NOLDIN-SCHMIT, III,54, nota 3; PRUMMER, I,463).

lido el voto de no entrar en religión, porque es mejor el estado religioso que el seglar.

385. 2. Conveniencia y utilidad. Vamos a recoger los *errores* y la *doctrina católica* en torno a esta cuestión.

Errores. Los protestantes (Wiclef, Lutero, Calvino, etc.) afirman que los votos, principalmente los religiosos, son nocivos, pecaminosos e inmorales, porque destruyen la libertad humana. También los *quietistas* enseñan doctrinas parecidas (D 1223). Hay también algunos antecedentes medievales (Guillermo del Santo Amor: D 459).

Doctrina católica. Vamos a establecerla en la siguiente

Conclusión: Los votos emitidos prudentemente y con intención de honrar a Dios son buenos y muy convenientes.

He aqui las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Los recomienda expresamente. Transcribimos algunos textos:

Si haces voto a Dios, no tardes en cumplirlo, que no hallan favor los negligentes; lo que prometas, cúmplelo. Mejor es no prometer que dejar de cumplir lo prometido (Ecl 5,3-4).

Haced votos a Yahveh, vuestro Dios, y cumplidlos (Sal 75,12).

Ofrece a Dios sacrificios de alabanza y cumple tus votos al Altísimo (Sal 49,14).

b) El magisterio de la Iglesia. Ha fomentado siempre los votos privados y públicos y ha condenado las doctrinas contrarias (cf. D 459 865 1223 1973).

c) La razón teológica. Santo Tomás lo prueba egregiamente en la siguiente forma:

«Hay tres razones por las que aparece más meritorio y laudable el hacer las cosas con voto que sin él.

La primera es que hacer el voto, como sabemos, es acto de *latría,* que es la principal virtud entre las morales. Cuanto más noble es la virtud, mayor es la bondad y el mérito del acto. Así, pues, cuando un acto de virtud inferior está imperado por una virtud superior, asciende en bondad y mérito. No por otra razón tienen mayor bondad y mérito los actos de fe y esperanza cuando son imperados por la caridad. Por lo tanto, los actos de las restantes virtudes morales, como el ayunar, que es acto de abstinencia, y la continencia, que es acto de castidad, si se hacen por voto alcanzan mayor bondad y mérito, pues en este caso *quedan incluidas en el culto divino a manera de sacrificios.* Por eso dice San Agustín en su libro *De virginitate:* 'A la virginidad no se la honra en cuanto tal sino por su consagración a Dios; la fomenta y conserva la continencia *religiosa*'.

La segunda es que aquel que hace un voto a Dios y lo cumple

se somete en mayor grado a Dios que el que sólo lo cumple. Porque su sometimiento es no sólo en cuanto al acto, sino también en cuanto a la potencia, ya que queda sin poder hacer otra cosa. Como el que regale un árbol con los frutos hace mayor ofrenda que el que sólo da los frutos, como observa San Anselmo. Y ésta es la razón de que también se den las gracias al que promete alguna cosa.

La tercera es porque, por el voto, la voluntad se afianza inmutablemente en el bien. El hacer algo con la voluntad así afirmada en el bien es de perfecta virtud, como enseña el Filósofo; al igual que el pecado con espíritu obstinado agrava la falta, de tal modo que recibe el nombre de pecado contra el Espíritu Santo, como ya dijimos en otro lugar» (II-II,88,6).

En cuanto a la objeción de los protestantes, se contesta negando en absoluto que los votos destruyan la libertad. No sólo porque el que lo emite obra libérrimamente —nadie le obliga ni puede obligarle a ello: sería nulo el voto—, sino porque, una vez hecho, continúa siendo libre *para el bien;* no para el mal, que le estaba prohibido aun antes del voto. Y si se trataba de algo que sin el voto era de suyo lícito, sería sin el voto un bien *menor* (porque, de lo contrario, no se hubiera podido hacer el voto, que es siempre de un bien *mejor)*, con lo que viene a cuento la siguiente hermosa frase de San Agustín: «No te pese haber hecho voto, antes alégrate; ya no te es lícito lo que antes te era lícito en propio detrimento» (ibid., ad 2).

N. B. Aunque los votos sean tan útiles y convenientes, no deben hacerse con demasiada facilidad y ligereza, porque entonces ya no serían *prudentes*, como requiere la conclusión que hemos probado. Es increíble la ligereza y frivolidad con que muchas personas hacen votos y promesas por cualquier bagatela y la facilidad con que piden luego su dispensa o conmutación para no cumplirlos. Esto arguye una gran falta de seriedad y supone una gran irreverencia contra Dios. Véanse los textos de la Sagrada Escritura que acabamos de citar.

386. 3. División. El siguiente cuadro esquemático indica con brevedad y claridad las principales clases de votos:

1. Por razón del objeto	*Personal*, si se promete un acto (o su omisión) del que lo ofrece (v.gr., una peregrinación, abstenerse de ir al cine). *Real*, si se promete una *cosa* (v.gr., una limosna). *Mixto*, si se ofrecen ambas cosas (v.gr., peregrinación con limosna).
2. Por razón de la aceptación	*Público*, si lo acepta el superior eclesiástico en nombre de la Iglesia (los votos religiosos). *Privado*, si falta dicha aceptación oficial.

3. Por razón de la duración	*Temporal,* si se hace para un tiempo determinado (v.gr., para un año). *Perpetuo,* si se hace para toda la vida.
4. Por razón de los efectos	*Solemne,* si la Iglesia le reconoce como tal (votos perpetuos en *Ordenes* religiosas, que hacen *inválidos* los actos contrarios). *Simple,* si lo declara así la Iglesia (votos en *Congregaciones religiosas,* que hacen *ilícitos* los actos contrarios, pero no *inválidos).*
5. Por razón del modo	*Absoluto,* si no depende de ninguna condición (v.gr., dar una limosna). *Condicionado,* si depende de alguna condición (v.gr., si se recupera la salud)[7].
6. Por razón de la forma	*Expreso,* si se le formula explícitamente. *Tácito,* si va implícito en otra acción (v.gr., el de castidad en el diaconado).
7. Por razón de la dispensabilidad	*Reservado,* si solamente puede dispensarlo el Papa[8]. *No reservado,* si pueden dispensarlo inferiores al Papa.

387. 4. Sujeto. «Todos los que gozan del conveniente uso de razón están capacitados para hacer votos, si el derecho no se lo prohíbe» (cn.1191,2.°). El derecho prohíbe expresamente hacer los votos religiosos antes de los dieciocho años cumplidos (cn.656).

La razón es porque todos los hombres pueden honrar a Dios, sean católicos, herejes o infieles.

388. 5. Condiciones para la validez. Por derecho natural se requieren las siguientes:

1.ª *Uso de razón,* para aceptar la obligación que el voto impone a manera de ley particular.

2.ª *Intención o voluntad de obligarse,* al menos virtual o implícita. El voto simulado es nulo, y si la *simulación* es voluntaria, siempre,

[7] El condicionado se llama *penal* cuando se refiere a una pena que el que lo emite se impondrá a sí mismo en castigo de una falta de la que quiere enmendarse (v.gr., prometo tomar una disciplina cada vez que vuelva a cometer tal falta).

[8] Solamente están reservados al Papa los votos *públicos,* los hechos en favor de una tercera persona y aceptados por ella, el de perfecta y perpetua castidad y el de ingresar en una religión de votos solemnes. Estos dos últimos están reservados únicamente si se hicieron en forma absoluta (no condicionada) y después de cumplir los dieciocho años.

al menos, pecado venial. En cosas de gran importancia (v.gr., en los votos *públicos*), la simulación sería pecado *mortal*, y habría obligación de restituir los daños materiales que se siguieran.

3.ª *Deliberación suficiente*, al menos la necesaria para pecar mortalmente. Por falta de ella son inválidos los votos que se hacen: *a)* con completa *ignorancia* de la obligación que inducen; *b)* por *error* sobre la sustancia de la cosa, o de circunstancias sustanciales, o de la finalidad del mismo; pero, si el error sólo versa sobre la causa *meramente impulsiva* o sobre circunstancias *accidentales*, el voto es ciertamente válido.

4.ª *Perfecta libertad.* Por falta de ella son inválidos los votos emitidos por violencia, coacción o miedo grave e injusto.

5.ª *Que el derecho eclesiástico no lo prohíba*, como prohíbe, v.gr., los votos *públicos temporales* antes de los dieciocho años y los *perpetuos* antes de los veintiuno (cn.656 y 658).

6.ª *Que recaiga sobre materia apta*, o sea, sobre un bien posible y mejor. He aquí algunos ejemplos concretos:

a) El voto de evitar todos los pecados veniales, incluso semideliberados, es inválido, porque esto es imposible sin un privilegio especial de Dios (D 833). Pero sería válido el de evitar todos los mortales, y quizá también los veniales *plenamente deliberados*, porque, con la gracia de Dios, esto es posible. También lo sería el voto de hacer lo *más perfecto* en cada caso; pero sólo debe permitirse a personas de gran virtud y santidad.

b) El voto de casarse es inválido, porque es mejor la virginidad que el matrimonio. A no ser que se haga para quitar el escándalo o se trate de un pecador que quiera encontrar en el matrimonio el remedio de sus caídas contra la castidad, porque entonces *para él* es mejor casarse que permanecer soltero (cf. 1 Cor 7,9).

c) El voto de no hacer votos es, de suyo, inválido. Pero sería válido, sobre todo en una persona ligera o escrupulosa, el voto de no hacerlos *válidamente* sin permiso expreso del confesor o superior.

d) Es inválido el voto emitido para que lo cumpla otra persona (v.gr., si mi hijo vuelve sano de la guerra, irá a pie al Pilar de Zaragoza). Pero téngase en cuenta lo que vamos a decir en el número siguiente.

389. 6. Obligación. He aquí el principio fundamental:

Todo voto válido obliga al que lo hizo por la virtud de la religión

Su quebrantamiento supone un *sacrilegio (ciertamente* en el voto *público* de castidad) o, al menos, un *pecado contra la virtud de la religión,* grave o leve según la materia del voto y la in-

tención del que lo hizo. La circunstancia del *voto* hay que declararla siempre en la confesión, porque supone un pecado contra la religión *distinto* del que pueda llevar ya consigo la materia del voto quebrantado. Y así, v.gr., el que quebranta el voto de castidad (aunque sea puramente privado) comete dos pecados: uno contra esa virtud y otro contra la religión. Pero téngase en cuenta lo siguiente:

1.° *De suyo*, el voto obliga gravemente en materia grave y levemente en materia leve. Pero, como se trata de una ley particular que se impone voluntariamente a sí mismo el que lo hace, no hay inconveniente en hacerlo *bajo pecado venial*, aunque se trate de una materia de suyo grave. En este caso, el quebrantamiento de esa materia envolvería dos malicias de distinto grado: *grave* por razón de la materia y *leve* por razón del voto. Se exceptúa, naturalmente, el caso de los votos *públicos* (diaconado y votos religiosos), porque en ellos es la Iglesia, y no el que emite los votos, quien señala las condiciones en que han de hacerse.

2.° Por el contrario, una cosa en sí leve (v.gr., rezar una sola vez tres avemarías) no puede prometerse bajo obligación grave; porque nadie puede obligarse más allá de lo que sufre la capacidad de la materia, y una materia en sí leve no puede inducir obligación grave.

3.° Si no consta la intención del que hace el voto, se presume obligación grave en materia grave y leve en materia leve. Se considera materia grave la que suele imponerse bajo pecado grave por la Iglesia (v.gr., oír misa, ayunar) o contribuye notablemente al culto de Dios o al bien de la sociedad.

4.° El voto no obliga *de suyo o por sí mismo* sino al que lo hace (cn.1193). Pero la obligación del voto real (v.gr., de dar una limosna) y también la del *mixto*, en lo que tiene de real, se transmite a los herederos. Si los herederos no lo cumplen, quebrantan ciertamente la *justicia* con relación al testador y a la persona perjudicada si hubiera sido aceptado por ella; y parece que quebrantan también, de algún modo, el deber de *religión*.

5.° El voto *real* (v.gr., de dar una limosna) puede satisfacerse por medio de otro (v.gr., rogándole que la dé en nombre nuestro). Pero el que no pueda cumplir su voto no está obligado a rogar a otro que lo cumpla en su lugar.

6.° El voto *condicionado* no obliga si no se verifica la condición, aunque ello sea por culpa del votante. Y así, v.gr., no está obligado a ayunar el estudiante que prometió hacerlo si aprobaba en los exámenes, aunque el suspenso se deba a su propia negligencia en estudiar.

7.° Si se hizo voto de realizar una buena acción en una fecha o plazo *determinado* (v.gr., de comulgar el día de San José), no obliga ya si ha transcurrido esa fecha o plazo, aunque se pecó por omi-

sión si fue por propia culpa. Pero, si no se puso plazo alguno para ejecutarlo, la simple dilación no pasa de pecado venial, a no ser que sea enorme y con peligro de olvido o de imposibilidad o se disminuya notablemente el objeto mismo del voto. Y así, según San Alfonso, sería pecado grave la dilación por seis meses del voto de ingresar en religión hecha sin *ninguna* razón excusante.

8.° Si se ha hecho imposible la materia *principal* de un voto, pero no la secundaria, no obliga tampoco esta última; pero si sólo fuera imposible lo secundario y no lo principal, obligaría esto sin aquello. Y así, v.gr., el que hubiera hecho voto de hacer una peregrinación en tal día determinado llevando un cilicio, no tiene obligación de ponerse el cilicio si, por enfermedad, le resulta imposible la peregrinación; pero, si puede hacer la peregrinación, debe hacerla aunque por justas causas no pueda ponerse el cilicio.

390. 7. Cese. El voto puede cesar, o desaparecer la obligación de cumplirlo, por causas *intrínsecas* o *extrínsecas* al mismo. Y así:

1.° Cesa intrínsecamente:

a) Por haberse cumplido el tiempo señalado para terminar la obligación.

b) Por cambio sustancial en la cosa prometida (v.gr., un rico que hace voto de construir una iglesia y antes de ejecutarlo queda reducido a la miseria).

c) Por no haberse verificado la condición, si era voto condicional.

d) Por cese de la causa final (v.gr., el voto de peregrinar a un santuario *para* pedir la salud de un hijo se extingue si el hijo mientras tanto muere) (cn.1194).

2.° Cesa extrínsecamente por *anulación, dispensa* o *conmutación* hecha por quien tenga potestad para ello. Vamos a exponer cada uno de los tres casos.

a) Anulación

391-92. 1. Noción. Por *anulación* se entiende la total extinción del voto, de suerte que no reviva nunca, hecha por quien tiene *potestad dominativa* sobre la *voluntad* del votante (anulación *directa*). Si sólo tiene *potestad dominativa* sobre la *materia* del voto, pero no sobre la *voluntad* del que lo hace, puede *suspenderlo* temporalmente mientras le cause a él perjuicio (anulación indirecta) (cf. cn.1195).

393. 2. Aplicaciones:

1.° Pueden anular directamente, o sea, extinguir para siempre un voto:

El Sumo Pontífice, los de todos los religiosos profesos[9]; los *superiores o superioras* (aun los simplemente locales), los votos *privados* de sus propios religiosos, al menos los emitidos después de la profesión simple; y el *obispo*, según parece, en las Congregaciones diocesanas sujetas a su jurisdicción.

2.° PUEDEN SUSPENDER TEMPORALMENTE (anulación indirecta) la obligación de votos:

a) Los mismos que pueden anularlo directamente.

b) *El cónyuge* (marido o mujer), si se trata del voto de castidad del otro cónyuge, aunque sea anterior al matrimonio, pues tiene potestad en la materia del voto del cónyuge, pero únicamente en *orden a los actos matrimoniales* (fuera de ellos —v.gr., con un pecado solitario— quebrantaría el voto, además de la virtud de la castidad). Pueden también suspender los otros votos que perturben la vida conyugal o familiar.

c) *El amo*, los votos de sus criados que perturben el servicio doméstico (v.gr., el de llevar hábito continuamente, si la familia tiene costumbre de que le sirvan sus criados vestidos de uniforme).

El superior religioso y el padre maestro, los de los *novicios* que perturben la marcha del noviciado[10].

b) Dispensa

394. 1. **Noción.** Se entiende por dispensa de un voto *su absoluta condonación hecha en nombre de Dios por el que tenga potestad para ello.*

No es lo mismo dispensa que anulación. Porque:

a) La dispensa se hace en nombre de Dios; la anulación, en nombre propio.

b) La dispensa supone tan sólo potestad de jurisdicción; la anulación, potestad *dominativa.*

c) La dispensa exige justa causa para la *validez;* la anulación, sólo para la *licitud.*

d) La dispensa supone consentimiento del dispensado; la anulación, no.

395. 2. **Condiciones.** Para dispensar válida y lícitamente se requieren dos cosas: a) *justa causa* (v.gr., la utilidad de la Iglesia o la necesidad o utilidad *espiritual* del que hizo el voto); y *b)* potestad de jurisdicción para ello. Quiénes son los que gozan de esta facultad vamos a verlo a continuación.

[9] El Sumo Pontífice puede *dispensar* los votos de cualquier fiel en virtud de su plenísima potestad de jurisdicción; pero sólo puede *anular* directamente los votos de los religiosos *profesos*, no los de los novicios ni de los simples fieles, pues no tiene potestad *dominativa* sobre la *voluntad* de los mismos, como la tiene sobre la voluntad de los religiosos profesos en virtud del voto de obediencia.

[10] Cf. cn.1195.

396. 3. Autor. Pueden, con justa causa, *dispensar* votos:

a) El Sumo Pontífice, toda clase de votos, públicos o privados, de cualquier fiel. El Papa se reserva para sí la dispensa de los votos *públicos* y dos privados: el de perfecta y perpetua castidad y el de ingresar en religión de votos solemnes, emitidos en forma *absoluta* (no condicionada) y después de cumplir los dieciocho años.

b) Los obispos y los párrocos, los votos de sus súbditos y peregrinos; los superiores de los religiosos clericales exentos, los de sus súbditos, incluso novicios y huéspedes; y los que hubieran obtenido de la Santa Sede la facultad de dispensar (cn.1196).

c) Si cuando está ya todo preparado para la boda se descubre la existencia de algún voto que lo impida (v.gr., de castidad) y no puede diferirse el matrimonio sin peligro de un mal grave (v.gr., de grave escándalo del pueblo) hasta recurrir a la Santa Sede o al ordinario del lugar, *cualquier confesor* podrá dispensarlo en el fuero interno, y *el párroco o sacerdote delegado* que asiste al matrimonio, también en el fuero externo, con tal que se trate de un caso oculto y no sea posible recurrir a la Santa Sede o al ordinario del lugar o no pueda hacerse sin peligro de violación del secreto (cn.1080) [11].

c) Conmutación

397. 1. Noción. *Es la substitución de lo prometido por alguna otra obra puesta bajo la misma obligación del voto anterior.*

398. 2. Autor. Varía según los casos. Y así:

a) La conmutacioin por otra obra *evidentemente* mejor puede hacerla el propio interesado y sin causa alguna (v.gr., la de rezar tres rosarios en vez de uno).

b) En otra obra *igual* podría hacerla también el propio interesado, pero es conveniente que la pida a quien tiene facultad de dispensar o conmutar, para evitar el error en el juicio sobre la igualdad de la obra. Se requiere siempre *alguna* causa, aunque sea leve.

c) En otra obra *inferior* (v.gr., un solo rosario en vez de tres) sólo puede hacerse por quien tenga facultad de dispensar, porque se trata, en realidad, de una dispensa parcial, y requiere justa y proporcionada causa para la *validez* (cn.1197). Se excluyen siempre los votos hechos en favor de tercero (v.gr., de darle una limosna) si éste no quiere ceder de su derecho.

[11] Cuando se lesiona derecho de tercero, no pueden dispensarlos ni el obispo ni, al parecer, el mismo Sumo Pontífice, si la tercera persona no quiere ceder de su derecho; porque se lesionaría la *justicia*, que es de derecho natural. Sin embargo, parece que el Papa podría hacerlo, en virtud del supremo dominio de Dios, cuando lo exigiera así el bien común de la Iglesia.

Después de hecha la conmutación:

a) Siempre es lícito volver a la primera obra, aunque fuera inferior a la segunda; porque la conmutación es un favor que nadie tiene obligación de usar.

b) Si la segunda obra resultara imposible (v.gr., por tratarse de una peregrinación y caer enfermo el día señalado para ella), no habría obligación de volver a la primera, según la sentencia más probable.

D) El juramento

Entre los modos de honrar al santo nombre de Dios está el de ponerle por testigo de una verdad cualquiera, porque con ello se glorifica su infinita veracidad. Esto se verifica mediante el juramento, del que vamos a exponer su *noción, división, condiciones* que requiere, *obligación* que impone y *cese* de la misma.

399. 1. Noción. Se entiende por juramento *la invocación del nombre de Dios en testimonio de la verdad.* Hecho con las debidas condiciones, es un acto honesto, propio de la virtud de la religión (culto de latría). Por él se reconoce la infinita veracidad de Dios y la propia debilidad humana.

En algunas regiones, la palabra *juramento* se toma como sinónima de *blasfemia.* Ya se ve cuán absurda e impropia es esta equivalencia, que es preciso desarraigar del pueblo a toda costa para evitar el equívoco tan funesto. Los sacerdotes, maestros, educadores, etc., deben trabajar en esto hasta conseguirlo del todo.

400. 2. División. El siguiente cuadro sinóptico muestra las diferentes clases de juramentos:

a) Por razón del objeto	*Asertorio,* si se limita a afirmar una verdad («juro que es verdad tal cosa»). *Promisorio,* si promete alguna cosa («juro que haré tal cosa»).
b) Por razón de la forma	*Invocatorio* (coincide con el asertorio). *Imprecatorio,* si pide castigo en caso de falsedad («juro..., y que Dios me castigue si miento»).
c) Por razón del modo	*Solemne,* si se presta con las formalidades jurídicas (ante un crucifijo, sobre los evangelios, etc.). *Simple,* si se prescinde de ellas.

d) Por razón del que los recibe	*Público,* si se presta ante la autoridad pública (v.gr., ante los tribunales). *Privado,* si se presta a personas particulares.
e) Por razón de la invocación	*Explícito,* si se pone directamente a Dios por testigo. *Implícito,* si se le pone a través de alguna cosa creada en la que resplandece la santidad de Dios (v.gr., la cruz, los evangelios, la Iglesia, etc.).

401. 3. Condiciones. Hay que distinguir entre las que son necesarias para la *validez* y las que se requieren para la *licitud.*

1) Para la validez. Son dos: *intención* de jurar y *fórmula* juratoria.

a) *Intención de jurar,* actual o al menos *virtual.* La falta de ella constituye, probablemente, pecado *grave* (al menos si se hace con plena deliberación), por la grave injuria que se le hace a Dios poniéndole *externamente* por testigo sin intención de que lo sea, y por el engaño que se le irroga al prójimo[12]. La Iglesia ha rechazado la siguiente proposición: «Con causa, es lícito jurar *sin ánimo de jurar,* sea la cosa leve, sea grave» (D 1175).

b) *Fórmula juratoria,* o sea que contenga explícita o implícitamente la invocación de Dios en testimonio de la verdad.

Fórmulas *aptas* son: juro por Dios, por estos evangelios, pongo a Dios por testigo, castígueme Dios, etc. *Dudosas* son aquellas cuya fuerza obligatoria depende del uso de la costumbre; v.gr., por mi conciencia, como cristiano, etc. Ciertamente *ineptas* son: como ahora es de día, por la salud de mis hijos, por mi honor, etc., porque ninguna relación tienen con Dios. Pero téngase siempre en cuenta la intención o conciencia subjetiva del que jura, más todavía que la fórmula que emplea.

2) Para la licitud. Son tres: *verdad, justicia y juicio* (Jer 4,2).

a) *Verdad.* Sin ella se comete el pecado de *perjurio,* que por su

[12] Algunos autores (tales como Merkelbach, II,738 c; Zalba, II,150,6) creen que el juramento *fingido* (o sea, sin intención interna de jurar) no pasa de pecado leve, a no ser que se ponga para confirmar una mentira o se perjudique gravemente al prójimo. Pero parece más probable la opinión de los que dicen que siempre es grave, por la injuria que se hace a Dios poniéndole por testigo sin intención de que lo sea. San Alfonso dice que es grave en el juramento promisorio si se hace con intención de no cumplir lo que aparentemente se jura; pero sería leve si se hace con intención de cumplirlo, a no ser que se trate de un contrato o se emita ante el juez, en cuyo caso, aunque no sea perjurio, es un grave engaño contra la justicia (*Theologia Moralis* l.3 n.172).

misma naturaleza siempre es *mortal*, aunque recaiga sobre una mentira muy leve y no perjudique a nadie. La razón es por la gran injuria que se le hace a Dios poniéndole por testigo de una falsedad.

Esta condición supone la sincera voluntad de expresar lo verdadero en el juramento asertorio, o la de cumplir lo que se promete en el juramento promisorio. Y nótese que no basta la mera *probabilidad* de que sea verdad lo que se jura, sino que se requiere, al menos, la *certeza moral*. Cuando se jura ante los tribunales, esta certeza moral hay que tenerla por *ciencia propia* (no basta apoyarse en el testimonio ajeno), a no ser que se declare únicamente *lo que se ha oído* a los testigos presenciales, dejándoles a ellos la responsabilidad de sus afirmaciones.

b) *Justicia*, o sea que el juramento sea de cosa justa, lícita y honesta. Su falta constituye ordinariamente pecado *mortal*, tanto si se refiere al *pasado* (v.gr., «Juro que cometí tal pecado», diciéndolo con jactancia y como ufanándose de él) como si se refiere al *presente* (v.gr., «Juro que odio a tal persona»), como al *porvenir* (v.gr., «Juro que me vengaré»). Cabe, sin embargo, la imperfección del acto y la conciencia errónea, que lo haría siemplemente venial.

c) *Juicio*, o sea que no se profiera el juramento sin causa justa o sin la debida reverencia. Su falta no suele pasar de pecado *venial* si se cumplen bien las otras dos condiciones.

Cualquier causa buena de alguna importancia, v.gr., la paz de una familia, la seguridad de un contrato, etc., es causa suficiente para poder jurar con las debidas condiciones. Sin embargo, es convenientísimo acostumbrarse a no jurar *nunca* (a no ser obligatoriamente, v.gr., ante los tribunales o la autoridad eclesiástica), ni siquiera cuando se reúnan las tres condiciones requeridas; y ello por el grave peligro de jurar en falso si se tiene costumbre de jurar con demasiada frecuencia, o de escándalo del prójimo, o de faltar a la debida reverencia al nombre santo de Dios. No olvidemos las palabras de Cristo en el Evangelio, en las que desaconseja el juramento (Mt 5,33-37), lo mismo que el apóstol Santiago (Sant 5,12). La fórmula ideal que ambos proponen es: *Sí, sí y no, no;* nada más.

402. 4. **Obligación.** El juramento *promisorio legítimo debe* cumplirse por la vitud de la *religión*. Pero hay que tener en cuenta varias cosas, que vamos a precisar en las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª: El juramento promisorio, revestido de las debidas condiciones, obliga a su cumplimiento por la virtud de la religión.

Consta claramente por la Sagrada Escritura (Núm 30,3; Deut 6,13, etc.) y por la razón teológica, ya que lo contrario supone una injuria a Dios, a quien se invocó como testigo del cumplimiento de la promesa.

Las condiciones para que el juramento promisorio sea obligatorio son semejantes a las que exige el voto para su validez. Y así:

1) *Por parte de la materia* se requiere: *a)* que sea *posible*, y *b)* que sea *honesta*.

De donde se sigue que el que jura hacer una cosa mala (v.gr., vengarse), peca al hacer el juramento, pero no está obligado a cumplirlo. Más aún: pecaría de nuevo si lo cumpliera.

2) *Por parte del que jura se requiere:* a) *intención de jurar* (si no la tiene, peca; pero el juramento no le obliga, porque no hay tal juramento); b) suficiente *deliberación* o libertad, pero «es nulo el arrancado por dolo, por la fuerza o por miedo grave» (cn.1200), y c) *ausencia de error substancial*, en la forma que ya explicamos para la validez del voto

Conclusión 2.ª: Su incumplimiento es pecado grave o leve, según la materia prometida.

Algunos autores (Cayetano, Lesio, Concina, etc.) creen que la infracción del juramento promisorio es siempre un perjurio y, por consiguiente, pecado mortal, aunque se trate de materia leve. No advierten que una cosa es jurar en falso (en cuyo caso es evidente el perjurio, por muy insignificante que sea la materia, como ya hemos dicho), y otra jurar en verdad (con ánimo de cumplir lo que se promete), y no cumplirlo después por causas independientes del juramento (v.gr., por negligencia, cambio de circunstancias, etc.). En este caso se falta a la *fidelidad* debida a Dios, pero no hay perjurio propiamente dicho, porque no se ha faltado a la verdad, sino únicamente se ha dejado de cumplirla (cf. II-II,110,3 ad 5). Ahora bien: el pecado de infidelidad o incumplimiento de palabra es grave en materia grave y leve en materia leve. Y así, v.gr., el que juró rezar todos los días tres avemarías, no pecaría mortalmente si las omitiera algún día que otro, porque no lo sufre la pequeñez de la materia.

Se confirma esta sentencia por el hecho de que, según Santo Tomás, es mayor la obligación del voto que la del juramento (II-II,89,8), y en el voto admiten todos los autores parvedad de materia.

Conclusión 3.ª: En todo juramento promisorio se sobrentienden algunas condiciones implícitas, aunque se haya pronunciado en forma absoluta.

La razón es porque, si se hiciera de una manera demasiado absoluta o irrevocable, podrían seguirse inconvenientes que lo hicieran ilícito o perjudicial, y se sobrentiende que nadie quiere obligarse a ninguna de estas dos cosas.

He aquí las principales cosas sobrentendidas:

1.ª SI SU CUMPLIMIENTO NO ME RESULTA FÍSICA O MORALMENTE IMPOSIBLE. Pero nótese que las vehementes *tentaciones* contra la materia

del juramento (v.gr., de guardar castidad perfecta) no lo anulan por sí mismas, aunque pueden ser causa suficiente para pedir su dispensa a la autoridad competente.

2.ª SALVO EL DERECHO DEL SUPERIOR. Y así, el súbdito no está obligado a cumplir, v.gr., el juramento de peregrinar a un santuario si el superior no se lo permite; y éste puede prohibírselo sin tener para nada en cuenta el juramento, ya que su jurisdicción no puede quedar disminuida por un acto libre de su súbdito.

3.ª SI LA COSA NO SE MUDA SUBSTANCIALMENTE. Y así, v.gr., el joven que juró a una muchacha *honesta* casarse con ella, no está obligado a hacerlo si luego incurre la joven en fornicación con otro.

4.ª SI EL OTRO NO CUMPLE TAMPOCO LO PROMETIDO. Esta regla tiene aplicación en caso de juramento mutuo. El que quebrantó culpablemente su propio juramento pierde el derecho a que lo cumpla la otra parte.

5.ª CON TAL QUE ESTO NO REDUNDE EN DAÑO DE TERCERO, DEL BIEN COMÚN O DE MI PROPIA SALVACIÓN. He aquí lo que dispone, a este respecto, el Código canónico:

Canon 1201: «El juramento promisorio sigue la naturaleza y las condiciones del acto al cual se añade.

§ *2:* Si el juramento se añade a un acto que directamente redunda en daño de otros o en detrimento del bien público o de la salvación eterna, dicho acto no adquiere firmeza alguna por razón del juramento».

Canon 1204: «El juramento se ha de interpretar estrictamente a tenor del derecho y según la intención del que jura, o, si éste obra dolosamente, según la intención de aquel en favor del cual se hace el juramento».

403. Escolios. 1.º El juramento de fidelidad al Estado. Algunos Estados imponen a algunos de sus súbditos el juramento de fidelidad y obediencia, que viene a añadir un nuevo título (el de la virtud de la *religión*) a la obligación natural que ya tenían de guardar fidelidad al Estado y a sus legítimas leyes. De suyo es *lícito,* con tal que nada contenga contra los derechos de Dios o de la Iglesia. En caso de duda podría prestarse con la cláusula restrictiva: «salvas las leyes de Dios y de la Iglesia», y evitando el escándalo.

El que lo presta está obligado únicamente al cumplimiento de las leyes *justas,* a no maquinar contra la autoridad legítima y, si es empleado público, a desempeñar su cargo conforme a las leyes.

2.º **Las «declaraciones juradas».** Las llamadas «declaraciones juradas», tan frecuentes hoy día, parece que no envuelven verdadero juramento —al menos en España—, por las siguientes razones:

a) Porque en ellas no se exige ninguna fórmula juratoria —fuera del título del folio, donde se escribe la fórmula, insuficiente de suyo, de «declaración jurada»—, ni se designa persona alguna

ante la cual se emita el juramento, ni se tiene en cuenta la religión o creencias del que subscribe tal declaración.

b) Porque el Código civil español establece, con muy buen acuerdo, en su artículo 1260: «No se admitirá juramento en los contratos. Si se hiciere, se tendrá por no puesto». Lo cual, sin duda, se dispone para evitar el perjurio. Pero éste sería muy frecuente si las llamadas «declaraciones juradas» fueran verdaderos juramentos.

c) Dada la frecuencia con que se hacen en tales declaraciones toda clase de ocultaciones, la obligación moral del juramento sería contra la justicia distributiva, ya que resultaría desproporcionadamente gravosa para los ciudadanos mejores.

d) En la práctica, el mismo legislador no parece concederle mucha importancia a la fuerza coercitiva de este pretendido juramento, cuando multiplica por todas partes los organismos fiscales y agentes investigadores, como si sólo hubiera querido urgir la obligación que se desprende de la mera honorabilidad de los ciudadanos.

Por estas razones, muchos moralistas modernos no conceden a esas declaraciones el valor de verdaderos juramentos [13]. Lo mejor sería que el Estado renunciase definitivamente a esa fórmula de «declaraciones juradas», que a nada práctico conduce, fuera de torturar la conciencia de los buenos ciudadanos, mientras se ríen de ella los verdaderos defraudadores del Estado.

404. 5. Cese. El cese de la obligación aneja al juramento promisorio es enteramente análogo a la del voto. He aquí lo que dispone texativamente el Código canónico:

Canon 1202. «Cesa la obligación impuesta por el juramento promisorio:

1.° Si la condona aquel en cuyo beneficio se había emitido el juramento.

2.° Si se muda substancialmente la cosa jurada, o si, cambiadas las circunstancias, se convierte en mala, o del todo indiferente, o impeditiva de un bien mayor.

3.° Si cesa la causa final o la condición bajo la cual tal vez se hizo el juramento.

4.° Por dispensa o conmutación, a tenor del canon 1203».

Canon 1203. «Los que pueden anular, dispensar o conmutar los votos gozan de igual facultad, y por idéntica razón, respecto del juramento promisorio; pero, si la dispensa del juramento redunda en perjuicio de otros que rehúsan condonar la obligación, únicamente la Sede Apostólica puede dispensar el juramento».

Para detalles sobre la forma de anular, dispensar o conmutar los juramentos promisorios véase lo que dijimos al hablar del voto. Es enteramente análogo.

[13] *Cf.* Ferreres-Mondría, I,407; Zalba, II,150,7.

ARTICULO II

Pecados opuestos al segundo mandamiento

Son principalmente cuatro: *el vano uso* del santo nombre de Dios, la *blasfemia*, la *violación del voto* y el *perjurio*. Hemos hablado ya de estos dos últimos en sus lugares respectivos. Veamos ahora los dos primeros.

A) El uso del nombre de Dios en vano

405. 1. Noción. Consiste este pecado en *proferir sin motivo alguno o sin la debida reverencia el nombre santo de Dios*. Por extensión se aplica también al nombre de María y al de los santos.

406. 2. Formas. Tres son las principales formas con que suele emplearse vanamente el nombre santo de Dios:

a) *Por impaciencia o indignación;* v.gr., «¡Dios mío, qué pesados sois!»...

b) *Por admiración exclamativa;* v.gr., «¡Jesús, María!, ¿qué has hecho?»

c) *Por costumbre y rutina;* v.gr., «¡Dios santo!», repetido innumerables veces al día.

407. 3. Juicio moral. De suyo, este vano empleo del nombre santo de Dios es pecado (Eclo 23,9-11), aunque no suele pasar de *venial*, por tratarse de una irreverencia leve. Pero podría ser mortal si el empleo de esas fórmulas irreverentes fuese expresión de *desprecio de Dios* (pecado gravísimo) o de *ira contra El* (v.gr., por los castigos divinos), o fuese motivo de *escándalo* para los demás (v.gr., de irritarles haciéndoles blasfemar, etc.)

Ya se comprende que la invocación *reverente* del nombre de Dios no solamente no es pecado, sino una práctica muy recomendable, aunque se repita muchas veces al día.

B) La blasfemia

Santo Tomás estudia la blasfemia entre los pecados que se oponen a la confesión externa de la fe (II-II,13), y ése es su lugar propio si se trata de la llamada blasfemia *heretical*. Pero de suyo se opone directamente a la virtud de la *religión*, y en este lugar suelen es-

tudiarla comúnmente los teólogos. También el Código canónico (cn.1369) considera la blasfemia como un delito contra la religión.

Vamos a precisar su *noción, división gravedad y penas* con que se la castiga.

408. 1. Noción. La palabra *blasfemia* (del griego Βλάπτω, lesión, injuria, y φήμη, fama) significa, en general, cualquier injuria o contumelia lanzada contra alguien (cf. Tit 3,2). En el sentido estricto que aquí nos interesa, se define: *una expresión contumeliosa contra Dios.*

UNA EXPRESIÓN. Empleamos esta palabra —otros dicen *locución*— para designar la forma propia de la blasfemia en sentido estricto; pero, como veremos en seguida, también por gestos y obras puede blasfemarse de algún modo, aunque menos propiamente que con la palabra.

CONTUMELIOSA. La blasfemia siempre es una injuria o contumelia que se lanza directamente contra Dios o contra algo relacionado con El; v.gr., los santos o las cosas sagradas.

CONTRA DIOS. Propiamente la blasfemia se refiere siempre a Dios; pero, por su relación con El, se consideran también blasfemias las expresiones contumeliosas contra la Virgen, los santos o las cosas sagradas.

En la práctica, para saber si una determinada expresión tiene o no sentido de blasfemia, hay que atender: *a)* a la intención del que habla u obra; *b)* al sentido natural de las palabras; y *c)* a la común estimación de la gente en aquel lugar.

409. 2. División. He aquí, en cuadro esquemático, las principales clases de blasfemia:

a) Por razón del objeto	*Inmediata,* si va directamente contra Dios o sus divinos atributos. *Mediata,* si va contra la Virgen, santos o cosas sagradas.
b) Por razón del modo	*De corazón,* si es meramente *interna,* sin ninguna manifestación exterior. *De boca,* si se manifiesta con la palabra o por escrito. *De obra,* si consiste en alguna acción contumeliosa contra Dios (v.gr., escupiendo al cielo, pisando un crucifijo, etc.).
c) Por razón de la intención	*Diabólica,* si se tiene expresa intención de injuriar a Dios. *Simple,* si no se tiene esa intención, pero se advierte su malicia.

d) Por razón del contenido	*Heretical*, si envuelve algún ataque o duda contra la fe. *Contumeliosa*, si se trata de una injuria a Dios no relacionada con la fe. *Imprecatoria*, si le desea algún mal a Dios (pecado gravísimo).

410. 3. Gravedad. La blasfemia es uno de los pecados más graves que se pueden cometer. Vamos a probarlo con la siguiente

Conclusión: La blasfemia es un pecado gravísimo en toda su extensión y no admite parvedad de materia. Solamente podría ser venial por falta de la suficiente advertencia o consentimiento.

Consta con toda claridad por la gravísima injuria que se le hace a Dios directa o indirectamente. La blasfemia pública va, además, acompañada del pecado de escándalo.

Santo Tomás dice expresamente que la blasfemia es, de suyo, un pecado mucho más grave que el *homicidio*, porque va directamente contra el mismo Dios; aunque el homicidio es el mayor pecado que se puede cometer contra el *prójimo* (II-II,13,3 ad 1).

La simple blasfemia contumeliosa se opone directamente a la virtud de la *religión*; pero, si es *heretical*, se opone también a la *fe*; y si es *imprecatoria* se opone también a la caridad y constituye el mayor de todos los pecados posibles, porque coincide con el odio a Dios. Estas son las *tres especies distintas* de blasfemia, que es obligatorio especificar en la confesión.

A pesar de su extrema gravedad, la blasfemia podría ser pecado venial por la imperfección del acto, o sea, por falta de la debida advertencia o consentimiento al pronunciarla. A veces, sobre todo en gente ruda y mal educada, se profieren blasfemias por rutina, mala costumbre, etc., sin casi advertir lo que se dice. Sin embargo, las personas habituadas a este lenguaje infernal están gravemente obligadas a desarraigarlo con todos los medios a su alcance (v.gr., frecuentando los sacramentos, imponiéndose a sí mismos una penitencia cada vez que se les escape la blasfemia, dando una limosna, recitando una piadosa jaculatoria, etc.). El blasfemo habitual peca gravemente cada vez que se da cuenta de su mal hábito y no hace nada para corregirlo; e incluso se le imputan a pecado cada una de las blasfemias pronunciadas inconscientemente, en virtud de los principios que dejamos establecidos al hablar del *voluntario en la causa*.

411. 4. Penas. Entre los países cultos, la blasfemia ha sido considerada siempre como un *delito*, al que se debe la sanción correspondiente. Y así:

a) En el Antiguo Testamento se castigaba con la pena de muerte (Lev 24,15) a base de lapidar al blasfemo.

b) El actual Código canónico ordena que se castigue al blasfemo con una pena justa (cn.1369).

El código penal español establece lo siguiente: «El que blasfemare por escrito y con publicidad, o con palabras o actos que produzcan grave escándalo público, será castigado con arresto mayor y multa de 30.000 a 150.000 pesetas» (art.239).

«Serán castigados con las penas de uno a diez días de arresto menor y multa superior a 1.500 pesetas e inferior a 30.000, los que profieran blasfemias por medio de palabras que no produzcan grave escándalo público» (art.567, 1.°).

De acuerdo con el Diccionario de la Real Academia, se entiende por blasfemia: «Toda palabra injuriosa contra Dios, la Virgen o los santos».

CAPITULO III

El tercer mandamiento del decálogo

El tercer precepto del decálogo pertenece todavía a la virtud de la religión. En la Sagrada Escritura se formula de la siguiente manera.

«Acuérdate del día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás tus obras, pero el séptimo día es día de descanso, consagrado a Yahveh, tu Dios, y no harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el extranjero que esté dentro de tus puertas; pues en seis días hizo Yahveh los cielos y la tierra, el mar y cuanto en ellos se contiene, y el séptimo descansó; por eso bendijo Yahveh el día del sábado y lo santificó» (Ex 20,8-11).

Como se ve, el precepto divino recae directamente sobre el descanso como medio para santificar el sábado. Por eso este día era entre los israelitas *día litúrgico* por excelencia, y el pueblo —libre de toda ocupación o trabajo— se entregaba con ardor al culto de Yahveh.

Vamos a exponer la materia correspondiente a este precepto en dos artículos: 1.° La santificación de las fiestas en general. 2.° El descanso dominical. La obligación de oír misa los domingos y días festivos la expondremos al hablar de los mandamientos de la Iglesia.

ARTICULO I

La santificación de las fiestas en general

412. 1. **Naturaleza del precepto.** El precepto de santificar las fiestas es, en parte, de derecho *natural*, de derecho *divino positivo* y de derecho *eclesiástico*, en la siguiente forma:

a) DE DERECHO NATURAL, en cuanto que la ley natural dicta al hombre dedicar algún tiempo al *culto divino*, no sólo en *privado*, sino también en *público*, cesando en todos los demás trabajos. La prueba está en que todas las religiones y pueblos del mundo tienen sus días de culto y de descanso.

b) DE DERECHO DIVINO POSITIVO es la determinación concreta del día de *sábado*, ya que sobre este punto nada dice la ley natural. Era un precepto *ceremonial* del pueblo escogido, que ha sido abrogado por la Nueva Ley, substituyéndolo por el precepto dominical (cf. II-II,122,4 ad 1 et 4).

c) DE DERECHO ECLESIÁSTICO en cuanto a la determinación concreta del domingo y de algunos otros días festivos. La Iglesia cambió el sábado por el domingo: *a)* porque en este día se produjo la resurrección del Señor, fundamento de nuestra fe; *b)* porque el domingo de Pentecostés se fundó propiamente la Iglesia; y *c)* para que los cristianos no confundieran las fiestas cristianas con las judías.

Este precepto es, a la vez, *positivo* y *negativo*. Positivo, en cuanto preceptúa la audición de la santa misa; negativo, en cuanto prohíbe entregarse en él al trabajo corporal.

413. 2. **Conveniencia y necesidad.** El precepto de santificar las fiestas absteniéndose de trabajos corporales y entregándose al culto divino no puede ser más conveniente ni razonable. He aquí sus principales ventajas:

1.° EN EL ORDEN INDIVIDUAL:

a) *Repara las fuerzas físicas*, que no podrían resistir sin grave quebranto un trabajo continuo y sin descansos periódicos.

b) *Dispone para reanudar el trabajo con mayor intensidad*, con lo que, lejos de presentar un perjuicio a la producción, contribuye eficazmente a incrementarla.

c) *Proporciona la ocasión de cultivar la vida del espíritu*, un poco sofocada por el trabajo continuo y absorbente de los días de labor.

2.° EN EL ORDEN FAMILIAR:

a) *Reúne a la familia*, disgregada durante la semana en diversos

talleres, oficinas, etc., y proporciona la ocasión de estrechar los lazos familiares al calor del hogar.

b) *Contribuye eficazmente a la cristiana educación de los hijos*, con la asistencia colectiva a la santa misa, la lectura piadosa en familia, etc.

3.ª EN EL ORDEN SOCIAL:

a) *Fomenta la amistad* y camaradería entre los hombres, al permitirles honestas recreaciones y esparcimientos.

b) *Hace posible el culto público y social*, que es obligatorio por derecho natural y positivo.

c) *Estrecha los vínculos cristianos*, al reunir a todos los fieles en la casa solariega —el templo parroquial—, donde Dios les bendice desde el cielo.

414. 3. A quiénes obliga. En lo que tiene de *natural* (o sea, la obligación natural de dar culto a Dios), el tercer precepto del decálogo obliga a todos los hombres del mundo con uso de razón, incluso a los herejes y paganos. En lo que tiene de *positivo*, obligaba en la Antigua Ley la observancia del sábado según las prescripciones mosaicas, y obliga en la Nueva, en la forma determinada por la Iglesia a todos los bautizados con uso de razón desde los siete años cumplidos (cn.11).

ARTICULO II

El descanso dominical

Por el simple enunciado del precepto tal como se lee en la Sagrada Escritura (Ex 20,8-11), se advierte el rigor y severidad con que prescribía la Antigua Ley el descanso sabático. Los israelitas lo interpretaron a veces de una manera demasiado material y a la letra, como les echó en cara el mismo Salvador del mundo (Lc 13,14-16). La Ley evangélica, manteniendo el precepto del decálogo, ha suavizado su interpretación práctica. He aquí cómo razona esta suavización el Angélico Doctor, Santo Tomás de Aquino:

«La observancia del día dominical sucede en la Nueva Ley a la observancia del sábado, no por la fuerza del precepto de la Ley, sino por mandato de la Iglesia y por la costumbre del pueblo cristiano. Esta observancia no es simbólica, como lo fue la observancia del sábado en la Ley Antigua. Y, por lo mismo, no es tan rigurosa la prohibición de trabajar en domingo como lo era en el sábado, ya que se permiten ciertos trabajos que estaban prohibidos en sábado,

como el cocinar los alimentos y otros semejantes. Y también se dispensan en la Nueva Ley, con más facilidad que en la Antigua, por razón de la necesidad, algunos trabajos prohibidos; porque la figura tiene por objeto testimoniar la verdad, que no puede falsear en el más mínimo detalle, mientras que las obras consideradas en sí mismas pueden variar según el lugar y el tiempo» (II-II,122,4 ad 4).

Vamos, pues, a exponer la ley vigente en la actualidad según las prescripciones eclesiásticas y civiles.

415. 1. La ley. He aquí lo que preceptúan con relación al descanso dominical el Código canónico:

a) «El domingo y las demás fiestas de precepto los fieles tienen obligación de participar en la Misa, y se abstendrán, además, de aquellos trabajos y actividades que impidan dar culto a Dios, gozar de la alegría propia del día del Señor o disfrutar del debido descanso de la mente y del cuerpo» (cn.1247).

b) «Sólo son días festivos de precepto para toda la Iglesia los siguientes: todos los domingos del año, las fiestas de Navidad, Epifanía, Ascensión y Santísimo Corpus Christi, Santa María Madre de Dios, Inmaculada Concepción y Asunción de María, San José, San Pedro y San Pablo y fiesta de Todos los Santos. Sin embargo, la Conferencia episcopal, previa aprobación de la Sede Apostólica, puede suprimir o trasladar a domingo algunas de las fiestas de precepto (cn.1246).

c) *En España,* por concesión especial del papa Benedicto XV en audiencia del 14 de julio de 1918, se restableció para todo el reino como fiesta de precepto la del apóstol Santiago (25 de julio); y por concesiones particulares son de precepto en algunas regiones otras fiestas, tales como la Virgen del Pilar en Zaragoza y la Virgen de la Merced en Barcelona, San Isidro en Madrid, San Ignacio de Loyola en Guipúzcoa y Vizcaya, San Francisco Javier en Navarra, San Ildefonso en Toledo, etc.

416. 2. Aplicaciones prácticas. Por vía de ejemplo ponemos a continuación una breve lista de trabajos prohibidos o permitidos en días de precepto, que puede servir de orientación para juzgar de casos semejantes.

a) ESTÁN PROHIBIDOS los trabajos del campo, tales como arar, cavar, sembrar, regar, vendimiar, etc.; los del *arte mecánico,* como los de herrero, carpintero, sastre, zapatero, etc., y en general todos los que suponen trabajo o esfuerzo *corporal.* En caso de necesidad urgente e imprevista —v.gr., por fallecimiento de un familiar— se permite a los sastres confeccionar el traje de luto, etc., evitando el escándalo.

b) ESTÁ PERMITIDO viajar, conduciendo los vehículos y haciendo los preparativos inmediatamente necesarios; dibujar, pintar (artísticamente, no con brocha gorda), dibujar, delinear, escribir (aun a má-

quina), tomar fotografías (pero no el trabajo de laboratorio, revelar placas, etc., a no ser en casos urgentes y sin prolongarlo mucho), cazar, pescar con caña (no con redes que exijan esfuerzo o trabajo corporal), cocinar, barrer la casa, etc. También, por costumbre general, se permite a los barberos y peluqueros arreglar a los que no pueden hacerlo fácilmente entre semana.

c) Es DUDOSO, y, por lo mismo, dependerá de las circunstancias o de la costumbre entre personas de buena conciencia: bordar, *copiar* a máquina (si se emplean varias horas y se cobra por ello un jornal, parece que no es lícito), retocar una estatua (pero no cortar piedras, pulir mármoles, etc.), hacer en privado rosarios, flores artificiales y otras cosas semejantes.

CAPITULO IV

Los mandamientos de la Iglesia

417. Examinados ya los tres primeros mandamientos del decálogo, que se refieren a la virtud de la religión, veamos ahora los de la santa madre Iglesia, que vienen a completar nuestros deberes en torno a la misma virtud de la religión. Por eso nos parece éste el lugar más propio y oportuno que se les puede asignar en todo el vasto panorama de la moral especial.

Los mandamientos de la Iglesia son muchos (en realidad lo son todas las prescripciones del Código canónico), pero aquí vamos a estudiar tan sólo los cinco principales, que suelen recoger los catecismos populares, y el relativo a la censura y prohibición de libros.

ARTICULO I

El precepto de oír misa

El primer mandamiento de la Iglesia, tal como los trae el catecismo, dice así: *Oír misa entera todos los domingos y fiestas de precepto.* Lo manda, efectivamente, la Iglesia en el canon 1247 de su Código fundamental.

Vamos a precisar la *naturaleza* del precepto, las *circunstancias* del mismo y las *causas excusantes* de su cumplimiento.

418. 1. **Naturaleza del precepto.** Recogiendo lo ordenado en el Código canónico (cn.11 y 1247), puede enunciarse la ley vigente en la siguiente fórmula:

Todos los fieles que gozan habitualmente de uso de razón y han cumplido la edad de siete años, tienen obligación gra-

ve de oír misa todos los domingos y fiestas determinadas por la Iglesia.

Ténganse en cuenta las siguientes observaciones:

1.ª De suyo, este precepto obliga a todos los fieles bautizados con uso de razón y siete años cumplidos.

2.ª El precepto se refiere a todos los *domingos* del año y a las *fiestas de guardar* establecidas por la Iglesia. Cuáles sean concretamente éstas, lo hemos dicho en el capítulo anterior al hablar del descanso dominical (cf. n.415).

3.ª Nótese que a los forasteros o *peregrinos* (cf. n.140) no les obliga la asistencia a la misa en la fiesta patronal de un pueblo determinado en el que se hallan circunstancialmente; pero deben evitar el escándalo de los que ignoren su condición de forasteros.

4.ª Este precepto de oír misa hay que cumplirlo *precisamente* el día en que está mandado (domingos y fiestas) o en la tarde del día anterior (cn.1248), pasado el cual cesa de obligar. Y así, el que dejó de oír misa ese día, aunque sea culpablemente, no está obligado a oírla al día siguiente, aunque hará bien en hacerlo.

5.ª Los que por vivir en el campo lejos de las ciudades o por otra razón cualquiera se ven imposibilitados de oír misa todos los domingos y fiestas, deben hacerlo, al menos, de cuando en cuando, v.gr., cuando van a la ciudad o se les presenta ocasión oportuna; y ello, probablemente, por derecho *divino*, implícito en la institución de la santa misa como acto principal del culto católico para honrar a Dios. Cuántas veces obliga en esta forma la audición de la misa, no puede determinarse con exactitud; algunos autores señalan de tres a cinco veces al año, pero depende mucho de las circunstancias especiales.

419. 2. Circunstancias del precepto. Las principales se refieren a la *presencia corporal*, a la *atención* y al *rito* y *lugar* oportuno.

a) Presencia corporal

La primera condición para la válida audición de la santa misa es la presencia corporal durante toda ella. Esta presencia corporal tiene que ser:

a) MORAL, de suerte que pueda decirse de la persona en cuestión que es una de las que asisten realmente al santo sacrificio.

Por falta de esta presencia corporal no cumple el precepto el que oye la misa por radio o televisión[1] o el que permanece tan alejado

[1] Al menos mientras la Santa Sede no disponga otra cosa; porque creemos que la Iglesia podría, si lo estimara conveniente, declarar *válida* la audición de la misa por radio o televisión, ya que se trata de un precepto *eclesiástico*, y, por lo mismo, puede la

del grupo de los asistentes que no se le pueda considerar como formando parte de ellos. No se requiere, sin embargo, estar dentro de la iglesia, ni siquiera ver al sacerdote. Basta que forme parte de los que la oyen (v.gr., desde la sacristía, o una capilla lateral, o detrás de una columna, o en la misma calle si la iglesia está abarrotada) y pueda seguirla de algún modo, por el sonido de la campanilla o los gestos de los demás asistentes.

b) CONTINUA, o sea que dure desde el principio al fin de la misa, de suerte que no cumpliría el precepto el que omitiera alguna parte *notable* de ella.

Para determinar qué parte se considera notable, hay que atender a su dignidad y a su duración. La parte más importante de la misa es la *consagración* de las dos especies —en la que está la *esencia* del santo sacrificio[2]—, y así no oye misa quien omite la consagración de las especies sacramentales, aunque oiga todo lo demás.

Por razón de la extensión *no satisface* el precepto: *a)* el que no llega hasta *después* del ofertorio; *b)* el que omite todo lo anterior al primer evangelio y, *además*, todo lo que sigue a la comunión; *c)* el que se ausenta desde antes del prefacio hasta la consagración, o después de la consagración hasta el *Pater noster*.

Tampoco satisface el que *simultáneamente* oye la primera mitad de una misa y la segunda de otra (D 1203). Pero cumpliría —según la opinión más probable y común— el que las oyera *sucesivamente*, al menos si la consagración y la comunión son de un mismo sacrificio. Pero nótese que no deben hacerse estas cosas sino en caso de necesidad, ya que de suyo hay que procurar cumplir el precepto en la forma dispuesta por la Iglesia, o sea, oyendo una misma misa desde el principio hasta el fin.

El que llega tarde a misa está obligado (leve o gravemente, según los casos) a suplir la parte que omitió, a no ser que le sea material o moralmente imposible (v.gr., por tratarse de la última misa o tenerse que ausentar forzosamente).

En la práctica pastoral, para juzgar de la clase de pecado cometido por la omisión de alguna parte de la misa, hay que atender no sólo a la calidad o cantidad de lo omitido, sino también a la *negligencia* habida en llegar tarde o en no suplir la parte omitida.

b) Atención

Atención es la aplicación de la mente a lo que se está haciendo. Puede ser *interna* o *externa*, según que la mente se fije o aplique a la acción que se está realizando o evite toda acción exterior que pueda dificultar la atención interna.

Iglesia señalar las condiciones requeridas para su cumplimiento. De hecho es válida la indulgencia plenaria aneja a una bendición papal retransmitida por radio (cf. AAS 31 [1939] 277).

[2] Cf. Pío XII, encíclica *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) 562-563.

Con relación a la santa misa, hay que atenerse a los siguientes principios:

1.° **Para oír válidamente la misa se requiere, al menos, la atención externa.**

Por falta de ella no oye misa quien durante ella lee un libro enteramente profano, o conversa largamente con el vecino, o se fija detenidamente en las imágenes o arquitectura del templo, o duerme profundamente.

2.° **Se requiere también alguna atención interna.**

Porque lo exige así el *culto* divino, que intenta la Iglesia al ordenar la audición de la misa, y sería irreverencia practicarlo voluntariamente distraído. Sin embargo, parece que, para la *validez*, sólo se requiere el deseo o intención de oír misa, junto con la atención externa en la forma ya dicha.

El mejor modo de oír la santa misa es tomando parte activa con todo el pueblo en las ceremonias, cantos y oraciones de la misa. Es antilitúrgico rezar otras oraciones o entregarse a ejercicios de piedad ajenos al santo sacrificio mientras se está celebrando.

Aplicaciones. CUMPLE EL PRECEPTO (si tiene intención de oír la misa) el que durante ella toca el órgano, o canta en el coro, o recoge limosnas en el templo, o dormita ligeramente unos momentos.

SE DISCUTE si cumple el precepto el que se está confesando. Algunos dicen que no, porque la confesión requiere toda la atención del penitente, aun la externa. Otros dicen que sí, con tal que se tenga intención de oír misa y se atienda en lo posible a ella. En la *práctica* puede seguirse esta segunda opinión, sobre todo si le fuera gravoso al penitente esperar a la terminación de la misa o hubiera peligro de no poder comulgar, etc., ya que, sin duda, la mente de la Iglesia es facilitar a los fieles la frecuencia de sacramentos, y no es del todo imposible cierta atención confusa a la santa misa durante la confesión. Convendría, sin embargo, interrumpir la confesión durante la *consagración* de las dos especies, permaneciendo en esos momentos recogidos y atentos.

3.° **Pero no se requiere la intención explícita de cumplir el precepto; basta con cumplirlo de hecho.**

Y así, v.gr., el que oye una misa sin saber que es día de precepto, no tiene obligación de oír otra al enterarse de que lo es.

c) Rito y lugar debidos

He aquí lo que preceptúa el Código canónico:

«Cumple con el precepto de oír misa el que asiste a ella en cualquier rito *católico* que se celebre» (cn.1248), ya sea al aire libre, ya en

cualquier iglesia u oratorio público o semipúblico, o en las capillas privadas de los cementerios.

420. 3. Causas excusantes. Excusa del precepto de oír misa cualquier causa *medianamente grave*, o sea que cause alguna notable incomodidad o perjuicio en los bienes del alma o del cuerpo, propios o ajenos. Para juzgar de la suficiencia de la causa, examínese si en virtud de ella se omitiría *prudentemente* un negocio de alguna importancia.

He aquí las principales causas que suelen aducir los autores:

1.ª La imposibilidad moral, que puede obedecer a diversos motivos: v.gr., una *enfermedad* o convalecencia que impida salir de casa para otros asuntos de cierta importancia; una *distancia* considerable del templo (v.gr., una hora larga a pie, y aun menos si llueve, nieva o hubiese algún otro obstáculo), los muy *ancianos* o débiles, que no podrían sin grave molestia trasladarse al templo o permanecer en él durante toda la misa; una ganancia extraordinaria e inesperada (v.gr., para un obrero, el doble de su jornal diario) que pudiera adquirirse legítimamente durante el tiempo destinado a oír misa, y otros casos semejantes.

2.ª La caridad, que obliga a socorrer al prójimo en grave necesidad, ya *corporal* (v.gr., en un incendio o enfermedad), ya *espiritual* (v.gr., si puede con su presencia impedir un pecado grave).

3.ª La obligación que retiene en sus puestos a las madres, nodrizas, criadas, guardas, soldados, etc.; pero éstos han de procurar oír misa *algunas veces* por lo menos. Las *misas vespertinas* que se celebran en muchas partes ofrecen una solución a la mayor parte de estos casos.

ARTICULO II

La confesión sacramental

421. El segundo mandamiento de la Iglesia suelen enunciarlo los catecismos populares en la siguiente forma: *Confesar al menos una vez al año o antes si hay peligro de muerte o si se ha de comulgar*. He aquí, en efecto, lo que preceptúa el Código canónico:

1.º «Todos los fieles que hubieren llegado a la edad de la discreción, esto es, al *uso de razón*, tienen obligación de confesar fielmente todos sus pecados graves una vez por lo menos cada año» (cn.989).

2.° «Se debe administrar el Viático a los fieles que por cualquier motivo, se hallen en peligro de muerte» (cn.921,1.°). (Por consiguiente, tienen obligación de confesarse previamente si tienen algún pecado grave, como vamos a ver en seguida.)

3.° «Quien tenga conciencia de hallarse en pecado grave, no celebre la Misa ni comulgue el Cuerpo del Señor sin acudir antes a la confesión sacramental, a no ser que concurra un motivo grave y no haya posibilidad de confesarse; y, en este caso, tenga presente que está obligado a hacer un acto de contrición perfecta, que incluye el propósito de confesarse cuanto antes» (cn.916).

Vamos a explicar un poco cada uno de estos tres cánones por separado.

1.° Acerca de la confesión anual.

a) Obliga a todos los que han llegado al uso de la razón, *aunque no hayan cumplido los siete años* (a diferencia de otras leyes de la Iglesia, que sólo obligan a partir de esa edad). Dígase lo mismo con respecto a la *primera comunión*, que obliga aun antes de los siete años si el niño tiene ya uso de razón (cf. cn.914).

b) Sólo obliga si hay pecado mortal, como se desprende de la doctrina de los cánones 988 y 989. La razón es porque los pecados veniales son materia *libre*, no *necesaria* de confesión.

c) Puede cumplirse en cualquier tiempo del año, no precisamente en Pascua.

d) Puede obligar indirectamente en tiempo de Pascua, si el que está obligado a comulgar se halla en pecado mortal.

e) Para estos efectos, el año puede contarse de enero a diciembre, o de confesión a confesión, o de Pascua a Pascua.

f) El que no ha confesado durante el año está obligado a confesarse cuanto antes, puesto que el plazo señalado por la Iglesia no es para terminarla, sino para *urgir* la obligación.

g) La confesión anual puede hacerse en cualquier parte (no se requiere en la propia parroquia) y con cualquier confesor legítimamente aprobado, aunque sea de otro rito (cn.991).

h) El que hace una confesión sacrílega o voluntariamente nula no cumple con ella el precepto de confesar sus pecados.

2.° Acerca de la confesión en peligro de muerte.

Es obligatoria, en caso de tener conciencia de pecado mortal, por un doble capítulo:

a) Por el precepto de recibir el Viático, que obliga *gravemente* a todo cristiano y no puede recibirse sin previa confesión de los pecados mortales (no basta el simple acto de contrición pudiendo confesarse).

b) Por la obligación, más grave aún, que tiene todo cristiano de hacer todo lo que pueda para salvarse. Ahora bien: el que, *pudiendo* confesarse, no quiere hacerlo, no puede obtener el perdón de sus pecados mortales, *aunque haga un acto de contrición*, que en este caso es

puramente ilusorio, ya que la contrición sólo tiene valor en orden al sacramento de la penitencia que se propone recibir el pecador.

3.° ACERCA DE LA CONFESIÓN PARA COMULGAR.

a) No es obligatoria si no se tiene conciencia de pecado mortal.

b) Es obligatoria si se tiene conciencia de pecado grave. De suerte que, por expresa prohibición de la Iglesia (cn.916), no basta el simple acto de contrición, por muy intenso que sea, a no ser que se junten estas dos circunstancias: 1.ª, necesidad urgente, y 2.ª, carencia de confesor. Este caso podría darse, v.gr., en uno que, *estando ya en el comulgatorio y no pudiendo levantarse sin llamar la atención de los demás,* se acordara de que tiene un pecado mortal. O si, debiendo celebrar la santa misa para que los fieles cumplan el precepto, no tuviera el sacerdote un confesor para reconciliarse previamente. En estos casos podría hacerse un acto de perfecta contrición y comulgar o celebrar, pero siempre con la obligación de confesarse después lo antes posible.

ARTICULO III

La comunión pascual y el Viático

422. Hay que distinguir entre el precepto *divino* y el *eclesiástico* en torno a la sagrada comunión.

1.° **El precepto divino de comulgar dignamente:**

a) CONSTA por las palabras del Evangelio: «En verdad os digo que, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día» (Jn 6,53-54).

b) OBLIGA: *ciertamente,* en peligro de muerte y algunas veces durante la vida; eventualmente, cuando no es posible de otra manera evitar el pecado.

2.° **El precepto eclesiástico** tiene por finalidad determinar el derecho divino prescribiendo la *comunión pascual* y el *Viático* dignamente recibidos.

He aquí la legislación canónica oficial:

1.° ACERCA DE LA COMUNIÓN PASCUAL.

«Todo fiel, después de la primera comunión, está obligado a comulgar por lo menos una vez al año» (cn.920,1.°).

«Este precepto debe cumplirse durante el tiempo pascual, a no ser que por causa justa se cumpla en otro tiempo dentro del año» (cn. 920,2.°).

El tiempo pascual se extiende desde el Domingo de Ramos hasta la dominica *in albis*. Pero en España se extiende desde el miércoles de ceniza hasta la fiesta de la Santísima Trinidad [1].

La legislación está muy clara y nada es preciso añadir. Nótese, con todo, que la comunión pascual —y, por consiguiente, el deber de hacer su primera comunión— obliga a los niños al llegar al uso de la razón, *aunque no hayan cumplido todavía los siete años;* y la responsabilidad de no hacerlo recae *especialmente* sobre sus padres y educadores (cn.914).

2.° Acerca del Viático.

Canon 921. «§ 1. En peligro de muerte, cualquiera que sea la causa de donde éste proceda, obliga a los fieles el precepto de recibir la sagrada comunión por Viático.

§ 2. Aunque hayan recibido ya en el mismo día la sagrada comunión, es muy recomendable que, si después caen en peligro de muerte, comulguen otra vez.

§ 3. Mientras dure el peligro de muerte, es lícito y conveniente recibir varias veces el santo Viático en distintos días».

Canon 922. «No debe diferirse demasiado la administración del santo Viático a los enfermos; y los que tienen cura de almas deben velar con esmero para que los enfermos lo reciban estando en su cabal juicio».

Canon 913. «§ 2. Para que pueda y *deba* administrarse la santísima Eucaristía a los niños en peligro de muerte, basta que sepan distinguir el cuerpo de Cristo del alimento común y adorarlo reverentemente».

Nótese acerca de estas disposiciones lo siguiente:

1.° Que el precepto de recibir el Viático obliga *gravemente*, de suerte que, si un enfermo *no quisiera recibirle* alegando, v.gr., que se encuentra ya en gracia de Dios por haberse confesado, cometería, sin duda, un pecado *mortal*.

2.° Que *puede* recibirse el Viático desde el momento en que la enfermedad comienza a ser grave y haya *algún* peligro de muerte, aunque sea remoto; y *debe* recibirse obligatoriamente cuando el peligro es verdaderamente serio y haya poca esperanza de recobrar la salud.

3.° Que se puede y se *debe* dar el Viático a los niños pequeños aunque no tengan siete años de edad ni hayan hecho su primera comunión, con tal que sepan distinguir la Eucaristía del pan ordinario y adorarla reverentemente en la forma infantil con que ellos pueden hacerlo. Es una lástima que, por no saber estas cosas, muchas familias cristianas dejen morir a sus pequeñuelos sin este divino alimen-

[1] Consulten los fieles a su párroco o a cualquier sacerdote sobre el plazo vigente en su propia diócesis.

to, que les aumentaría *ex opere operato* (o sea, por sí mismo) su grado de gracia y, por consiguiente, el grado de gloria eterna.

ARTICULO IV

Ayunos y abstinencias

El cuarto mandamiento de la santa Iglesia se refiere a los ayunos y abstinencias. Antes de exponer los pormenores de la ley digamos unas palabras sobre su conveniencia y utilidad.

I. CONVENIENCIA Y UTILIDAD DE LA LEY

423. Modernamente son legión —incluso entre católicos de buena conciencia— los que consideran la ley del ayuno y la abstinencia como una práctica primitiva y anticuada, que convendría suprimir ante el clima intelectual de nuestros tiempos. Incurren en un grave error, como no puede menos de ocurrirle a quien trata de enmendarle la plana a la Iglesia, regida y gobernada por el Espiritu Santo.

He aquí las graves razones que fundamentan la utilidad y conveniencia de mantener esta práctica tradicional de los ayunos y abstinencias:

1.° El ejemplo y doctrina de Cristo. Sabemos por el Evangelio que ayunó cuarenta días seguidos antes de empezar su ministerio (Mt 4,2); que lo recomendó contra el demonio (Mt 17,21) y enseñó la manera de practicarlo sin vanagloria (Mt 6,16-18). Anunció que lo practicarían sus discípulos (Mt 9,15), como efectivamente lo hicieron desde los tiempos apostólicos (Act 13,2; 14,23; 2 Cor 6,5; 11,27, etc.).

2.° Los Santos Padres escribieron libros enteros en alabanza del ayuno y lo recomiendan continuamente en sus escritos. San Agustín dice que «el ayuno purifica el alma, eleva el espiritu, sujeta la carne al espiritu, da al corazón contrición y humildad, disipa las tinieblas de la concupiscencia, extingue los ardores del placer y enciende la luz de la castidad»[4].

3.° La razón teológica. Santo Tomás prueba la necesidad y conveniencia del ayuno por tres razones principales: *a)* para reprimir la concupiscencia de la carne; *b)* para que la mente se eleve con más facilidad a las cosas del cielo; *c)* en pena y satisfacción de nuestros pecados[5]. Por eso, en forma genérica, el ayuno es un precepto

[4] San Agustín, *Serm. suppos.* serm.73: ML 39,1887.
[5] II II,147,1.

natural, que la Iglesia concreta de manera positiva en cuanto a la manera de cumplirlo[6].

II. LA LEY ECLESIASTICA VIGENTE

El sumo pontífice Pablo VI modificó profundamente la disciplina canónica sobre ayunos y abstinencias mediante la constitución apostólica *Paenitemini*, que empezó a regir en toda la Iglesia católica el 23 de febrero de 1966, miércoles de Ceniza. Exponemos a continuación el contenido del citado documento pontificio.

424. **Proemio.** La constitución apostólica *Paenitemini* comienza con un largo proemio, en el que, con abundantes citas de la Sagrada Escritura tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, de los Santos Padres (en nota) y del concilio Vaticano II, reafirma una vez más la necesidad de la penitencia en su triple aspecto tradicional (oración, ayuno, caridad), que constituyen —dice— «las fórmulas fundamentales para cumplir con el precepto divino de la penitencia».

Aunque la penitencia, en sus diversas formas externas e internas, urge continuamente al cristiano en su proceso de santificación personal para configurarse con Cristo y completar lo que falta a su pasión (cf. Col 1,24), sin embargo, «con objeto de que todos los fieles estén unidos en una celebración común de la penitencia, la Sede Apostólica quiere fijar algunos días y tiempos penitenciales, elegidos entre los que, a lo largo del año litúrgico, están más cercanos al misterio pascual de Cristo o sean exigidos por las especiales necesidades de la comunidad eclesial».

425. Ley, tiempo y días de penitencia.

La constitución *Paenitemini* establece lo siguiente:

I. § 1. Por ley divina, todos los fieles están obligados a hacer penitencia.

§ 2. Las prescripciones de la ley eclesiástica sobre la penitencia quedan reorganizadas totalmente de acuerdo con las normas siguientes:

II. § 1. El tiempo de Cuaresma conserva su carácter penitencial.

[6] II-II,147,3.

§ 2. Los días de penitencia que han de observarse *obligatoriamente* en toda la Iglesia son *los viernes de todo el año y el miércoles de Ceniza*, o bien el primer día de la gran Cuaresma, de acuerdo con la diversidad de los ritos. Su observancia sustancial obliga gravemente.

§ 3. Quedando a salvo las facultades de que se habla en los números VI y VIII respecto al modo de cumplir el precepto de la penitencia en dichos días, *la abstinencia se guardará todos los viernes del año* que no caigan en fiestas de precepto, mientras que *la abstinencia y el ayuno se guardarán el miércoles de Ceniza* (o, según la diversidad de ritos, el primer día de la gran Cuaresma) *y el viernes de la pasión y muerte de Cristo Jesús*.

Sobre estas disposiciones hay que notar lo siguiente:

a) La penitencia, en general, es una ley *divina;* pero la forma concreta de practicarla es de derecho eclesiástico. Por eso la Iglesia señala taxativamente lo que debe hacerse por todos *obligatoriamente*, dejando a la iniciativa particular otros muchos modos de practicarla según la necesidad o el fervor de cada uno.

b) Entre los tiempos litúrgicos más aptos para practicar la penitencia, señala la constitución *Paenitemini*, de una manera especial, la santa Cuaresma. También el Adviento es tiempo muy oportuno para insistir en la práctica de la penitencia, como preparación para la gran fiesta de la Natividad del Señor, si bien el documento pontificio no alude expresamente a este segundo tiempo de penitencia tradicional en la Iglesia.

c) Son días señalados expresamente como de penitencia *obligatoria* todos los viernes del año que no caigan en fiestas de precepto y el miércoles de Ceniza (o el primer día de la gran Cuaresma, según los ritos).

d) La *abstinencia* de carne obliga *todos los viernes del año* que no caigan en fiestas de precepto. En cambio, *el ayuno y la abstinencia* (o sea, ambas cosas a la vez) obligan únicamente dos días al año, a saber: *el miércoles de Ceniza y el viernes santo*. Han sido suprimidos todos los demás días de ayuno.

e) Las Conferencias episcopales y otros superiores eclesiásticos pueden introducir en esta legislación general algunas modificaciones, como veremos más abajo (n.429).

f) La observancia *sustancial* de la ley de la abstinencia y del ayuno obliga de suyo gravemente. Qué debe entenderse por observancia *sustancial* es cosa que discuten los moralistas. Parecen estar de acuerdo en decir que una sola infracción de la ley no constituye pecado grave, a no ser que se haga por *desprecio formal* de la misma ley o del legislador. Cuántas infracciones se requieren para que pueda hablarse de pecado grave, aunque no haya desprecio formal de la ley, es muy difícil precisarlo. Depende de las circunstancias, de la mayor o menor negligencia en observar la ley, de la conciencia sub

jetiva, etc. «Tiende a admitirse que lo sustancial y gravemente obligatorio de los días de penitencia puede referirse globalmente a todos los días preceptuados, y de esta manera algunos días aislados constituyen parvedad de materia en relación a todo el tiempo de penitencia prescrito, no siendo, por consiguiente, la infracción de algunos días, aun sin justa causa, falta moral grave»[7].

Constituiría, sin duda alguna, pecado grave el desprecio formal o la inobservancia habitual de esta ley penitencial de la Iglesia, o también la de todo el tiempo de Cuaresma.

426. Materia de la abstinencia y del ayuno.

> III. § 1. La ley de la abstinencia prohíbe el uso de carnes, pero no el uso de huevos, lacticinios y cualquier condimento a base de grasa de animales.
>
> § 2. La ley del ayuno obliga a no hacer más de una sola comida durante el día; pero no prohíbe tomar un poco de alimento por la mañana y por la noche, ateniéndose, en lo que respecta a la calidad y cantidad, a las costumbres locales aprobadas.

A propósito de esto ténganse en cuenta las siguientes observaciones:

1.ª En cuanto a la ley de la abstinencia:

a) Según la nueva disposición, ya no está prohibido tomar *caldo de carne* (como lo estaba según la ley canónica anterior). En todo lo demás, la materia de la abstinencia no ha cambiado.

b) Se considera *carne* la que procede de los animales que viven en tierra y que respiran y tienen sangre caliente, y también los patos y demás aves que viven en el agua, en la tierra o en el aire.

c) Se consideran pescado o alimentos permitidos en día de abstinencia toda clase de peces de mar o de río, las ranas, cangrejos, mariscos (ostras, almejas, etc.), tortugas, caracoles, etc.

2.ª En cuanto a la ley del ayuno:

a) En los días de ayuno —que, según la nueva ordenación, son únicamente dos en todo el año, a saber, el miércoles de Ceniza y el viernes santo— solamente se puede hacer una comida propiamente dicha, que, por lo regular, será la del mediodía. En ella se puede comer cuanto se quiera en calidad y en cantidad, sin más limitaciones que las que impone la ley natural (sobriedad) y la de abstinencia de carnes, por ser esos dos días de ayuno y de abstinencia a la vez.

Esta única comida ha de ser moralmente *continua*, de suerte que una notable interrupción (v.gr., por más de una hora) impediría vol-

[7] Cf. Cabreros, C. M. F., en *Derecho canónico posconciliar* doc.8 (BAC, 1967) p.73.

verla a reanudar, porque resultarían *dos* refecciones distintas. Una interrupción de media hora (o algo más por causa razonable) no impediría reanudar la comida, que sería moralmente *una*.

b) Se permite tomar una pequeña *parvedad* por la mañana a manera de pequeño desayuno. En cuanto a la calidad y cantidad pueden seguirse las costumbres legítimas del país entre gente de buena conciencia. Pero ya se comprende que debe ser menor que la ración acostumbrada en días de no ayuno, para que represente cierta mortificación y sacrificio.

c) Se permite igualmente hacer una pequeña *colación* por la noche, a base, por ejemplo, de verduras o legumbres. No se comprende cómo puede hablarse de ayuno si se toman por la noche huevos, pescado o alimentos que apenas se distingan de una cena normal y corriente, aunque sea en menor cantidad. El ayuno ha de representar siempre un verdadero sacrificio, para no convertir la ley en cosa de burla o de irrisión. Teniendo en cuenta, además, que su observancia actual se reduce únicamente a dos días al año separados entre sí, apenas puede ya alegarse una razón válida para eximirse de una ley tan fácil y sencilla para todos.

d) No rompen el ayuno los *líquidos no alimenticios* (v.gr., el café, té, refrescos, etc.), ni tampoco las medicinas aunque sean sólidas (tabletas, etc.).

e) El exceso de comida necesario para constituir materia *grave* es difícil precisarlo matemáticamente. En los Estados Unidos, los obispos establecieron como norma práctica que, sumada la *colación* de la noche con la *parvedad* de la mañana, no alcancen la cantidad de la comida principal, porque entonces equivaldrían a otra *segunda comida* repartida en dos veces, contra lo que prescribe la norma del ayuno a base de una sola comida propiamente tal[8].

427. A quiénes obliga.

La constitución *Paenitemini* establece lo siguiente:

> IV. A la ley de la abstinencia están obligados cuantos han cumplido los catorce años; a la ley del ayuno, en cambio, están obligados todos los fieles desde los veintiún años cumplidos hasta que hayan entrado en los sesenta.

Nótese que la ley de la abstinencia comienza a obligar a los catorce años cumplidos (y no a los siete, como prescribía el antiguo Código canónico) y de suyo sigue obligando durante toda la vida (a no ser que por razón de enfermedad u otra razón grave no pueda observarse). La sola ancianidad no

[8] Cf. CONNELL, *Puntos de teología moral* (Madrid 1955) p.200.

exime de esta ley, ya que apenas supone molestia alguna privarse de comer carne una vez a la semana (los viernes de todo el año y el miércoles de Ceniza), pudiendo comer cualquier otro manjar.

La ley del ayuno no ha sufrido variación con relación a lo dispuesto en el antiguo Código canónico. Comienza a obligar al cumplir los veintiún años y termina al comenzar los sesenta (o sea, al cumplir cincuenta y nueve años).

428. Supresión de privilegios e indultos.

V. Quedan abrogados todos los privilegios e indultos generales y peculiares; pero, en virtud de estas normas, no se cambia nada referente a los votos de cualquier persona física o moral, ni de las constituciones y reglas de ninguna congregación religiosa o instituto que hubiesen sido aprobadas.

En virtud de esta disposición ha sido suprimida en España la bula de cruzada con los privilegios relativos a la ley general de abstinencia y ayuno de los que España ha gozado durante varios siglos. Por eso ahora obliga a todos los españoles la ley general establecida para toda la Iglesia en esta constitución *Paenitemini,* de Pablo VI.

Sin embargo, estas nuevas disposiciones no cambian en nada las leyes relativas a ayunos y abstinencias que prescriban la regla o constituciones de las órdenes religiosas, congregaciones o institutos, con tal de que no contradigan lo dispuesto en esta nueva ordenación, a cuyo cumplimiento están obligados los religiosos lo mismo que los demás fieles. Las leyes de las órdenes o congregaciones religiosas pueden ir más allá de estas disposiciones, pero no pueden disminuirlas en nada.

429. Facultades especiales.

VI. § 1. De acuerdo con el decreto conciliar *Christus Dominus,* sobre el ministerio pastoral de los obispos, n.38,4, compete a las Conferencias episcopales:

a) Trasladar, por causa justa, los días de penitencia, teniendo siempre en cuenta el tiempo cuaresmal.

b) Sustituir del todo o en parte la abstinencia y el ayuno por otras formas de penitencia, especialmente por obras de caridad y ejercicios de piedad.

§ 2. Las conferencias episcopales, a modo de información, han de comunicar a la Sede Apostólica cuanto hayan establecido a este respecto.

VII. Queda en pie la facultad de cada obispo de dispensar, de acuerdo con el mismo decreto *Christus Dominus* n.8 *b*. También el párroco, por justo motivo y de conformidad con las prescripciones de los ordinarios, puede conceder, a cada fiel o a cada familia en particular, la dispensa o conmutación de la abstinencia y del ayuno por otras obras piadosas. De estas mismas facultades goza el superior de una religión o de un instituto clerical con respecto a sus subordinados.

VIII. En las Iglesias orientales corresponde al patriarca, juntamente con el Sínodo, o a la suprema autoridad de cada Iglesia juntamente con el concilio de los jerarcas, el derecho a determinar los días de ayuno y abstinencia, de acuerdo con el decreto conciliar *De Ecclesiis orientalibus catholicis* n.23.

En virtud de las facultades que la presente constitución *Paenitemini* concede a las Conferencias episcopales, los obispos españoles establecieron las siguientes normas prácticas, que empezaron a regir en España a partir del 1 de enero de 1967:

1.ª Son días de abstinencia de carne todos los viernes de Cuaresma que no coincidan en fiesta de precepto. Son días de abstinencia y ayuno el miércoles de Ceniza y el viernes santo.

2.ª Los demás *viernes del año* que no sean fiesta de precepto son también días de penitencia. Pero la abstinencia de carne, impuesta por ley general, puede sustituirse, según la libre voluntad de cada uno de los fieles, por cualquiera de las varias formas de penitencia recomendadas por la Iglesia, como son:

a) Ejercicios de piedad y oración, preferentemente en familia o en grupo (p.ej., la participación en la santa misa, lectura de una parte de la Sagrada Escritura o vidas de santos, el rezo del rosario y otros).

b) Mortificaciones corporales (ayuno, privaciones voluntarias en la comida o bebida, en el fumar o en la asistencia a espectáculos, abstención de manjares costosos o muy apetecibles, etc.).

c) Obras de caridad (visita de enfermos o atribulados, limosnas, etc.).

3.ª La cuantía de la limosna y de las demás acciones penitenciales se deja a la conciencia de cada uno. La limosna penitencial puede darse, bien directamente a personas necesitadas, bien por medio de instituciones benéficas; y la entrega puede hacerse tanto semana a semana por cada uno de los viernes como de una sola vez y en cantidad proporcionada para un período más largo o para todo el año. Pero, aunque la donación se haga de una vez para muchas semanas, y así se cumpla el precepto, es muy conveniente renovar de algún modo en cada viernes la asociación personal a la pasión y muerte del Señor.

A continuación, la Conferencia episcopal española recomienda —sin mandarlo— que, en lo posible, la limosna penitencial se haga a través de las *Cáritas* diocesanas. Y dispone, además, que «la disciplina promulgada por la Conferencia episcopal española es aplicable a todos los fieles residentes en España, aun transitoriamente».

430. Exhortación a la penitencia.

La constitución *Paenitemini* termina exhortando a todos los fieles a fomentar el espíritu de penitencia. He aquí sus palabras:

> IX. 1. Es muy de desear que los obispos y todos los pastores de almas, además del empleo más frecuente del sacramento de la penitencia, promuevan con celo, especialmente durante el tiempo de Cuaresma, actos extraordinarios de penitencia con fines de expiación e impetración.
>
> 2. Se recomienda encarecidamente a todos los fieles que informen sinceramente su alma con el genuino espíritu cristiano de penitencia, que les mueva más eficazmente a realizar obras de penitencia y de caridad.

N. B.—Las normas establecidas por la Constitución *Paenitemini* de Pablo VI han sido recogidas substancialmente en el nuevo Código canónico promulgado por Juan Pablo II (cn.1249-53).

ARTICULO V

Diezmos y primicias

431. La Iglesia católica, aunque es *divina* por razón de su origen y finalidad, se compone de elementos *humanos* y tiene necesidad de recursos materiales para cumplir su altísimo fin. De ahí el derecho que le asiste, independientemente de la potestad civil, de exigir a los fieles lo que sea necesario para el culto divino, para la honesta sustentación de los clérigos y demás ministros y para los otros fines propios de ella (cf. cn.222 y 1261-62). Este derecho eclesiástico se funda en el derecho natural y en el divino positivo.

Antiguamente este deber de los fieles se satisfacía con la oblación de los *diezmos y primicias* de los frutos de la tierra y de los animales (Deut 26,1ss; Lev 27,30-32). En muy pocas regiones sigue to-

davía la costumbre de los diezmos y primicias, contribuyendo los fieles al sostenimiento del culto y clero en otra forma directa o indirecta, de acuerdo con las normas emanadas de la legítima autoridad eclesiástica. Esta contribución obliga en conciencia, al menos por equidad y religión. En general cumplen suficientemente los fieles con ayudar al culto y clero en la forma acostumbrada en las respectivas diócesis: colectas, Día del Seminario, etc.

ARTICULO VI

De los medios de comunicación social y especialmente de los libros

En torno al uso de los medios de comunicación social y especialmente de la censura y prohibición de libros, el nuevo Código canónico promulgado por Juan Pablo II ha establecido bastantes modificaciones con relación a lo que disponía el Código anterior. Recogemos a continuación la disciplina actual, tal como figura en el Código de la Iglesia, sin glosas ni comentarios.

432. Derecho de la Iglesia al uso de los medios de comunicación social.

CANON 822. § 1. Los pastores de la Iglesia, en uso de un derecho propio de la Iglesia y en cumplimiento de su deber, procuren utilizar los medios de comunicación social.

§ 2. Cuiden los mismos pastores de que se instruya a los fieles acerca del deber que tienen de cooperar para que el uso de los instrumentos de comunicación social esté vivificado por espíritu humano y cristiano.

§ 3. Todos los fieles, especialmente aquellos que de alguna manera participan en la organización o uso de esos medios, han de mostrarse solícitos en prestar apoyo a la actividad pastoral, de manera que la Iglesia lleve a cabo eficazmente su misión, también mediante esos medios.

433. Derecho de la Iglesia a la licencia y reprobación de libros.

CANON 823. § 1. Para preservar la integridad de las verdades de fe y costumbres, los pastores de la Iglesia tienen el deber y el derecho de velar para que ni los escritos ni la utilización de los medios de comunicación social dañen la fe y las costumbres de los fieles cristianos; asimismo, de exigir que los fieles sometan a su juicio los escritos que vayan a publicar y tengan relación con la fe o cos-

tumbres; y también reprobar los escritos nocivos para la rectitud de la fe o para las buenas costumbres.

§ 2. El deber y el derecho de que se trata en el § 1 corresponden a los obispos, tanto individualmente como reunidos en concilios particulares o Conferencias Episcopales, respecto a los fieles que se les encomiendan; y a la autoridad suprema de la Iglesia respecto a todo el pueblo de Dios.

434. Autor de la licencia.

CANON 824. § 1. A no ser que se establezca otra cosa, el ordinario local cuya licencia o aprobación hay que solicitar según los cánones de este título para editar libros, es el ordinario local propio del autor o el ordinario del lugar donde se editan los libros.

§ 2. Lo que en este título se establece sobre los libros se ha de aplicar a cualesquiera escritos destinados a divulgarse públicamente, a no ser que conste otra cosa.

435. La Sagrada Escritura.

CANON 825. § 1. Los libros de la Sagrada Escritura sólo pueden publicarse si han sido aprobados por la Sede Apostólica o por la Conferencia Episcopal; asimismo, para que se puedan editar las traducciones a la lengua vernácula, se requiere que hayan sido aprobadas por la misma autoridad y que vayan acompañadas de las notas aclaratorias necesarias y suficientes.

§ 2. Con la licencia de la Conferencia episcopal, los fieles católicos pueden confeccionar y publicar, también en colaboración con hermanos separados, traducciones de la Sagrada Escritura acompañadas de las convenientes notas aclaratorias.

436. Los libros litúrgicos.

CANON 826. § 1. Por lo que se refiere a los libros litúrgicos, obsérvense las prescripciones del canon 838[9].

§ 2. Para reeditar libros litúrgicos, o partes de los mismos, así como sus traducciones a la lengua vernácula, es necesario que conste su conformidad con la edición aprobada, mediante testimonio del ordinario del lugar en donde se publiquen.

§ 3. No se publiquen sin licencia del ordinario del lugar libros de oraciones para uso público o privado de los fieles.

437. Los catecismos y libros de texto.

CANON 827. § 1. Sin perjuicio de lo que prescribe el canon 775, 2.º, es necesaria la aprobación del ordinario del lugar para editar ca-

[9] El canon 838 asigna la ordenación de la sagrada liturgia exclusivamente a la autoridad de la Iglesia, y señala taxativamente lo que compete a la Sede Apostólica, a las Conferencias episcopales y al obispo diocesano.

tecismos y otros escritos relacionados con la formación catequética, asi como sus traducciones [10].

§ 2. En las escuelas, tanto elementales como medias o superiores, no pueden emplearse como libros de texto para la enseñanza aquellos libros en los que se trate de cuestiones referentes a la Sagrada Escritura, la teología, el derecho canónico, la historia eclesiástica y materias religiosas o morales, que no hayan sido publicados con aprobación de la autoridad eclesiástica competente, o la hayan obtenido posteriormente.

§ 3. Se recomienda que se sometan al juicio del ordinario del lugar los libros sobre materias a que se refiere el § 2, aunque no se empleen como libros de texto en la enseñanza, e igualmente aquellos escritos en los que se sostenga algo que afecte de manera peculiar a la religión o a la integridad de las costumbres.

§ 4. En las iglesias u oratorios no se pueden exponer, vender o dar libros u otros escritos que traten sobre cuestiones de religión o de costumbres que no hayan sido publicados con licencia de la autoridad eclesiástica competente, o aprobados después por ella.

438. Los decretos eclesiásticos.

CANON 828. No se permite reeditar colecciones de decretos o de actos publicados por una autoridad eclesiástica sin haber obtenido previamente licencia de la misma autoridad, y observando las condiciones impuestas por la misma.

439. Nuevas ediciones y traducciones.

CANON 829. La aprobación o licencia para editar una obra vale para el texto original, pero no para sucesivas ediciones o traducciones del mismo.

440. Los censores eclesiásticos.

CANON 830. § 1. Respetando el derecho de cada ordinario del lugar de encomendar el juicio sobre los libros a personas que él mismo haya aprobado, puede la Conferencia Episcopal elaborar una lista de censores, que destaquen por su ciencia, recta doctrina y prudencia y estén a disposición de las curias diocesanas, o también constituir una comisión de censores, a la que puedan consultar los ordinarios del lugar.

§ 2. Al cumplir su deber, dejando de lado toda acepción de personas, el censor tenga presente sólo la doctrina de la Iglesia sobre fe y costumbres, tal como la propone el magisterio eclesiástico.

§ 3. El censor debe dar su dictamen por escrito, y si éste es favorable, el ordinario concederá, según su prudente juicio, la licencia

[10] El canon 775, 2.°, dispone que «compete a la Conferencia episcopal, si se considera útil, procurar la edición de catecismos para su territorio, previa aprobación de la Sede Apostólica».

para la edición, mencionando su propio nombre, así como la fecha y el lugar de la concesión de la licencia; si no la concede, comunique el ordinario al autor de la obra las razones de la negativa.

441. Periódicos, radio y televisión.

CANON 831. § 1. Sin causa justa y razonable, no escriban nada los fieles en periódicos, folletos o revistas que de modo manifiesto suelen atacar a la religión católica o a las buenas costumbres; los clérigos y los miembros de institutos religiosos sólo pueden hacerlo con licencia del ordinario del lugar.

§ 2. Compete a la Conferencia Episcopal dar normas acerca de los requisitos necesarios para que clérigos o miembros de institutos religiosos tomen parte en emisiones de radio o de televisión en las que se trate de cuestiones referentes a la doctrina católica o a las costumbres.

442. Licencia para los religiosos.

CANON 832. Los miembros de institutos religiosos necesitan también licencia de su superior mayor, conforme a la norma de las constituciones, para publicar escritos que se refieran a cuestiones de religión o de costumbres.

LIBRO SEGUNDO

Los deberes para consigo mismo

Como puede verse en el esquema general de nuestra obra, los deberes para consigo mismo se reducen a un aspecto de la virtud de la *caridad*, entre las teologales, y a los de la *prudencia, fortaleza y templanza* —con sus anejas y derivadas— entre las morales. Nada tienen que ver con nosotros mismos la fe y la esperanza, que se refieren exclusivamente a Dios, ni la virtud de la justicia, que se refiere exclusivamente al prójimo.

Vamos, a examinar los grandes deberes morales que se refieren a nosotros mismos, en torno a esas cuatro virtudes fundamentales que acabamos de indicar.

CAPITULO I

La caridad para consigo mismo

Sumario: Noción, extensión y pecados opuestos.

443. 1. Noción. Es preciso tener ideas claras sobre el verdadero amor de caridad para consigo mismo, porque hay muchas maneras de amarse que nada tienen que ver con la caridad sobrenatural. He aquí las principales clases de amor:

a) Amor sensual, como el que profesan a su cuerpo los pecadores, concediéndole toda clase de placeres ilícitos. Es desordenado e inmoral.

b) Amor puramente natural de conservarse en el ser y buscar el propio bien. No es virtud sobrenatural, ya que es algo puramente instintivo y natural, pero tampoco en un desorden. Es común a buenos y malos.

c) Amor sobrenatural de concupiscencia, por el que se desea la gloria del cielo para ser feliz eternamente. Es bueno y honesto, pero imperfecto. Pertenece a la virtud de la esperanza, no a la caridad.

d) Amor sobrenatural de caridad, por el que nos amamos en Dios, por Dios y para Dios. Es un amor perfectísimo y de altísima

dignidad, ya que, teniendo a Dios por *motivo formal* —aunque recaiga *materialmente* sobre nosotros—, pertenece propiamente a la virtud *teologal* de la caridad y recibe de ella su soberana excelencia.

De acuerdo con estas nociones, la caridad para consigo mismo es *la virtud sobrenatural por la que nos amamos a nosotros mismos en Dios, por Dios y para Dios.*

2. **Extensión.** El amor de caridad para consigo mismo se extiende a nuestra propia persona y a todo cuanto nos pertenece, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, ya que todo debe relacionarse con Dios. Para proceder con orden vamos a examinar por separado todo cuanto se refiere a ambas vidas.

A) Con relación a la vida natural

444. Vamos a precisar nuestros deberes en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: El hombre tiene obligación de amar su propio cuerpo y conservar su propia vida natural en virtud del precepto de la caridad para consigo mismo.

El cuerpo no debe amarse por sí mismo, sino *por Dios,* en cuanto *instrumento del alma* para ofrecer honor a Dios y practicar la virtud (Rom 6,13-19), y *como templo vivo del Espíritu Santo* (1 Cor 6,19-20), *santificado* en cierto modo por la gracia (1 Cor 3,16-17) y *capaz de la gloria eterna* por redundancia de la gloria del alma (1 Cor 15,42-44).

El deber de conservar la vida natural prohíbe hacer nada contra la salud del cuerpo y manda emplear los medios *ordinarios* para recuperarla cuando se la ha perdido. Pero no estamos obligados al empleo de los medios *extraordinarios* (v.gr., una operación quirúrgica muy difícil y peligrosa, como, por ejemplo, un trasplante de corazón, etc.), a no ser que la vida propia sea necesaria para la familia o el bien común y haya fundada esperanza de éxito en el empleo de los medios extraordinarios a nuestro alcance.

Conclusión 2.ª: Sin embargo, es lícito practicar la mortificación voluntaria, incluso muy severa, para expiar los pecados propios o ajenos o para la perfecta configuración con Jesucristo, aunque ello lleve consigo la disminución no intentada de nuestra vida sobre la tierra.

El mundo egoísta y sensual no entenderá jamás esta conclusión, que calificará, en su ceguera, de inhumana y cruel. Pero quien conozca el valor del sufrimiento para expiar los pecados propios o aje-

nos y la sublime grandeza de la perfecta inmolación de sí mismo para configurarse plenamente con Cristo crucificado en la cumbre de la perfección, la entenderá sin esfuerzo alguno. El bien espiritual del alma vale infinitamente más que la salud y la vida corporal. San Pablo considera como una gracia muy especial la dicha de poder sufrir con Cristo (Flp 1,29) a fin de configurarse con El en sus sufrimientos y en su muerte (Flp 3,10). El mismo declara que vive crucificado con Cristo (Gál 2,19) y no quiere gloriarse sino en la cruz de Jesucristo, con la que vive crucificado al mundo (Gál 6,14).

Sin embargo, para que sea lícita y meritoria esta perfecta mortificación e inmolación de sí mismo, tiene que ser regulada por la prudencia cristiana. Nada puede hacerse contra los dictámenes de la misma o buscando directamente abreviar la propia vida.

Conclusión 3.ª: Se puede también —y a veces se debe— inmolar la propia vida en aras de la caridad para con el prójimo o del bien común temporal.

Y así, por ejemplo, es lícito y altamente meritorio consagrarse por caridad al cuidado de los enfermos contagiosos, aun con peligro próximo de contraer su misma enfermedad y acarrearse la muerte. El párroco tiene *obligación* de administrar los últimos sacramentos a los enfermos apestados, aunque sea con peligro próximo de su propia vida. El soldado puede y debe inmolar su propia vida en defensa de la patria en una guerra justa, etc., etc.

Volveremos sobre esto al hablar de la caridad para con el prójimo.

Conclusión 4.ª: El hombre debe procurarse, por caridad para consigo mismo, un porvenir humano digno y decoroso, de acuerdo con sus aptitudes personales y ambiente social en que vive.

Es un corolario de la obligación de conservar la propia vida y procurar su máximo perfeccionamiento humano. Los bienes exteriores y el cultivo natural de las propias cualidades pueden y deben orientarse a Dios bajo el influjo de la caridad sobrenatural, y en este sentido constituyen verdaderos deberes de caridad para consigo mismo, aunque en grados muy diversos, según las propias aptitudes y el ambiente o categoría social en que ha querido colocarnos la divina Providencia. Esforzarse honestamente por mejorar de estado y condición social no solamente es lícito, sino que es obligatorio, bajo el control y régimen de la caridad para consigo mismo.

B) Con relación a la vida sobrenatural

445. La vida sobrenatural es imcomparablemente más importante que la natural. Con relación a ella, la caridad para con nosotros mismos nos prescribe dos cosas fundamentales: una *negativa*,

evitar el pecado a toda costa, y otra *positiva*, practicar la virtud con la máxima intensidad posible. Helas aquí en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª: La caridad para consigo mismo nos obliga a evitar cualquier pecado, por mínimo que sea, aun a costa de la propia vida.

Esta conclusión es clara si se tiene en cuenta la distancia infinita entre el orden natural y el sobrenatural y la infinita superioridad de éste sobre aquél. Y así, el hombre que reflexione seriamente en cristiano debe estar dispuesto a perder la vida antes que acarrearse el daño espiritual que proporciona a su alma un pecado venial muy ligero, aunque sea el de una simple mentira oficiosa que no perjudique a nadie. Para negar esta conclusión es preciso haber perdido por completo el sentido de la fe y la noción misma de lo natural y lo sobrenatural.

Corolario. Para que se vea la increíble locura que comete el pecador cuando se lanza al abismo insondable del pecado mortal, que le desposee totalmente de la vida sobrenatural y le hace reo de un castigo eterno. El pecado mortal sería imposible si el pecador advirtiera con claridad lo que hace antes de lanzarse a él.

Conclusión 2.ª: La caridad para con nosotros mismos nos obliga a procurar con todo empeño el desarrollo de la vida sobrenatural en nuestras almas hasta alcanzar las cumbres de la perfección cristiana.

Si la caridad es amor, y el amor consiste en desear el bien a la persona amada, síguese que cuanto más nos amemos a nosotros mismos con verdadero amor de caridad, tanto más nos esforzaremos a procurarnos el mayor bien entre todos los posibles, que no es otro que el aumento y desarrollo de la vida sobrenatural en nuestras almas. A mayor grado de gracia en esta vida corresponde mayor grado de gloria eterna en el cielo. No hay ni puede haber mayor acto de caridad para consigo mismo que trabajar con todas nuestras fuerzas en la gran empresa de nuestra propia santificación, y ello aun a costa de la pérdida de todos los bienes terrenos, de la salud corporal y de la misma vida.

Corolarios. 1.° Como la suma perfección cristiana consiste en la perfecta configuración con Cristo, síguese, como corolario hermosísimo que *el verdadero amor para consigo mismo consiste en la perfecta imitación de Jesucristo.*

2.° Los bienes naturales del alma y cuerpo (ciencia, honor, salud, fuerza, etc.) y los bienes exteriores (riqueza, bienestar, etc.) deben ordenarse al bien espiritual del alma, que es de categoría incomparablemente superior; y ésta, a su vez, debe ordenarse a la mayor

gloria de Dios, que es el fin último absoluto del hombre, como vimos en la primera parte de esta obra.

3.° Ninguna razón —ni siquiera la caridad para con el prójimo— autoriza jamás a acarrearse un daño *espiritual*, por muy ligero que sea, cometiendo, por ejemplo, un pecado venial. El bien *espiritual* del prójimo exige a veces que sacrifiquemos por él incluso la misma vida corporal; pero jamás debemos sacrificar nuestro bien *espiritual* por cualquier ventaja material o espiritual del prójimo. El honor de Dios y el orden de la caridad lo exigen así[1]. Volveremos sobre esto al hablar de la caridad para con el prójimo.

3. **Pecados opuestos.** El examen y análisis de los deberes positivos de caridad para consigo mismo sugiere sin esfuerzo los deberes negativos, o sea los pecados que es menester evitar. Vamos a examinarlos con relación a la vida *sobrenatural* y a la vida *natural*.

I. CON RELACION A LA VIDA SOBRENATURAL

446. *En general pecan contra su propia vida sobrenatural:*

a) Los que viven en pecado mortal, con grandísimo peligro de que la muerte les sorprenda en ese estado, acarreándose el mayor de los daños posibles, que es la condenación eterna.

b) Los que no mortifican sus pasiones desordenadas o se exponen a grave peligro de pecado.

c) Los que descuidan por completo su vida sobrenatural o no se esfuerzan en adelantar en los caminos de la perfección cristiana.

Todo pecado, por muy ligero que sea, constituye, en realidad, un verdadero atentado contra la caridad para consigo mismo. Y todo esfuerzo por aumentar en nosotros la gracia santificante constituye el mayor acto positivo de caridad que podemos hacer para con nosotros mismos.

II. CON RELACION A LA VIDA NATURAL

Los principales son: el suicidio, la propia mutilación, los atentados contra la propia salud, desearse la muerte y el descuido culpable de los bienes humanos. Vamos a examinarlos brevemente.

[1] *Cf.* II-II,26,4-5. Ello nos obliga no solamente a evitar el pecado, sino incluso la *ocasión* próxima del mismo. El papa Inocencio XI condenó la siguiente proposición: «Es lícito buscar directamente la ocasión próxima de pecar por el bien espiritual o temporal nuestro o del prójimo» (D 1213).

A) El suicidio

Sumario: Noción, división, errores, juicio moral.

447. 1. Noción y división. El suicidio, en general, consiste en *producirse la muerte a sí mismo por propia iniciativa o autoridad*. Puede ser por una *acción* (v.gr., disparándose un tiro) o por una *omisión* voluntaria (v.gr., negándose a tomar alimento hasta producirse la muerte).

El suicidio puede ser *directo o indirecto*, según que la propia muerte *se intente o busque directamente* o solamente *se permita* buscando otra finalidad.

448. 2. Errores. Son partidarios del suicidio directo:

1.° Los antiguos estoicos, entre los que sobresale Séneca. Para ellos era sabiduría y fortaleza quitarse la vida para huir de las miserias de este mundo, prestar un servicio a la patria, etc.

2.° Entre los filósofos lo tuvieron por lícito, entre otros, Hume, Montesquieu, Bentham, Schopenhauer, Paulsen, Nietzsche, Durkheim, etc., según los cuales la vida es un beneficio que nos concede la naturaleza, al que se puede libremente renunciar.

3.° Los incrédulos, ateos, etc., y la gente ignorante y superficial suelen considerarlo no sólo lícito, sino como un acto de supremo valor y fortaleza.

4.° Suele practicarse con frecuencia en el Japón, donde se considera un honor el *haraquiri* (u operación occisiva de sí mismo abriéndose el vientre) practicado por motivos patrióticos.

5.° Los militares no católicos suelen tenerlo como un acto de pundonor antes de rendirse o entregarse al enemigo.

Después de exponer la verdadera doctrina refutaremos brevemente estos errores.

449. 3. Juicio moral. Vamos a exponerlo en dos conclusiones relativas a las dos formas de suicidio:

Conclusión 1.ª: El suicidio directo realizado por propia iniciativa o autoridad es siempre un pecado gravísimo.

La razón es porque con él se quebranta gravemente la *justicia* para con Dios y la sociedad y la *caridad* para consigo mismo.

1. SE PECA CONTRA DIOS, cuyo dominio exclusivo sobre la vida del hombre se usurpa violentamente[2].

[2] Nuestro inmortal Balmes arguye así refiriéndose al suicida: «Al presentarse delante de su Creador, en el mundo de la eternidad, ¿qué podrá responder si se le dice: ¿Quién te ha llamado aquí?» (BALMES, *Filosofía elemental*, Etica, c.15 sec.5: *Obras completas* [BAC] t.3 p.146).

2. Contra la sociedad, privándola injustamente de uno de sus miembros, que estaba obligado a colaborar en el bien común.

3. Contra sí mismo, por un doble capítulo: *a)* contra la *inclinación natural* que tienen todas las cosas a conservarse en el ser; y *b)* contra la *caridad*, que obliga a amar la propia vida.

Refutación de los errores:

1.° Buscar el remedio de las miserias de la vida o el bien de la patria por medios buenos o indiferentes es lícito y bueno; pero no por el suicidio *directo*, que es intrínsecamente inmoral.

2.° La vida es un beneficio irrenunciable. Dios —no la simple naturaleza— nos la ha dado para que la administremos de acuerdo con sus leyes y normas, no para que dispongamos de ella a nuestro arbitrio.

3.° El suicida es un cobarde. El verdadero valiente afronta con decisión las penalidades y contratiempos de la vida, sin cometer la vileza de renunciar a la lucha (cf. II-II,64,5 ad 5).

4.° Los japoneses tienen un concepto equivocado del verdadero patriotismo, al menos con relación al bárbaro *baraquiri*.

5.° Dejarse aprisionar por el enemigo después de haber resistido hasta el último cartucho no es un deshonor, sino una clara señal de valentía y entereza. El militar que se suicida ante el enemigo es un cobarde, que no se atreve a afrontar la responsabilidad de su propia resistencia hasta el final.

Conclusión 2.ª: El suicidio indirecto es también ilícito, a no ser con causa gravemente proporcionada.

La razón es porque, aunque la acción que indirectamente causa la muerte puede no ser mala (v.gr., el ejercicio de una profesión arriesgada) e incluso buena (v.gr., la caridad cuidando enfermos contagiosos), se requiere justa y proporcionada causa para permitir la propia muerte, según las reglas del voluntario indirecto o las de una causa con doble efecto, bueno y malo. Para su licitud han de reunirse las siguientes condiciones: *a)* que la acción u omisión sea buena o indiferente; *b)* que de ella se siga, al menos con la misma inmediación, el efecto bueno, y no éste mediante el malo; *c)* que el efecto bueno sea proporcionado al malo; y *d)* que se intente únicamente el bueno y no el malo.

Causas proporcionalmente graves para permitirlo. Suelen señalarse las siguientes:

a) *El bien público o común*, que, en bienes del mismo género, está por encima del bien privado o particular.

b) *El bien espiritual* ajeno, que prevalece sobre el bien corporal propio.

c) *El ejercicio de la virtud, que vale más que la vida temporal.*

d) *Para evitar una muerte más cierta o más cruel.*

EJEMPLOS CONCRETOS:

1.° *Por el bien común* pueden e incluso deben los sacerdotes, médicos, policías, etc., exponerse a grave peligro de muerte en el ejercicio de sus obligaciones; pueden y deben los soldados lanzarse al ataque, en una guerra justa, en medio de una granizada de balas; lanzarse en paracaídas sobre el campo enemigo con grave riesgo de su vida, etc. La caridad para con el prójimo, la defensa del orden público o la salvación de la patria son causas suficientemente graves para *permitir* la propia muerte *intentando únicamente el bien* que se sigue para los demás. En todos los casos citados, el efecto bueno se produce antes que el malo o, al menos, simultáneamente.

En otro aspecto, y por razón también del bien común o particular que resulta del progreso de la ciencia o del cultivo de ciertas profesiones arriesgadas, es lícito a los aviadores y navegantes buscar, con peligro de la propia vida, rutas nuevas o explorar regiones desconocidas; los químicos pueden hacer experiencias o investigaciones atómicas con peligro de explosiones inesperadas; los obreros, trabajar en obras o fábricas peligrosas; los mineros, abreviar su vida en aquella atmósfera insana, etc.

Es lícito también ganarse la vida con el ejercicio de una profesión arriesgada (v.gr., torero, domador de fieras, saltimbanqui, etc.), con tal de que, por su especial habilidad o larga experiencia, el peligro de muerte sea remoto.

2.° *Por el bien espiritual ajeno* pueden los misioneros predicar el Evangelio a los salvajes con peligro de la propia vida; se puede atender espiritualmente a los enfermos contagiosos (el párroco obligatoriamente); ceder por caridad la tabla de salvación en el naufragio si se cree que el prójimo está en pecado mortal (no en caso contrario, pues *en igualdad de bienes*, la caridad para consigo mismo prevalece sobre la del prójimo) o si se tratara de una persona necesaria para el bien común.

3.° *Por el ejercicio de la virtud* se puede practicar severamente la mortificación cristiana (ayunos, penitencias, etc.), aunque se abrevie con ello la propia vida; dejarse matar por un injusto agresor para evitarle la muerte a él en pecado mortal; renunciar a una operación quirúrgica *conveniente* si lo impidiera un pudor extraordinario (v.gr., en una religiosa), etc.

Se discute lo que debe hacer una mujer que va a ser violentamente atropellada. Algunos autores dicen que podría echarse por una ventana alta aun con *plena certeza* de producirse la muerte; pero esto parece del todo insostenible. Otros lo autorizan tan sólo con *peligro* de matarse, pero no cuando hay certeza de ello.

Santo Tomás —y nos parece que ésta es la sentencia verdadera— dice que «no es lícito a la mujer darse muerte para no ser violada, ya que no debe cometer el mayor crimen, que es el suicidio, por evitar un menor delito ajeno; pues la mujer violada a la fuerza no peca si no da su consentimiento, porque *el cuerpo no se mancha sino por el consentimiento del alma,* como dijo Santa Lucía. Y es notoriamente menor pecado la fornicación o el adulterio que el homicidio y, sobre todo, que el suicidio, el cual es gravísimo, pues el hombre se causa a sí mismo un daño, debiéndose un máximo amor; y, además, es pecado peligrosísimo, porque no queda tiempo para expiarlo por la penitencia» (II-II,64,5 ad 3). Desde luego puede golpear y herir a su injusto agresor; pero la *caridad* (no la justicia) pide que no se le mate, pues se encuentra en pecado mortal y, por lo mismo, se le ocasionaría la condenación eterna, aunque por culpa suya. *Puede* también dejarse matar antes que permitir la violación, pero no está estrictamente obligada *si está moralmente segura de no consentir interiormente;* y, en este supuesto, quizá fuera mejor limitarse a resistir hasta el máximo esfuerzo sin llegar a la propia muerte; porque el asaltante ya es reo del pecado de violación por el mero hecho de intentarlo, y se le haría, además, reo de homicidio (en el que quizá no pensó) si se le incitase a ello con la propia resistencia hasta la muerte. En la práctica, en esos momentos de enorme turbación intelectual es imposible tener en cuenta estos principios, y el hecho de dejarse matar antes que permitir la violación es sencillamente heroico y sublime (Santa María Goretti).

4.° *Para evitar una muerte más cierta o más cruel* es lícito en un gran incendio arrojarse por una ventana (si no hubiera otra salida posible) con gran peligro de matarse, aunque no con certeza absoluta. Lo cual es muy distinto del caso del militar apresado por el enemigo: no puede de ninguna manera dispararse un tiro, porque esto sería un suicidio *directo;* pero sí puede huir (v.gr., echándose a la calle desde una ventana) con *alguna* esperanza de salvarse y sin intención de matarse.

450. Escolios. 1.° ¿Es lícito el suicidio directo realizado en cumplimiento de la pena de muerte impuesta por la autoridad pública?

Gran número de moralistas lo niegan, por creer que la autoridad pública no tiene potestad para ordenar esa acción, que es, de suyo, mala. Otros vacilan y no se atreven a declararlo ilícito, aunque desde luego proclaman la gran inconveniencia de esa acción por su crueldad y odiosidad (ser verdugo de sí mismo). En la práctica parece que debe rechazarse en absoluto. Puede el reo hacer por sí mismo algunas cosas *preparatorias* para la ejecución (v.gr., subir sin resistencia las escaleras del patíbulo, sentarse en la silla eléctrica, etc.); pero no puede ni debe realizar la acción *inmediatamente productora* de su muerte (v.gr., disparándose un tiro o bebiendo por sí mismo el veneno).

2.° **Causas del suicidio.** No hay ninguna razón que pueda autorizar jamás el suicidio directo[3]. Sólo la pérdida completa de la fe, un rapto de locura o una insensatez increíble pueden explicar ese monstruoso atentado contra la propia naturaleza. Parece imposible, en efecto, que, teniendo fe, o tan sólo una ligerísima sospecha sobre la existencia de la otra vida, se cometa la increíble insensatez de lanzarse al abismo de la condenación eterna (que ciertamente sufrirá *el suicida plenamente consciente y responsable de su acto)* antes que sufrir en este mundo, por unos cuantos años, todos los dolores y tribulaciones que se quieran. Por eso, como demuestra la experiencia, el suicidio es mucho más frecuente en países donde cunde la incredulidad religiosa, siendo un índice de la fe robusta de un pueblo la ausencia o escasez de los suicidios[4]. El cine, el teatro y las novelas que exaltan o legitiman el suicidio hacen un daño gravísimo y deberían ser severamente prohibidos por la autoridad pública.

B) La propia mutilación

451. La razón fundamental por la que se prohibe el suicidio —a saber, la falta de dominio que el hombre tiene sobre su propia vida— es muy semejante a la que prohibe la propia mutilación, ya que el hombre no puede disponer de sus miembros corporales sino para los usos determinados por Dios a través de la propia naturaleza. Sin embargo, como las partes son para el todo, es lícito mutilar algún miembro del cuerpo humano cuando lo exige así la vida de todo el cuerpo. Este es el argumento de Santo Tomás (II-II,65,1), confirmado por la Iglesia en las siguientes palabras de Pío XI:

«Establece la doctrina cristiana, y consta con toda certeza por la luz natural de la razón, que los mismos hombres privados no tienen otro dominio en los miembros de su cuerpo que el que pertenece a sus fines naturales, y no pueden, consiguientemente, destruirlos, mutilarlos o, por cualquier otro medio, inutilizarlos para dichas naturales funciones, *a no ser cuando no se pueda proveer de otra manera al bien de todo el cuerpo*»[5].

[3] Santo Tomás examina y refuta admirablemente las razones más especiosas que podrían alegarse en favor del suicidio (cf. II-II,46,5 ad 2.3 et 5).

[4] Mientras en la época medieval era rarísimo el suicidio, después de la Revolución francesa y de la descristianización de Europa ha aumentado en proporciones alarmantes. Según una estadística del año 1930, por cada 100.000 habitantes se suicidaron 39 en Austria, 30 en Checoslovaquia, 29 en Alemania, 26 en Suiza, 19 en Francia, 16 en Inglaterra, 15 en los Estados Unidos, 10 en Italia y Canadá, 8 en Holanda y 4 en España e Irlanda. En nuestros días el número de suicidios ha aumentado considerablemente en el mundo entero.

[5] Pío XI, encíclica *Casti connubii* n.42: D 2246; cf. *Colección de encíclicas* (A. C. E., Madrid 1948) p.890.

Aplicaciones. En virtud de este principio, hay que concluir lo siguiente:

1.° ES LÍCITO:

a) Someterse a una operación quirúrgica *necesaria* o muy conveniente para la conservación de la propia vida, aunque con ella se extirpe un miembro importante del propio organismo.

b) Cortarse o hacerse cortar la mano atada a una cadena para escapar de un incendio o de una muerte cierta.

c) Ofrecer por caridad, o por lucro temporal proporcionado, parte de la propia sangre para su transfusión a un enfermo, o cederle parte del propio tejido epitelial, muscular, óseo o cartilaginoso, que puede regenerarse en el sujeto que lo presta.

d) Ceder para *después de la propia muerte* la córnea ocular o cualquier otro órgano del cuerpo que pueda ser útil a los demás (caso del P. Gnocchi).

2.° NO ES LÍCITO:

a) La trasplantación de órganos sanos enteros o parciales (v.gr., de un ojo, de un tímpano, etc.), porque —aparte de ser muy problemática su adaptación al otro organismo— supone una *grave mutilación* no exigida por la salud del *propio organismo*, única razón que podría autorizarla. No puede invocarse la *caridad*, porque no se puede favorecer al prójimo con procedimientos ilícitos, ya que el fin no justifica los medios y no se puede hacer un mal para que sobrevenga un bien.

b) La esterilización del hombre o de la mujer para evitar la generación o por cualquier razón *eugénica*, aunque sea impuesta por la autoridad pública, que comete con ello un grave abuso. Solamente serían lícitas cuado fueran *necesarias* para la salud del propio interesado, por tratarse, v.gr., de órganos cancerosos[6].

c) La mutilación de sí mismo para guardar mejor la castidad o evitar el pecado. Hay otros procedimientos naturales y sobrenaturales para conseguirlo y no es lícito hacer un mal para que sobrevenga un bien.

d) Mutilarse parcialmente para evitar el servicio militar o atraer la compasión de la gente para lograr sus limosnas, etc.

e) La castración eufónica de los niños para conservarles la voz de tiples, que se tenía por lícita en pasadas épocas.

C) Los atentados contra la propia salud

452. No es lícito abreviarse *directamente* la vida, puesto que no tenemos dominio alguno sobre ella. Si se trata única-

[6] *Cf.* Pío XI, encíclica *Casti connubii* n.41-42: D 2245-2246; *Colección de encíclicas* p.889-890. Véanse también los decretos del Santo Oficio del 21 de marzo de 1931, 11 de agosto de 1936 y 24 de febrero de 1940 (D 2283).

mente de una abreviación *indirecta* hay que distinguir: *a)* si esa abreviación *no es notable*, es lícita por cualquier justa causa; *b)* si es *notable*, se requiere una causa gravemente proporcionada. La razón es porque, habiendo causa proporcionada, no existe un abusivo o imprudente consumo de las propias fuerzas, sino una recta administración según el orden de la razón.

Aplicaciones. Según este criterio:

1.° Pecan gravemente contra la obligación de conservar la vida los que la abrevian notablemente por crápulas, embriagueces, lujuria desenfrenada, uso de drogas y estupefacientes (morfina, opio, heroína, etc.) y otros procedimientos pecaminosos.

2.° Es lícito con *grave causa* (v.gr., para procurarse el jornal necesario para la propia vida o la de los familiares próximos) trabajar en oficios peligrosos para la propia salud (fábricas de cemento, minas, fundición de metales tóxicos, etc.); pero es obligatorio para las empresas disminuir todo lo posible esos peligros (v.gr., abreviando las horas de trabajo, dándoles salarios fuertes para que puedan alimentarse bien, etc.).

3.° Es lícito, por razones sobrenaturales, practicar la penitencia cristiana (ayunos voluntarios, flagelaciones, etc.), pero moderadamente y sin abreviar con ello *notablemente* la propia vida, a no ser que tales penitencias fueran del todo necesarias para dominar las propias pasiones, cosa que ocurrirá raras veces.

4.° Es obligatorio emplear los medios *ordinarios* para conservar o recuperar la propia salud (v.gr., llamar al médico, tomar las medicinas oportunas, etc.). Pero no lo sería el empleo de medios *extraordinarios* (v.gr., una operación gravísima de dudoso resultado, abandonar la propia patria en busca de un clima más sano, hacer gastos muy grandes que harían decaer el nivel social de la familia, etc.), a no ser, quizá, cuando el enfermo sea muy necesario al bien común y haya esperanza fundada de mejoría.

D) El deseo de la propia muerte

453. El deseo de la propia muerte puede ser un pecado, una imperfección o una obra virtuosa, según los motivos y la finalidad del mismo. Y así:

a) Es PECADO GRAVE desearse la muerte por un motivo pecaminoso (v.gr., por no querer llevar las molestias *ordinarias* de la vida, con cierta rebeldía contra Dios, que las permite). En la práctica no suele pasar de pecado venial, por la falta de serenidad con que se dicen esas cosas en un momento de impaciencia y mal humor, sin plena advertencia de su malicia.

b) Es LÍCITO, PERO IMPERFECTO, cuando obedece al deseo de verse libres de *graves* y *duraderas molestias* (v.gr., una larga y penosa enfermedad, vejaciones continuas, vida miserable, etc.), ya que sería mejor soportar pacientemente la cruz, a imitación de Jesucristo, por todo el tiempo que Dios quiera.

c) Es BUENO Y MERITORIO cuando se la desea por un motivo totalmente sobrenatural y con plena sumisión a la voluntad de Dios (v.gr., para no pecar más, unirse con Dios, etc.). En este sentido, San Pablo deseaba morir *para estar con Cristo* (Flp 1,23), y Santa Teresa llamaba a la muerte («que muero porque no muero»...) con la misma finalidad.

E) El descuido de los bienes humanos

454. La caridad para consigo mismo obliga a procurarse un digno porvenir humano dentro del propio estado y categoría social y administrar rectamente los propios bienes sin tacañería ni prodigalidad. Y así:

a) Pecan más o menos gravemente contra la caridad propia los que por descuido o negligencia culpable dejan de labrarse un porvenir digno y decoroso (malos estudiantes, jóvenes holgazanes, etc.), y muchas veces también contra la justicia, por la carga que representan para los padres, con gastos inútiles, que perjudican quizá a los demás hermanos, etc.

b) Carecer de las cosas necesarias o convenientes al propio estado por espíritu de tacañería, o, por el contrario, *derrochar* sin ton ni son los propios bienes con excesiva prodigalidad, son pecados contra la caridad propia, además de contra la virtud de la liberalidad.

CAPITULO II

La virtud de la prudencia

Sumario: Naturaleza, funciones, división, partes de la prudencia y vicios o pecados opuestos[1].

455. 1. **Naturaleza.** La prudencia es una gran virtud que tiene por objeto dictarnos lo que tenemos que hacer en cada caso particular. Como virtud *natural* o adquirida fue de-

[1] Advertimos a nuestros lectores que en la exposición de las virtudes cardinales y muchas de sus derivadas repetimos casi a la letra lo que ya dijimos en nuestra *Teología de la perfección cristiana* (n.274-365; a partir de la 5.ª ed., n.376-474).

finida por Aristóteles *la recta razón en el obrar.* Como virtud *sobrenatural* o infusa puede definirse: *Una virtud especial infundida por Dios en el entendimiento práctico para el recto gobierno de nuestras acciones particulares en orden al fin sobrenatural.*

Es la más importante de todas las virtudes morales, después de la virtud de la religión. Su influencia se extiende a todas las demás, señalándoles el *justo medio* en que consisten todas ellas, para que no se desvíen hacia sus extremos desordenados. Incluso las virtudes teologales necesitan el control de la prudencia, no porque consistan en el *medio* —como las morales—, sino por razón del *sujeto* y del *modo* de su ejercicio, esto es, a su debido tiempo y teniendo en cuenta todas las circunstancias, ya que sería imprudente ilusión vacar todo el día en el ejercicio de las virtudes teologales, descuidando el cumplimiento de los deberes del propio estado. Por eso se llama a la prudencia *auriga de las virtudes,* porque las dirige y gobierna todas.

456. 2. **Funciones.** Según Santo Tomás, los actos o funciones de la prudencia son tres:

a) EL CONSEJO, por el que consulta, delibera o indaga los medios y las circunstancias para obrar honesta y virtuosamente.

b) EL JUICIO o conclusión sobre los medios hallados, dictaminando cuáles deban emplearse u omitirse aquí y en este momento.

c) EL IMPERIO u orden de ejecutar el acto, que aplica a la operación los anteriores consejos y juicios. Este último es el acto más propio y principal de la prudencia.

457. 3. **División.** Pueden distinguirse una prudencia falsa e inmoral y tres clases de verdadera prudencia.

a) PRUDENCIA DE LA CARNE. Es la prudencia falsa e inmoral, que tiene por objeto el pecado y se manifiesta en una hábil sagacidad en encontrar los medios más oportunos para entregarse a toda clase de concupiscencias desordenadas. Es, en el fondo, una verdadera imprudencia, ya que la prudencia legítima no puede ser inmoral, ni un hombre prudente puede ser moralmente perverso.

b) PRUDENCIA NATURAL O ADQUIRIDA. Es la que recae sobre el campo ético o de honestidad natural siguiendo el dictamen de la recta razón. Se adquiere y perfecciona por el ejercicio cada vez más intenso de los actos prudentes.

c) PRUDENCIA SOBRENATURAL O INFUSA. Es la que tiene por objeto la moralidad sobrenatural y procede de un hábito infundido por Dios y gobernado por las luces de la razón iluminada por la fe.

d) PRUDENCIA MÍSTICA. Es la más alta prudencia sobrenatural que puede darse en esta vida. Procede no de la simple razón natural

iluminada por la fe, sino de la inspiración directa e inmediata del Espíritu Santo, que imprime su *modalidad divina* al acto de la prudencia infusa reforzada por el *don de consejo*.

4. **Partes de la prudencia.** Como virtud cardinal que es, pueden distinguirse en la prudencia infusa las llamadas partes *integrales, subjetivas* y *potenciales* (cf. n.209). Vamos a examinarlas separadamente.

A) Partes integrales

458. Como su mismo nombre indica, las *partes integrales* son los distintos elementos que integran o ayudan a una virtud para su perfecto funcionamiento. Las relativas a la prudencia son ocho:

1. Memoria de lo pasado, porque nada hay que oriente tanto para lo que conviene hacer como el recuerdo de los pasados éxitos o fracasos. La experiencia es madre de la ciencia.

2. Inteligencia de lo presente, para saber discernir, con las luces de la sindéresis y de la fe, si lo que nos proponemos hacer es bueno o malo, lícito o ilícito, conveniente o inconveniente.

3. Docilidad para pedir y aceptar el consejo de los sabios y experimentados. Sería temeraria imprudencia pretender resolver por sí mismo todos los casos que se pueden presentar, incluso los más difíciles e intrincados.

4. Sagacidad (llamada también *solercia* y *eustoquia),* que es la *prontitud de espíritu* para resolver por sí mismo los casos urgentes, en los que no es posible detenerse a pedir consejo.

5. Razón, que produce el mismo resultado que la anterior en los casos no urgentes, que le dan tiempo al hombre para resolver por sí mismo después de madura reflexión y examen.

6. Providencia, que consiste en fijarse bien en el fin lejano que se intenta (providencia: de *procul videre,* ver desde lejos), para ordenar a él los medios oportunos y prever las consecuencias que se pueden seguir del acto que vamos a realizar. Es el elemento integral más importante de la prudencia, al que se ordenan todos los demás.

7. Circunspección, que es la atenta consideración de las circunstancias para juzgar, en vista de ellas, si es o no conveniente realizar tal o cual acto. Hay cosas que, consideradas en sí mismas, son buenas y convenientes para el fin intentado, pero que, por las circunstancias especiales, acaso serían contraproducentes o perniciosas (v.gr., obligar demasiado pronto a pedir perdón a una persona dominada por la ira).

8. Cautela o precaución contra los impedimentos extrínsecos

que pudieran ser obstáculo o comprometer el éxito de la empresa (v.gr., el influjo pernicioso de las malas compañías).

Aunque en cosa de poco momento pudiera prescindirse de alguna de estas condiciones, cuando se trate de cosas o empresas de importancia, no habrá juicio prudente si no se tienen en cuenta todas. De ahí la gran importancia que en la práctica tiene su recuerdo y frecuente consideración. ¡Cuántas imprudencias se cometen por no haberse tomado esta pequeña molestia!

B) Partes subjetivas

459. Se llaman partes *subjetivas* (o *esenciales*) *las diferentes especies en que se subdivide una determinada virtud. La prudencia se divide en dos especies fundamentales: personal,* o monástica, y *social,* o de gobierno.

1. La prudencia personal es la que se encarga de dirigir los actos individuales del que la posee. Pueden distinguirse en ella los ocho elementos integrales que acabamos de examinar.

2. La prudencia social es la que se refiere al bien *común* de la sociedad. Admite cuatro subespecies distintas: *gubernativa, política, familiar* y *militar,* según los diferentes grupos en que se puede dividir la multitud. Y así:

a) *La prudencia gubernativa* es la que corresponde al príncipe que ha de regir a toda la sociedad civil encaminándola al bien común. Es la más perfecta de las prudencias sociales, y se llama también prudencia *regnativa* —o propia del rey—, por cuanto la forma de gobierno más perfecta es la monárquica, como dicen Aristóteles y Santo Tomás[2]. Su acto principal es *legislar,* ya que, aunque este poder compete también a otros, es únicamente en cuanto participan de algún modo del gobierno del rey[3].

b) *La prudencia política* (llamada también *cívica*) es la que corresponde a los ciudadanos para cumplir las órdenes de las autoridades y observar puntualmente las leyes dictadas por ellas en aras del bien común, al que han de encaminarse súbditos y superiores. El hombre —advierte profundamente Santo Tomás— no es un animal o una máquina, sino un ser libre; por eso necesita una prudencia especial —la política— para conducirse rectamente como ciudadano o miembro de la sociedad civil, además de la prudencia personal para el gobierno de sus acciones como individuo particular[4].

[2] Cf. Aristóteles, *Ethica* VIII c.10 n.2; Santo Tomás, II-II,50,1 ad 2.
[3] Cf. II-II,50,1 ad 3.
[4] Cf. II-II,50,2 c. y ad 3.

c) *La prudencia familiar* es la que corresponde a los miembros de una familia para conducirse rectamente entre sí. Su fin último es la rectitud de la vida familiar en todas sus manifestaciones. Para abarcarla en su conjunto se requiere una vida virtuosa; por lo que no puede hallarse íntegra en los pecadores, aunque puedan tenerla con relación a un aspecto parcial de la vida familiar [5].

d) *La prudencia militar* es la que debe brillar en el jefe de un ejército para dirigirlo rectamente en una guerra justa en defensa del bien común. El ejercicio militar de la guerra tiene mucho de arte —v.gr., para el buen uso de ciertos medios externos, como son las armas o los caballos—; pero, en cuanto orientado al bien común, pertenece de lleno a la prudencia [6].

C) Partes potenciales

460. Se conocen con este nombre aquellas virtudes *derivadas* de una virtud cardinal, que se parecen a ella en algunos aspectos parciales o recaen sobre actos secundarios, preparatorios o menos difíciles. Son virtudes esencialmente distintas de la cardinal correspondiente, pero se relacionan con ella como los satélites con su planeta. La prudencia tiene tres virtudes derivadas o partes potenciales:

1. **Eubulia** *(o buen consejo)*, que inclina al hombre a encontrar los medios más aptos y oportunos para el fin que se pretende. Es virtud distinta de la prudencia —aunque se ordena a ella—, porque lo propio de la eubulia es *aconsejar*, y lo propio de la prudencia es *imperar* o dictar lo que hay que hacer. Hay quien sabe aconsejar y no sabe mandar.

2. **Synesis** *(o sensatez)*, que inclina a juzgar rectamente según las leyes comunes y ordinarias. Es lo que el vulgo suele llamar «sentido común» o «sensatez»; y se distingue de la prudencia y de la eubulia por esta su misión *judicativa*, no imperativa o consiliativa, como la de aquéllas.

3. **Gnome** *(o juicio equitativo)*, que desempeña el mismo papel que la anterior en los casos excepcionales y raros no previstos por la ley. Se relaciona íntimamente con la *epiqueya* (cf. n.116), cuyo acto dirige rectamente.

461. 5. **Vicios opuestos.** Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, los distribuye en dos grupos distintos: los que *se oponen manifiestamente* a la prudencia y los que *se le parecen en algo*, pero en el fondo son contrarios a ella.

[5] Cf. II-II,50,3 c., ad 1 et 2.
[6] Cf. II-II,50,4 c., ad 1.2 et 3.

a) Vicios manifiestamente contrarios a la prudencia

Son dos: la imprudencia y la negligencia.

1) **La imprudencia,** que afecta a la prudencia misma y a todas sus partes integrales y subjetivas y se subdivide en tres partes potenciales por oposición a las correspondientes de la prudencia, a saber:

a) *La precipitación,* que se opone al consejo o eubulia, obrando temeraria y precipitadamente, por el solo ímpetu de la pasión o capricho.

b) *La inconsideración,* por la cual se desprecia o descuida atender a las cosas necesarias para juzgar rectamente, contra el juicio, la synesis y el gnome.

c) *La inconstancia,* que lleva a abandonar fácilmente, por fútiles motivos, los buenos propósitos y determinaciones dictados por la prudencia. Se opone directamente al precepto o mandato de la misma.

Todos estos vicios proceden principalmente de la *lujuria,* que es el vicio que más entenebrece el juicio de la razón por su vehemente aplicación a las cosas sensibles, opuestas a las intelectuales; aunque también intervienen de algún modo la envidia y la ira, como se advierte fácilmente en los hombres dominados por ellas.

2) **La negligencia,** no cualquiera, sino la que supone falta de solicitud en *imperar eficazmente* lo que debe hacerse y del modo que debe hacerse. Se distingue de la inconstancia, de la pereza y de la indolencia en que la negligencia *no impera,* la inconstacia *no cumple lo imperado,* la pereza *no lo comienza a tiempo* y la indolencia *lo realiza flojamente,* sin cuidado y sin esmero. Si lo que se omite es algo necesario para la salvación o se omite por desprecio, el pecado de negligencia es mortal.

b) Vicios falsamente parecidos a la prudencia

Son cinco:

1) **La prudencia de la carne,** que consiste en una habilidad diabólica para encontrar los medios oportunos de satisfacer las pasiones desordenadas de la carne, en las que se coloca el último fin de la vida. Es de suyo pecado mortal y supone un gran error en los principios mismos de la prudencia al colocar el último fin en los bienes del cuerpo, en los que de ninguna manera consiste.

2) **La astucia,** que supone una habilidad especial para conseguir un fin, bueno o malo, por vías falsas, simuladas o aparentes. Es pecado aunque el fin intentado sea bueno ya que el fin no justifica los medios, y hay que obtenerlo por caminos rectos, no torcidos.

3) **El dolo,** que es la astucia practicada principalmente con las *palabras.*

4) **El fraude**, o astucia de los *hechos*.

5) **La solicitud excesiva** de las cosas temporales o futuras, que supone una imprudente sobreestimación del valor de las cosas terrenas y una falta de confianza en la divina Providencia.

Todos estos vicios proceden, principalmente, de la avaricia. El avaro pone su corazón en los bienes de este mundo, sobre todo en el dinero, y no repara en medios para acrecentar su capital; de donde nacen sus inquietudes presentes y sus preocupaciones sobre el porvenir.

CAPITULO III

La virtud de la fortaleza

Sumario: Naturaleza, actos, vicios opuestos y partes en que se divide.

462. 1. Naturaleza. La palabra *fortaleza* puede tomarse en dos sentidos principales:

a) En cuanto significa, en general, cierta firmeza de ánimo o energía de carácter. En este sentido no es virtud especial, sino más bien una *condición general* que acompaña a toda virtud, que, para ser verdaderamente tal, ha de ser practicada con firmeza y energía.

b) Para designar una virtud *especial* que lleva ese mismo nombre. En este segundo sentido puede definirse: *una virtud cardinal, infundida con la gracia santificante, que enardece el apetito irascible y la voluntad para que no desistan de conseguir el bien arduo o difícil ni siquiera por el máximo peligro de la vida corporal.*

Expliquemos un poco la definición:

UNA VIRTUD CARDINAL, de la que se derivan otras muchas, en las que brilla la fortaleza en grado inferior.

INFUNDIDA CON LA GRACIA SANTIFICANTE, para distinguirla de la fortaleza natural o adquirida.

QUE ENARDECE EL APETITO IRASCIBLE Y LA VOLUNTAD. La fortaleza reside propiamente en el apetito irascible, cuyos actos tiene que perfeccionar (superando el temor y moderando la audacia); pero por redundancia influye también en la voluntad para que pueda elegir el bien arduo y difícil sin que le pongan obstáculo las pasiones.

PARA QUE NO DESISTAN DE CONSEGUIR EL BIEN ARDUO O DIFÍCIL, que constituye, precisamente, el objeto del apetito irascible.

NI SIQUIERA POR EL MÁXIMO PELIGRO DE LA VIDA CORPORAL. Por encima de todos los bienes corporales hay que buscar siempre el bien de la razón y de la virtud, que es inmensamente superior al corporal; y como entre los temores y peligros corporales el mayor de todos es el de la muerte, la fortaleza robustece *principalmente* contra ese temor.

463. 2. **Actos.** La fortaleza tiene dos actos: *atacar* y *resistir*. Son, cabalmente, los actos que ha de realizar el soldado en el campo de batalla (por eso la fortaleza ha de brillar en sumo grado en los militares). Unas veces hay que *atacar* para la defensa del bien, reprimiendo o exterminando a los impugnadores, y otras hay que *resistir* con firmeza sus asaltos para no retroceder un paso en el camino emprendido.

De estos dos actos, el principal y más difícil es *resistir* (contra lo que comúnmente se cree); entre otras razones, porque es más penoso y heroico *resistir* a un enemigo que por el hecho mismo de atacar se considera más fuerte y poderoso que nosotros, que *atacar* a un enemigo a quien, por lo mismo que tomamos la iniciativa contra él, consideramos más débil que nosotros.

La fortaleza se manifiesta principalmente en los casos repentinos e imprevistos. Es evidente que el que reacciona en el acto contra el mal, sin tener tiempo de pensarlo, muestra ser más fuerte que el que lo hace únicamente después de madura reflexión.

El acto principal de la fortaleza es el *martirio*, del que vamos a decir unas palabras.

464. 3. **El martirio.** Puede definirse: *el acto de la virtud de la fortaleza por el que se sufre voluntariamente la muerte en testimonio de la fe o de cualquier otra virtud cristiana relacionada con la fe.*

Según esta noción, el martirio se relaciona con cuatro grandes virtudes cristianas:

a) CON LA FORTALEZA, que es la virtud de donde brota directamente (virtud *elicitiva*). Constituye su *acto principal*, ya que lleva a su máxima tensión la *resistencia* contra el mal. No cabe mayor resistencia contra él que entregar la vida antes que traicionar la fe o apartarse del camino de la virtud (a.2).

b) CON LA FE, que es la virtud *final* por la que se sufre el martirio (a.2 ad 1), aunque se trate inmediatamente de otra virtud cristiana (v.gr., en defensa de la castidad). Si no se relacionare con la fe,

no habría verdadero martirio (v.gr., una mujer que se dejara matar por *sólo conservar el honor*, desde el punto de vista puramente humano). Por eso se dice con razón que el mártir es un *testigo* de la fe cristiana, al dar su vida por ella.

c) CON LA CARIDAD, que es la virtud *imperante*, o sea, la virtud motora que impulsa a sufrir el martirio por amor de Dios o de Cristo. Sin ella el martirio carecería de valor meritorio (a.2 ad 2; cf. 1 Cor 13,3). Y como la virtud *imperante* influye en el acto realizado más profundamente que la propia virtud *elicitiva*, síguese que el martirio es el mayor acto *externo* de caridad que puede hacerse en esta vida: *Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos* (Jn 15,13).

d) CON LA PACIENCIA (a.2 ad 3), que brilla en grado heroico en los mártires, soportando, sobre todo, las largas privaciones y tormentos que suelen preceder al acto mismo del martirio.

Las condiciones esenciales para que se dé o exista verdadero martirio son:

1.ª LA MUERTE CORPORAL ACEPTADA VOLUNTARIAMENTE (a.4). No basta desear ser mártir para serlo efectivamente, ni siquiera sufrir grandes dolores o heridas por causa de la fe o de la virtud si no se sigue de ellos la muerte corporal. Sin embargo, por cierta analogía (*per quandam similitudinem*, dice Santo Tomás) se puede hablar de ciertos martirios morales o del corazón (a.4 ad 1). Y, en este sentido, la Santísima Virgen, que no sufrió el martirio corporal, ha sido considerada siempre —sobre todo en el misterio de su compasión al pie de la Cruz —como la Reina y Soberana de los mártires.

2.ª EN DEFENSA DE LA FE O DE OTRA VIRTUD CRISTIANA. Si se sufre la muerte en defensa de una virtud puramente *natural*, sin relación alguna con la fe cristiana, no hay martirio propiamente dicho desde el punto de vista teológico. El verdadero martirio supone siempre un perseguidor de la fe (o de otra virtud cristiana) que produzca la muerte corporal al que resiste a sus solicitudes perversas.

Si se trata de un párvulo, no se requiere otra cosa que la muerte sufrida realmente por Cristo, aun ignorándolo totalmente, como en el caso de los santos Inocentes. El martirio produce en ellos su efecto *quasi ex opere operato*, a semejanza del sacramento del bautismo. Por eso se llama al martirio «bautismo de sangre».

Corolarios. 1.º No son propiamente mártires los que inmolaron su vida en aras de la caridad (v.gr., cuidando apestados, etc), porque falta la persecución contra la virtud; ni mucho menos los que fueron asesinados por motivos puramente *políticos*, aunque les produjeran la muerte los enemigos de la religión.

2.º El martirio propiamente tal justifica al pecador, devolviéndole la gracia santificante (al menos si se sufre con *atrición* de los propios pecados, tratándose de adultos) y remitiéndole toda la pena temporal debida por ellos. El mártir va inmediatamente al cielo, sin

pasar por el purgatorio; y tendrá en el cielo un premio especial: la aureola de los mártires.

465. 4. Vicios opuestos. A la fortaleza se oponen tres vicios: uno por defecto, el *temor o cobardía,* y dos por exceso, la *impasibilidad* y la *audacia.*

1) **El temor o cobardía** consiste en temblar desordenadamente ante los peligros que es menester afrontar para la práctica de la virtud, o en rehuir las molestias necesarias para conseguir el bien difícil. Si nos apartara del cumplimiento de un deber *grave*, constituiría un pecado mortal; pero a veces impulsa solamente a proferir, por ejemplo, una mentira oficiosa para evitar un disgusto, en cuyo caso no pasa de pecado venial.

Con este vicio se relaciona estrechamente el llamado *respeto humano*, que por miedo al «qué dirán» se abstiene del cumplimiento del deber o de practicar valiente y públicamente la virtud. Puede ser pecado grave o leve, según la categoría o importancia de la omisión.

2) **La impasibilidad o indiferencia** no teme los peligros, aunque sean de muerte, pudiendo y debiendo temerlos. Suele provenir del desprecio de la vida, o de la soberbia, o de la necedad; y puede ser mortal o venial, según los casos y objetos sobre que recaiga.

3) **La audacia o temeridad** sale al encuentro del peligro sin causa justificada. Procede de las mismas causas que el vicio anterior y, como él, puede ser grave o leve, según la magnitud del peligro a que se expone imprudentemente.

466. 5. Partes de la fortaleza. La fortaleza no tiene *partes subjetivas* o especies, por tratarse de una materia ya muy especial y del todo determinada, como son los peligros de muerte. Tiene partes *integrantes* y *potenciales*, constituidas ambas por las mismas virtudes materiales; pero con la particularidad de llamarse *partes integrantes* cuando se refieren a los peligros de muerte, y *partes potenciales* (o virtudes derivadas) cuando se refieren a otros peligros menores. Son seis, distribuidas en torno a los dos actos fundamentales de la virtud de la fortaleza en la forma que muestra el siguiente cuadro esquemático:

1) Para acometer cosas grandes..	*a)*	Con prontitud de ánimo y confianza en el fin: *Magnanimidad.*
	b)	Sin desistir a pesar de los grandes gastos que ocasionen: *Magnificencia.*

2) Para resistir las dificultades ..	*a)* Causadas por la tristeza de los males presentes	*Paciencia.* *Longanimidad.*
	b) Sin abandonar la resistencia por la prolongación del sufrimiento ..	*Perseverancia.* *Constancia.*

Vamos a examinarlas brevemente, una por una, con sus vicios opuestos.

A) Magnanimidad

467. 1. Noción. Es *una virtud que inclina a acometer obras grandes, espléndidas y dignas de honor en todo género de virtudes.* Empuja siempre a lo grande, a lo espléndido, a la virtud eminente; es incompatible con la mediocridad. En este sentido es la corona, ornamento y esplendor de todas las demás virtudes.

La magnanimidad supone un alma noble y elevada. Se la suele conocer con los nombres de «grandeza de alma» o «nobleza de carácter». El magnánimo es un espíritu selecto, exquisito, superior. No es envidioso, ni rival de nadie, ni se siente humillado por el bien de los demás. Es tranquilo, lento; no se entrega a muchos negocios a la vez, sino a pocos, pero grandes o espléndidos. Es verdadero, sincero, poco hablador, amigo fiel. No miente nunca, dice lo que siente, sin preocuparse de la opinión de los demás. Es abierto y franco, no imprudente ni hipócrita. Objetivo en su amistad, no se obceca para no ver los defectos del amigo. No se admira demasiado de los hombres, de las cosas o de los acontecimientos. Sólo admira la virtud, lo noble, lo grande, lo elevado, nada más. No se acuerda de las injurias recibidas: las olvida fácilmente; no es vengativo. No se alegra demasiado de los aplausos ni se entristece por los vituperios; ambas cosas son mediocres. No se queja por las cosas que le faltan ni las mendiga de nadie. Cultiva el arte y las ciencias, pero sobre todo la virtud. La magnanimidad es muy rara entre los hombres, puesto que supone el ejercicio de todas las demás virtudes, a las que da como la última mano y complemento. En realidad, los únicos verdaderamente magnánimos son los santos.

468. 2. Vicios opuestos. A la magnanimidad se oponen cuatro vicios: tres por exceso y uno por defecto. Por exceso se oponen directamente:

a) **La presunción,** que inclina a acometer empresas superiores a nuestras fuerzas (v.gr., a buscar o aceptar un cargo para el que no

estamos debidamente preparados). No debe confundirse con el vicio del mismo nombre que se opone a la virtud de la esperanza (cf. n.316). Será grave o leve según el grado de soberbia que envuelva suele proceder de ella, aunque se opone directamente a la magnanimidad— y los peligros y daños a que exponga (v.gr., el juez, médico o confesor que se atreve a ejercer sus cargos sin la debida ciencia).

b) **La ambición,** que impulsa a procurarnos honores indebidos a nuestro estado y merecimientos. Es pecado mortal cuando se pone en los honores el último fin, cuando se buscan con grave daño de otros, etc.

c) **La vanagloria,** que busca fama y nombradía sin méritos en que apoyarla o sin ordenarla a su verdadero fin, que es la gloria de Dios y el bien del prójimo. Ordinariamente no pasa de pecado venial, a no ser que se anteponga la propia alabanza al honor mismo de Dios, se quebrante gravemente la caridad para con el prójimo, etcétera. Como vicio capital que es, de él proceden otros muchos pecados, principalmente la jactancia, el afán de novedades, hipocresía, pertinacia, discordia, disputas y desobediencia.

d) **La pusilanimidad** se opone por defecto a la magnanimidad. Es el pecado de los que por excesiva desconfianza en sí mismos o por una humildad mal entendida no hacen fructificar todos los talentos que de Dios han recibido; lo cual es contrario a la ley natural, que obliga a todos los seres a desarrollar su actividad, poniendo a contribución todos los medios y energías de que Dios les ha dotado.

La pusilanimidad no suele pasar de pecado venial; pero sería mortal si nos impidiera cumplir un grave deber (v.gr., si los padres omiten corregir a sus hijos díscolos por creerles incorregibles, o se abandonan la lucha contra las tentaciones pensando que no podemos superarlas, etc.). Se la combate poniendo la esperanza en el auxilio divino, que no faltará nunca a los hombres de buena voluntad.

B) Magnificencia

469. 1. Noción. Es la *virtud que inclina a emprender obras espléndidas y difíciles de ejecutar, sin arredrarse ante la magnitud del trabajo o de los grandes gastos que sea necesario invertir.*

Se distingue de la magnanimidad en que ésta tiende a lo grande en cualquier virtud o materia, mientras que la magnificencia se refiere únicamente a las grandes obras *factibles,* tales como la construcción de templos, hospitales, universidades, monumentos artísticos, etcétera. Es virtud propia de los ricos —aunque pueden tenerla también, en la disposición de su ánimo, los mismos pobres—, que en nada mejor pueden emplear sus riquezas que en el culto de Dios

o en provecho y utilidad de sus prójimos. Es increíble la obcecación de muchos ricos, que se pasan la vida atesorando riquezas, que tendrán que abandonar a la hora de la muerte, en vez de fabricarse una espléndida mansión en el cielo con su desprendimiento y generosidad en este mundo. Son legión los que prefieren ser millonarios *setenta años* en la tierra, en vez de serlo en el cielo *por toda la eternidad.* ¡Cuánta ceguera e insensatez!

470. 2. **Vicios opuestos.** A la magnificencia se oponen dos vicios: uno por defecto, la *tacañería*, y otro por exceso, el *despilfarro*.

a) **La tacañería** o **mezquindad** tiende a hacerlo todo a lo pequeño y a lo pobre, quedándose muy por debajo, no sólo de lo espléndido y magnífico, sino incluso de lo razonable y conveniente.

b) **El despilfarro,** por el contrario, lleva al extremo opuesto, fuera de los límites de lo prudente y virtuoso.

La gravedad de estos pecados habrá de medirse por las consecuencias desordenadas que ocasionen para sí o para el prójimo.

C) Paciencia

471. 1. **Noción.** Es *la virtud que inclina a soportar sin tristeza de espíritu ni abatimiento de corazón los padecimientos físicos y morales.* Es una de las virtudes más necesarias en la vida cristiana, porque, siendo innumerables los trabajos y padecimientos que inevitablemente tenemos todos que sufrir en este valle de lágrimas, necesitamos la ayuda de esta gran virtud para mantenernos firmes en el camino del bien sin dejarnos abatir por el desaliento y la tristeza. Sin ella perderíamos el mérito de nuestros trabajos y sufrimientos y agravaríamos nuestros males, ya que la cruz pesa mucho más cuando se la lleva con desgana y a regañadientes.

472. 2. **Motivos.** Los principales *motivos* de la paciencia cristiana son los siguientes:

a) La conformidad con la voluntad amorosísima de Dios, que sabe mejor que nosotros lo que nos conviene, y por eso nos envía tribulaciones y dolores.

b) El recuerdo de los padecimientos de Jesús y de María —modelos incomparables de paciencia— y el sincero deseo de imitarles.

c) La necesidad de reparar nuestros pecados por la voluntaria y virtuosa aceptación del sufrimiento en compensación de los placeres ilícitos que nos hemos permitido al cometerlos.

d) La necesidad de cooperar con Cristo a la aplicación de los frutos de su redención a todas las almas, aportando nuestros dolores unidos a los suyos para completar lo que falta a su pasión, como dice el apóstol San Pablo (Col 1,24).

e) La perspectiva soberana de la eternidad bienaventurada que nos aguarda si sabemos sufrir con paciencia. El sufrir pasa, pero el fruto de haber santificado el sufrimiento no pasará jamás.

473. 3. **Grados.** En el desarrollo progresivo de la paciencia pueden distinguirse varios grados. He aquí los principales:

1) La resignación sin quejas ni amarguras ante las cruces que el Señor nos envía o permite que vengan sobre nosotros.

2) La paz y serenidad ante esas mismas penas, sin ese tinte de tristeza o melancolía que parece inseparable de la mera resignación.

3) La dulce aceptación, en la que empieza a manifestarse la alegría interior ante las cruces que Dios envía para nuestro mayor bien.

4) El gozo completo, que lleva a darle gracias a Dios porque se digna asociarnos al misterio redentor de la cruz.

5) La locura de la cruz, que prefiere el dolor al placer y pone todas sus delicias en el sufrimiento exterior e interior, que nos configura con Jesucristo: *Cuanto a mí, no quiera Dios que me glorie sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo* (Gál 6,14); «O padecer o morir» (Santa Teresa); «Padecer, Señor, y ser despreciado por vos» (San Juan de la Cruz); «He llegado a no poder sufrir, pues me es dulce todo padecimiento» (Santa Teresita).

474. 4. **Vicios opuestos.** Son dos: uno por defecto, la *impaciencia;* otro por exceso, la *insensibilidad de corazón.*

a) **La impaciencia** consiste en dejarse dominar por las contrariedades de la vida hasta el punto de prorrumpir en murmuraciones, lamentaciones o en arrebatos de ira. Ordinariamente no pasa de pecado venial, pero puede llegar a pecado mortal cuando hace quebrantar gravemente la caridad u otra virtud cristiana.

b) **La insensibilidad** o dureza de corazón no se inmuta ni impresiona ante ninguna calamidad propia o ajena, no por motivo virtuoso, sino por falta de sentido humano y social. A veces, más que un desorden moral, es un defecto psicológico, temperamental, que es necesario, sin embargo, corregir y encauzar según el recto orden de la razón.

D) Longanimidad

475. 1. Noción. *Es la virtud que nos da ánimo para tender a algo bueno que está muy distante de nosotros*, o sea cuya consecución se hará esperar mucho tiempo. San Pablo la enumera entre los frutos del Espíritu Santo (Gál 5,22).

En cuanto que su objeto es el bien, se parece más a la magnanimidad que a la paciencia (cuyo objeto es tolerar los males o dolores). Pero, teniendo en cuenta que, si el bien esperado tarda mucho en llegar, se produce en el alma cierta tristeza y dolor, la longanimidad, que soporta virtuosamente este dolor, se parece más a la paciencia que a ninguna otra virtud.

476. 2. Vicio opuesto. El vicio o pecado opuesto a la longanimidad es la *estrechez* o *poquedad de ánimo*, que impulsa a desistir de emprender un camino virtuoso cuando la meta final aparece muy lejana.

E) Perseverancia y constancia

477. 1. Nociones. La perseverancia *es la virtud que inclina a persistir en el ejercicio del bien a pesar de la molestia que su prolongación nos ocasione.*

Se distingue de la longanimidad en que ésta se refiere más bien al *comienzo* de una obra virtuosa que no se consumará del todo hasta pasado largo tiempo, mientras que la perseverancia se refiere a la *continuación* del camino ya emprendido, a pesar de los obstáculos y molestias que van surgiendo en él. Lanzarse a una empresa virtuosa de larga y difícil ejecución es propio de la longanimidad; permanecer inquebrantablemente en el camino emprendido un día y otro día, sin desfallecer jamás, es propio de la perseverancia.

La constancia es una virtud íntimamente ralacionada con la perseverancia, que tiene *por objeto robustecer la voluntad para que no abandone el camino de la virtud por los obstáculos o impedimentos exteriores que le salgan al paso.*

Al igual que la perseverancia, la constancia se refiere a la *continuación* del camino virtuoso ya emprendido; pero la perseverancia fortalece la voluntad contra la dificultad que proviene de la *prolongación* de la vida virtuosa considerada *en sí misma;* y la constancia la fortalece contra los obstáculos *exteriores* que puedan surgir durante la marcha (v.gr., la influencia de los malos ejemplos). La perseve-

rancia es parte más principal de la fortaleza que la constancia, porque la dificultad que proviene de la prolongación de la obra es más intrínseca y esencial al acto de virtud que la que proviene de los impedimentos exteriores, de los que se puede huir más fácilmente.

478. 2. **Vicios opuestos.** A la perseverancia y constancia se oponen dos vicios: uno por defecto, la *inconstancia,* y otro por exceso, la *pertinacia.*

a) **La inconstancia** (llamada por Santo Tomás *molicie* o blandura) inclina a desistir *fácilmente* de la práctica del bien al surgir las primeras dificultades, provenientes, sobre todo, de tener que abstenerse de muchas cosas placenteras. Será pecado mortal o venial según la importancia de los deberes cuyo cumplimiento haga omitir.

b) **La pertinacia o terquedad** es el vicio del que se obstina en no ceder de su opinión cuando sería razonable hacerlo o en continuar un camino cuando el conjunto de circunstancias muestra claramente que es equivocado o inconveniente para él (v.gr., el que quisiera continuar en el seminario o noviciado después de comprobar que no tiene vocación para ello).

CAPITULO IV

La virtud de la templanza

Sumario: El orden que vamos a seguir es el siguiente: naturaleza, importancia y necesidad, vicios opuestos y partes de la templanza o virtudes derivadas.

479. 1. **Naturaleza.** La palabra *templanza* puede emplearse en dos sentidos:

a) Para significar la moderación que impone la razón en toda acción y pasión (sentido lato), en cuyo caso no se trata de una virtud especial, sino de una *condición general* que debe acompañar a todas las virtudes morales.

b) para designar una virtud *especial,* que constituye una de las cuatro virtudes morales principales que se llaman *cardinales* (sentido estricto). En este sentido puede definirse: *una virtud sobrenatural que modera la inclinación a los placeres sensibles, especialmente del tacto y del gusto, conteniéndola dentro de los límites de la razón iluminada por la fe.*

Expliquemos un poco la definición:

UNA VIRTUD SOBRENATURAL, para distinguirla de la templanza natural o adquirida, que tiene exigencias menos finas.

QUE MODERA LA INCLINACIÓN A LOS PLACERES SENSIBLES. Lo propio de la templanza es *refrenar* los movimientos del apetito concupiscible —donde reside—, a diferencia de la fortaleza, que tiene por misión *excitar* el apetito irascible en la prosecución del bien honesto.

ESPECIALMENTE DEL TACTO Y DEL GUSTO. Aunque la templaza debe moderar todos los placeres sensibles a que nos inclina el apetito concupiscible, recae de una manera especialísima sobre los propios del *tacto* y del *gusto* (lujuria y gula principalmente), que llevan consigo máxima delectación —como necesarios para la conservación de la especie o del individuo—, y son, por lo mismo, más aptos para arrastrar el apetito si no se le refrena con una virtud especial: la templanza estrictamente dicha. Principalmente recae sobre las delectaciones del *tacto*, y secundariamente sobre las de los demás sentidos.

CONTENIÉNDOLA DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN ILUMINADA POR LA FE. La templanza natural o adquirida se rige únicamente por las luces de la razón natural, y contiene al apetito concupiscible dentro de sus límites racionales o humanos; la templanza sobrenatural o infusa va mucho más lejos, puesto que a las de la simple razón natural añade las luces de la fe, que tiene exigencias más finas y delicadas.

480. 2. **Importancia y necesidad.** La templanza es una virtud *cardinal*, y en este sentido es una virtud excelente; pero, teniendo por objeto la moderación en los actos del propio individuo, sin ninguna relación a los demás, ocupa el último lugar entre las virtudes cardinales.

Sin embargo, con ser la última de las cardinales, la templanza es una de las virtudes más importantes y necesarias en la vida del cristiano. La razón es porque ha de moderar, conteniéndolos dentro de los límites de la razón y de la fe, dos de los instintos más fuertes y vehementes de la naturaleza humana, que facilísimamente, se extraviarían sin una virtud moderativa de los mismos. La divina Providencia, como es sabido, ha querido unir un deleite o placer a aquellas operaciones naturales que son necesarias para la conservación del individuo o de la especie; de ahí la vehemente inclinación del hombre a los placeres del gusto y del apetito genésico, que tienen aquella finalidad altísima, querida e intentada por el Autor mismo de la naturaleza. Pero precisamente por eso, por brotar con vehemencia de la misma naturaleza humana, tienden con gran facilidad a desmandarse fuera de los límites de lo justo y razonable —lo que sea menester para la conservación del individuo y de la especie en la forma y circunstancias señaladas por Dios, y no más , arrastrando consigo al hombre a la zona de lo ilícito y pecaminoso. Esta es la razón de la necesidad de una virtud infusa moderativa de esos apetitos naturales y de la singular importancia de esta virtud cristiana o simplemente humana.

Tal es el papel de la templanza infusa. Ella es la que nos hace usar del placer para un fin honesto y sobrenatural, en la forma señalada por Dios a cada uno según su estado y condición. Y como el placer es de suyo seductor y nos arrastra fácilmente más allá de los justos límites, la templanza infusa inclina a la mortificación incluso de muchas cosas lícitas para mantenernos alejados del pecado y tener perfectamente controlada y sometida la vida pasional.

481. 3. **Vicios opuestos.** Los principales son dos: uno por exceso, la *intemperancia*, y otro por defecto, la *insensibilidad excesiva*.

a) **La intemperancia** desborda los límites de la razón y de la fe en el uso de los placeres del tacto y del gusto. Sin ser el máximo pecado posible, es, sin embargo, el más vil y oprobioso de todos, puesto que rebaja al hombre al nivel de las bestias o animales, y porque ofusca como ningún otro las luces de la inteligencia humana.

b) **La insensibilidad excesiva** huye incluso de los placeres necesarios para la conservación del individuo o de la especie que pide el recto orden de la razón. Unicamente se puede renunciar a ellos por un fin honesto (recuperar la salud, aumentar las fuerzas corporales, etc.), o por un bien más alto, como es el bien sobrenatural (penitencia, virginidad, contemplación), porque eso es altamente conforme a la razón y a la fe.

482. 4. **Partes de la templanza.** La templanza, como virtud cardinal, tiene partes *integrales*, *subjetivas* y *potenciales*. El siguiente cuadro esquemático las recoge todas y muestra el camino que vamos a recorrer en las páginas siguientes:

LA TEMPLANZA TIENE

- I. *Partes integrales*
  - *Vergüenza* (o temor al oprobio).
  - *Honestidad* (o amor al decoro).
- II. *Partes subjetivas*
  - Sobre la nutrición . .
    - En la comida: *Abstinencia.*
    - En la bebida: *Sobriedad.*
  - Sobre la generación.
    - Temporalmente: *Castidad.*
    - Perpetuamente: *Virginidad.*

III. *Partes potenciales.*
- *Continencia*, contra las delectaciones del tacto.
- *Mansedumbre*, contra la ira.
- *Clemencia*, contra el rigor del castigo.
- Modestia ..
  - En la estima de sí mismo: *Humildad.*
  - En el deseo de la ciencia: *Estudiosidad.*
  - En los movimientos del cuerpo: *Modestia corporal.*
  - En los juegos y diversiones: *Eutrapelia.*
  - En los vestidos y adornos: *Modestia en el ornato.*

I. PARTES INTEGRALES

Son —como ya sabemos— aquellos elementos que integran una virtud o la ayudan en su ejercicio. La templanza tiene dos: *vergüenza y honestidad.*

483. 1. **Vergüenza.** No es propiamente una virtud, sino *cierta pasión laudable que nos hace temer el oprobio y confusión que se sigue de un pecado torpe.* Es pasión, porque la vergüenza lleva consigo una transmutación corpórea (rubor, temblor...); y es laudable, porque este temor, regulado por la razón, infunde horror a la torpeza.

Nótese que nos avergonzamos más de quedar infamados ante personas *sabias y virtuosas* —por la rectitud de su juicio y el valor de su estima o aprecio— que ante las de poco juicio y razón (por eso nadie se avergüenza ante los niños muy pequeños o los animales). Y sobre todo sentimos la vergüenza del oprobio ante *nuestros familiares*, que nos conocen mejor y con los que tenemos que convivir continuamente.

Santo Tomás observa agudamente que la vergüenza es patrimonio principal de los jóvenes medianamente buenos. No la tienen los muy malos y viciosos (son desvergonzados), ni tampoco los viejos o muy virtuosos, porque se consideran muy lejos de cometer actos torpes. Estos últimos, sin embargo, conservan la vergüenza en la disposición del ánimo, esto es, se avergonzarían de hecho si inesperadamente incurrieran en algo torpe.

484. 2. Honestidad. En el sentido en que tomamos aquí esta palabra —como parte integral de la templanza—, la honestidad *es el amor al decoro que proviene de la práctica de la virtud.* Coincide propiamente con lo *honesto* y lo espiritualmente *decoroso.*

Puede coincidir en un mismo sujeto con lo útil y deleitable (siempre lo es el ejercicio de la virtud), pero no todo lo útil y deleitable es honesto. Es propiamente una parte integral de la templanza, por cuanto la honestidad es cierta espiritual pulcritud; y como lo pulcro se opone a lo torpe, la honestidad corresponderá de una manera especial a aquella virtud que tenga por objeto hacernos evitar lo torpe; y tal es la templanza.

ADVERTENCIA PRÁCTICA. Es utilísimo inculcar estas dos virtudes —vergüenza y honestidad— a los niños desde su más tierna infancia. Son como los guardianes de la castidad y de la templanza. Desaparecida la vergüenza y la honestidad, el hombre se precipita en las mayores torpezas y desórdenes. Nunca se insistirá bastante en esto, aun en el trato entre hermanitos y hermanitas.

II. PARTES SUBJETIVAS

Son las diversas especies en que se subdivide una virtud cardinal. Como la templanza tiene por principal misión moderar la inclinación a los placeres que provienen del gusto y del tacto, sus partes subjetivas se distribuyen en dos grupos: *a)* para lo referente al gusto, la *abstinencia* y la *sobriedad;* y *b)* para lo referente al tacto, la *castidad* y la *virginidad.* Vamos a examinarlas una por una.

A) Abstinencia

485. 1. Noción. Es *la virtud que nos inclina a usar moderadamente de los alimentos corporales según el dictamen de la recta razón iluminada por la fe.*

Como virtud infusa o sobrenatural, va más lejos que la virtud adquirida del mismo nombre. Esta última se gobierna por las solas luces de la razón natural y usa de los alimentos en la medida y grado que exija la necesidad o salud del cuerpo. La infusa, en cambio, tiene en cuenta las exigencias del orden sobrenatural (v.gr., absteniéndose en ciertos días de los manjares prohibidos por la Iglesia).

El acto propio de la virtud de la abstinencia es el *ayuno,* cuyo ejercicio obligatorio está regulado por las leyes de la Iglesia. Al margen de esas leyes generales puede practicarse también por otras

leyes especiales (v.gr., las constitucionales de una Orden religiosa) o por la devoción de cada uno controlada por la prudencia y discreción sobrenaturales.

Al hablar de los mandamientos de la Iglesia hemos expuesto ampliamente lo relativo a los ayunos y abstinencias (cf. n.423-430).

486. 2. Vicio opuesto: gula. A la abstinencia se opone la *gula*, feo vicio, que constituye uno de los siete pecados capitales (cf. n.263-265). Vamos a estudiarlo a continuación.

a) **Naturaleza.** Según el Doctor Angélico, la gula es *el apetito desordenado de comer y beber.*

Dios puso en los alimentos materiales la virtud de producir un placer en el sentido del gusto, que tiene por finalidad ayudar al hombre a realizar esta operación del todo indispensable para la conservación de su vida humana. De suyo, pues, *sentir* ese placer no supone ninguna imperfección, y no sentirlo sería una deformidad fisiológica. Pero, a consecuencia del pecado original, el apetito concupiscible se substrajo al control de la razón y tiende por su propia inclinación hacia lo desordenado e ilícito. Si la razón no acierta a contenerlo dentro de los justos límites, se produce el pecado; porque la naturaleza del hombre es racional, y lo que va contra la razón es malo para la naturaleza humana y es contrario, por lo mismo, a la voluntad de Dios como autor de la naturaleza.

b) **Manifestaciones principales.** De cinco maneras, según San Gregorio y Santo Tomás, se puede incurrir en el vicio de la gula:

1.º Comiendo fuera de hora sin necesidad: *praepropere.*
2.º Comiendo con demasiado ardor: *ardenter.*
3.º Exigiendo manjares exquisitos: *laute.*
4.º Preparados con excesivo refinamiento: *studiose.*
5.º Comiendo excesivamente: *nimis.*

c) **Malicia.** La gula no suele pasar, ordinariamente, de pecado venial. Pero puede ser pecado mortal cuando se prefiere el deleite a los preceptos de Dios, o sea:

1.º Cuando se quebranta un precepto grave por el placer de comer o beber (v.gr., el ayuno o la abstinencia).

2.º Cuando se infiere a sabiendas grave daño a la salud.

3.º Cuando se pierde voluntariamente el uso de la razón. Por eso, la embriaguez perfecta voluntaria es siempre pecado mortal. Volveremos sobre esto al hablar de la sobriedad.

4.º Cuando supone un despilfarro grave de los bienes materiales (v.gr., el obrero que malgasta en la taberna el jornal de la semana, condenando al hambre a sus hijos durante toda ella).

5.º Cuando se da con ella grave escándalo.

d) **Consecuencias funestas.** Como *vicio capital* que es, la gula da origen a muchos otros vicios y pecados; porque el entendi-

miento, nublado y adormecido por la pesadez del cerebro a causa del exceso en la comida o bebida, pierde el gobierno y abandona la dirección de nuestros actos.

Santo Tomás, citando a San Gregorio, señala las siguientes principales derivaciones o «hijas de la gula»:

1.ª Torpeza o estupidez del entendimiento (por la razón indicada).

2.ª Desordenada alegría (sobre todo por la bebida), de la que se siguen grandes imprudencias e inconvenientes.

3.ª Locuacidad excesiva, en la que no faltará pecado, como dice la Escritura (Prov 10,19).

4.ª Chabacanería y ordinariez en las palabras y en los gestos, que proviene de la falta de razón o debilidad del entendimiento.

5.ª Lujuria e inmundicia, que es el efecto más frecuente y pernicioso del vicio de la gula. Los placeres de la mesa preparan los de la lujuria.

Si a esto añadimos que el exceso en el comer y beber destroza el organismo, empobrece la afectividad, degrada los buenos sentimientos, destruye la paz de una familia, socava los cimientos de la sociedad (con la plaga del alcoholismo sobre todo) e incapacita para el ejercicio de toda clase de virtudes, habremos recogido los principales efectos desastrosos que lleva consigo este feo vicio, que rebaja al hombre al nivel de las bestias y animales.

B) Sobriedad

487. 1. **Noción.** Entendida de una manera *general,* significa la moderación y templanza en cualquier materia; pero en sentido propio o estricto es una virtud especial que *tiene por objeto moderar, de acuerdo con la razón iluminada por la fe, el uso de las bebidas embriagantes.*

Santo Tomás advierte agudamente que, aunque la sobriedad es conveniente a toda clase de personas, de un modo especial deben cultivarla los *jóvenes,* ya de suyo tan inclinados a la sensualidad por el ardor de su juventud; las *mujeres,* por su debilidad mental; los *ancianos,* que deben dar ejemplo a los demás; *los ministros de la Iglesia,* que deben dedicarse a las cosas espirituales, y los *gobernantes,* que deben gobernar con sabiduría (II-II,149,4).

488. 2. **Vicio opuesto: embriaguez.** A la sobriedad se opone directamente el vicio de la *embriaguez,* que es uno de los más vergonzosos y degradantes. Consiste en el *exceso voluntario en la bebida embriagante por mero placer, hasta la privación del uso de la razón.*

Expliquemos un poco la definición.

Exceso voluntario, ya sea porque se intentó expresamente o porque se previó suficientemente la pérdida de la razón.

En la bebida embriagante. Dígase lo mismo del uso de *narcóticos*, que producen el mismo efecto.

Por mero placer. Es esencial este detalle para que la embriaguez constituya un desorden moral. Cuando no se busca el placer, sino otra finalidad honesta (v.gr., la anestesia para una operación quirúrgica, curar una enfermedad, como la gripe, fiebre tifoidea, etc.), el uso del alcohol o de los narcóticos es lícito aunque se produzca la total privación del uso de la razón. No porque un fin bueno pueda justificar jamás el empleo de medios malos, sino porque la privación del uso de la razón no es mala cuando se produce sin intentarla directamente (de lo contrario, sería ilícito incluso el sueño, que produce esa misma privación), sino únicamente cuando se la intenta directamente o se la permita sin causa proporcionada (nunca lo es el mero placer voluptuoso), porque en este caso se prefiere un bien inferior (el placer) a otro superior (el uso de la razón), y esto es un desorden contra el recto orden natural, que constituye, por lo mismo, un pecado.

Hasta la privación del uso de la razón. Si esta privación es *total*, la embriaguez se llama *perfecta;* si sólo es *parcial*, recibe el nombre de *imperfecta*. Signos o señales de embriaguez perfecta son: hacer cosas completamente desacostumbradas, que no se harían estando en sus cabales; no discernir entre lo bueno y lo malo; no recordar lo dicho o hecho en tal estado, etc. No basta la inseguridad en el andar, la visión doble, etc., que pueden producirse antes de la pérdida completa del uso de razón.

Esto supuesto, he aquí los principios fundamentales en torno a este pecado de embriaguez:

1.° La embriaguez perfecta plenamente voluntaria y por mero placer es siempre pecado mortal.

He aquí las pruebas:

a) La sagrada Escritura: «No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras..., ni los beodos... poseerán el reino de Dios» (1 Cor 6,9-10). Hay otros muchos textos (cf. Gál 5,21; Rom 13,13; Lc 21,34; Is 5,11, etc.).

b) La razón teológica. Repugna gravemente a la recta razón que el hombre, por puro placer y sin necesidad alguna, se prive voluntariamente del uso de la razón y de la facultad de recuperarla en seguida para usarla en un acto importante que puede surgir de improviso. Añádase a esto los graves peligros a que expone su misma vida, los males de todo orden que de ella se siguen y los bienes —a veces obligatorios— que se omiten durante ese lamentable estado.

2.° La embriaguez, incluso perfecta y voluntaria, puede ser lícita en determinadas circunstancias.

Ya hemos dicho que la privación del uso de razón es una cosa mala cuando se la provoca voluntariamente y por sólo placer. Pero puede ser lícita en determinadas circunstancias, o sea, cuando hay razón suficiente para *permitirla* (sin intentarla directamente) en vistas a un bien mayor, según las reglas del voluntario indirecto. Y así es lícito entregarse al sueño natural (incluso provocándolo artificialmente con hipnóticos en caso de insomnio persistente), someterse a la anestesia total para una operación quirúrgica que la requiera, tomar una fuerte dosis de *coñac* (aun con peligro de embriaguez) si el médico lo considera oportuno para combatir una enfermedad, como la gripe, fiebre tifoidea, etc., y otros casos semejantes. Lo que no sería lícito jamás es la ejecución de una obra *intrínsecamente mala* (v.gr., una acción deshonesta, el aborto voluntario, etc.) aunque se pudiera salvar con ella la propia vida. No es lícito jamás hacer un mal para obtener un bien, por grande que éste sea.

3.° La embriaguez imperfecta de suyo no pasa de pecado venial, pero podría ser mortal por circunstancias especiales.

La razón de su venialidad es porque no se pierde con ella totalmente el uso de la razón ni el control de las propias acciones, aunque se perturbe un poco con el exceso de hilaridad. Pero podría constituir pecado grave por razón del escándalo (v.gr., en un sacerdote o persona de grave autoridad), del daño que se ocasione, de la intención gravemente perversa (v.gr., para permitirse ciertas libertades excesivas so pretexto de insuficiente control de sí mismo), del grave disgusto causado a los padres, a la esposa o hijos, etc.

4.° Los actos desordenados cometidos durante el estado de embriaguez perfecta se imputan al agente en la medida y grado en que fueron previstos, al menos confusamente.

Es una sencilla aplicación de las reglas del voluntario indirecto. Esos actos desordenados (muertes, deshonestidades, blasfemias, perjurios, revelación de secretos, injurias, etc.) no son imputables *en sí mismos* si se realizan sin control alguno de la razón, puesto que no son actos propiamente humanos; pero pueden ser culpables *en su causa* si se previeron de algún modo (aunque sea en confuso) en la medida y grado de esa previsión. Más aún: se contraería el reato de los pecados que se prevean (v.gr., blasfemias que suele pronunciar durante la embriaguez) aunque, una vez embriagado, no se produjeran de hecho. Pero no se imputan los que *de ningún modo* fueron previstos y se realizaron inesperadamente sin control alguno de la razón.

La malicia de los pecados cometidos durante el estado de embriaguez perfecta no se contrae en el momento de cometerlos —ya

que no están sometidos entonces al control de la razón—, sino en el momento en que se los previó antes de embriagarse voluntariamente.

489. **Escolios. 1.° La cooperación a la embriaguez.** No sólo peca el que se embriaga, sino incluso los que cooperan a la embriaguez ajena sin causa justificada. Esta cooperación puede ser de dos clases:

a) NEGATIVA, cuando *no se impide* la embriaguez ajena pudiendo y debiendo hacerlo.

b) POSITIVA, cuando *se influye directamente* en tal embriaguez (v.gr., aconsejándola, proporcionando el licor embriagante, etc.).

Hay que atenerse al siguiente principio:

Es pecado grave inducir a otro a la embriaguez o no impedírsela pudiendo y debiendo hacerlo. Y así peca gravemente el tabernero que sigue ofreciendo vino al que está ya a punto de embriagarse, a no ser que tema mayores males, como blasfemias, riñas, escándalos, etc., en cuyo caso podría *permitir* la embriaguez haciendo de su parte lo que pueda para evitarla (v.gr., disuadiendo, simulando el agotamiento de la mercancía, etc.). *A fortiori* pecan los compañeros del beodo que le animan a seguir bebiendo para reírse de él, etc. También los padres o superiores que no impiden a sus hijos o súbditos (incluso con los castigos necesarios) el feo vicio de la embriaguez.

2.° Las drogas y estupefacientes. Las *drogas y estupefacientes* son ciertas substancias vegetales o químicas aptas de suyo para producir un sopor y adormecimiento que puede llegar hasta la privación total del uso de la razón. Las principales son el opio, la morfina, heroína, cocaína, éter, cloroformo, etc., y ciertos preparados farmacéuticos derivados de las mismas, tales como el pantopón, eucodal, etc. Su uso produce como efecto inmediato el alivio de los dolores, una sensación de placer y bienestar, un adormecimiento tranquilo y placentero, etc.; pero su empleo en grandes dosis o por largo tiemplo engendra un hábito casi irresistible hacia ellos, juntamente con debilidad general, torpor de la mente, enervación de la voluntad, fuerte inclinación a la sensualidad, trastornos psíquicos y neuróticos y notable abreviación de la vida. Es una especie de dulce y lento suicidio, contra el que no pueden ni quieren reaccionar sus desgraciadas víctimas.

Ya se comprende que el uso de remedios tan peligrosos habrá de estar regulado por severas normas morales. Las principales son las siguientes:

1.ª Es lícito someterse al cloroformo u otro narcótico necesario para una operación quirúrgica.

2.ª Es lícito aliviar grandes dolores con el uso de estupefacientes, con tal de mantenerse dentro de los límites no tóxicos y bajo la prescripción y vigilancia de un médico competente.

3.ª No es lícito *abreviar directamente* la vida de un enfermo incu-

rable que sufre grandes dolores. Pero podrán administrársele los calmantes necesarios para disminuirle *extraordinarios* dolores, aunque la dosis empleada hubiera de privarle enteramente del uso de la razón, con tal que pueda recuperarla antes de morir o se trate de un enfermo que ha recibido ya los santos sacramentos y haya peligro de que se desespere o prorrumpa en imprecaciones, etc., si no se le alivian sus dolores.

4.ª A los morfinómanos y demás habituados a las drogas y estupefacientes no se les puede privar violenta y totalmente del uso de los mismos, por los graves trastornos psíquico-fisiológicos que esto les ocasionaría; pero tienen la obligación *grave* de ir disminuyendo paulatinamente la dosis hasta desarraigar del todo la perversa costumbre. No se les podrá absolver si no prometen *seriamente* tomar las medidas necesarias para desarraigar totalmente y lo más pronto posible este vicio, que les llevaría a una vergonzosa degradación moral y a una muerte cierta y pronta.

C) Castidad

490. 1. Noción. *Etimológicamente,* la palabra *castidad* viene de *castigo,* aludiendo al que la razón impone a la concupiscencia sometiéndola enteramente a lo justo y razonable. *Realmente* puede definirse: *la virtud sobrenatural moderadora del apetito genésico.* La castidad se refiere a la *materia principal;* para regular los actos secundarios (miradas, ósculos, tactos, etcétera) existe la *pudicicia,* que no es una virtud especial distinta de la castidad, sino una circunstancia de la misma (II-II,151,4).

La castidad es una virtud verdaderamente *angélica,* por cuanto hace al hombre semejante a los ángeles; pero es una virtud *delicada y difícil,* a cuya práctica perfecta no se llega ordinariamente sino a base de una continua *vigilancia* y de una severa *austeridad,* acompañadas de *ferviente oración,* tierna *devoción a María* y gran *frecuencia de sacramentos.*

491. 2. Formas. Las diferentes formas de guardar esta virtud son cuatro:

a) Virginal, que consiste en la abstención voluntaria y *perpetua* de toda delectación contraria en sujeto que nunca la experimentó.

b) Juvenil, que se abstiene totalmente de ellas antes del matrimonio.

c) Conyugal, que regula según el dictamen de la razón y de la fe las delectaciones lícitas dentro del matrimonio.

d) VIDUAL, que se abstiene totalmente después del matrimonio. La forma más perfecta es la *virginal*, a la que siguen la *juvenil*, la *vidual*, y la *conyugal*.

492. 3. **Posibilidad.** Está completamente desacreditada la absurda teoría lanzada por pseudomédicos de ciencia mediocre y vida desgarrada sobre una pretendida imposibilidad de la castidad perfecta. Su posibilidad está fuera de toda duda por un doble argumento que no admite réplica; *a)* porque la preceptúa Dios a todos, fuera del matrimonio legítimo, y es impío y blasfemo decir que Dios manda cosas imposibles (cf. D 804); y *b)* por la experiencia de millares y millares de sacerdotes, religiosos y personas piadosas que viven en castidad perfectísima y gozan de excelente salud y equilibrio psicológico. Lo que ocurre es que para lograrla plenamente se requieren ciertas precauciones y remedios de orden natural y sobrenatural, cuya ausencia o descuido hace muy difícil y a veces casi imposible la guarda de la castidad perfecta. Pero entonces acháquese a este descuido y negligencia la imposibilidad práctica de guardarla, no a la castidad misma, que, aunque delicada y difícil, es una virtud perfectamente posible e *higiénica* —aun en su forma total y absoluta— con la gracia de Dios y el recurso a los medios oportunos para vencer las tentaciones. A continuación exponemos brevemente los principales [1].

493. 4. **Medios para conservarla.** Establecemos una doble serie: de orden *natural* y de tipo *sobrenatural*.

a) DE ORDEN NATURAL:

1) Lucha contra los malos pensamientos e imaginaciones.

2) Lucha contra los sentidos externos (no mirar, tocar, oler cosas peligrosas o excitantes de la sensualidad).

3) Huida de las ocasiones peligrosas (espectáculos, bailes, lecturas, conversaciones, amistades frívolas, etc.). Imposible no quemarse en medio de una hoguera.

[1] En confirmación de la perfecta posibilidad e higiene de la virtud angélica, podríamos aducir aquí innumerables testimonios de médicos insignes. Recogemos, por vía de muestra, las siguientes palabras del ilustre doctor Marañón: «Un ejemplo muy claro —y muy grave, por la extensión de esta desdicha es la necesidad de decir a los jóvenes, y de que sean los médicos y no los curas los que se lo digan, que *la castidad no sólo no es perjudicial a la salud, sino ahorro de la vitalidad futura*; y que la condición viril no se mide por el garbo con que se ejecuta el acto sexual. Por el contrario, si hay una virtud específica y noble de esa virilidad, es la virtud de la renunciación» (GREGORIO MARAÑÓN, *Vocación y ética* [Espasa Calpe, Madrid 1947] p.139-140).

4) Encauzar la vida afectiva por los caminos del bien. Vigilar alerta y corregir con energía las desviaciones del corazón.

5) Mortificarse en cosas lícitas, para aprender a vencerse a sí mismo cuando surja la tentación.

6) Régimen alimenticio sobrio y apropiado. Están contraindicados los manjares excitantes, el alcohol y el café en cantidad excesiva.

7) Ejercicio corporal intenso (deporte, gimnasia, etc.) y gran limpieza e higiene (baño o ducha fría diaria).

8) En circunstancias especiales, empleo de medicamentos anafrodisíacos: alcanfor, bromuro potásico, lupulino, etc., bajo el control de un médico de honrada conciencia.

b) DE ORDEN SOBRENATURAL:

1) Considerar la dignidad del cristiano y la santidad de nuestro cuerpo: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz?... ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a gran precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor 6,15-20).

2) Confesión y comunión con toda la frecuencia que sea menester, no para *levantarse* de las caídas, sino para *evitarlas* cuando se las presiente. Método *preventivo,* no *curativo:* para que el pecado no eche raíces en el corazón y engendre una costumbre viciosa que sería cada vez más tiránica.

3) Tierna devoción a María, Reina de los ángeles. Invocarla al sentir la tentación. Remedio eficacísimo (San Alfonso de Ligorio).

4) Oración humilde y perseverante. La perfecta continencia es un don de Dios que se alcanza infaliblemente con la oración (cf. Sab 8,21; 2 Cor 12, 7-9).

5) Considerar el castigo del pecado:

«No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas... poseerán el reino de Dios» (1 Cor 6, 9-10).

A cambio de un brevísimo placer se acarrea el pecador un eterno penar si la muerte le sorprende enemistado con Dios, o, al menos, un terrible purgatorio, aunque se arrepienta de su pecado y se salve.

494. 5. Vicio opuesto. A la castidad se opone la *lujuria* en todas sus especies y manifestaciones. Como vicio capital que es, de él se derivan otros muchos pecados, principalmente la *ceguera de espíritu,* la *precipitación,* la *inconsideración,* la *inconstancia,* el *amor desordenado de sí mismo,* el *odio a Dios,* el *apego a esta vida* y el *horror a la futura.*

Aunque algunas especies de lujuria se oponen a los deberes para consigo mismo (v.gr., el vicio solitario, los pensamientos torpes, etcétera), creemos preferible estudiarlas juntamente con las restantes especies relativas al prójimo, que son mucho más numerosas (cf. n.569ss).

D) Virginidad

495. 1. Noción. Es una virtud especial, distinta y más perfecta que la castidad, que *consiste en el propósito firme de conservar perpetuamente la integridad de la carne por un motivo sobrenatural.*

Nótese que en la integridad de la carne pueden distinguirse tres momentos:

a) Su mera existencia sin propósito especial de conservarla (v.gr., en los niños pequeños).

b) Su pérdida material inculpable (v.gr., en la mujer, por una operación quirúrgica, por violenta opresión no consentida, etc., y en el hombre, por involuntaria efusión seminal).

c) El propósito firme e inquebrantable de abstenerse perpetuamente, por motivos sobrenaturales, de los placeres venéreos nunca voluntariamente experimentados.

Lo primero no es ni deja de ser virtud (está al margen de ella, pues es algo puramente natural, no voluntario), y lo segundo es una pérdida puramente *material,* perfectamente compatible con lo *formal* de la virtud, que consiste en lo tercero (cf. II-II,151 c, ad 3 y ad 4).

496. 2. Licitud y excelencia. La perfecta virginidad, voluntariamente conservada por motivo virtuoso, no sólo es lícita, sino que es más excelente que el matrimonio. Consta con toda evidencia por el ejemplo de Cristo y de la Santísima Virgen, por las palabras expresas del apóstol San Pablo (1 Cor 7,25ss), por la doctrina de la Iglesia[2] y por la razón teológica, que nos ofrece un triple argumento: ya que el bien divino es más perfecto que el humano, el bien del alma más excelente que el del cuerpo, y la vida contemplativa es preferible a la activa (II-II,152,4).

[2] Véase, entre otros muchísimos documentos, la preciosa encíclica *Sacra virginitas,* de S. S. Pío XII (25 de marzo de 1954), en la que se exponen ampliamente las excelencias de la virginidad y su superioridad sobre el matrimonio.

III. PARTES POTENCIALES

Son las virtudes *anejas* o *derivadas*, que se relacionan en algunos aspectos con su virtud cardinal, pero no tienen toda su fuerza o se ordenan tan sólo a actos secundarios. Las correspondientes a la templanza son las siguientes:

A) Continencia

497. 1. Noción. En el sentido estricto en que la tomamos aquí, se entiende por continencia *la virtud que robustece la voluntad para resistir las concupiscencias desordenadas muy vehementes.*

Como explica Santo Tomás (II-II,155), la continencia reside en la voluntad, y es virtud de suyo *imperfecta,* ya que no lleva a la realización de ninguna obra positivamente buena, sino que se limita a impedir el mal refrenando los ímpetus vehementes de las pasiones. Las virtudes perfectas, además, dominan de tal modo las pasiones opuestas, que ni siquiera se producen vehementes movimientos pasionales en contra de la razón. Su materia propia son las delectaciones de la comida y generación, sobre todo estas últimas cuando surgen con inusitada vehemencia.

498. 2. Vicio opuesto. Es la *incontinencia,* que no es un hábito malo propiamente dicho, sino la privación de la continencia en el apetito racional, que sujetaría la voluntad para no dejarla arrastrar por la concupiscencia; y en el apetito sensitivo es el mismo desorden de las pasiones concupiscibles en lo referente al tacto.

B) Mansedumbre

499. 1. Noción. Es una *virtud especial que tiene por objeto moderar la ira según la recta razón.* La materia propia de esta virtud es la pasión de la *ira,* que rectifica y modera de tal forma que no se levante sino cuando sea necesario y en la medida en que lo sea. Reside en el apetito *irascible,* como la misma ira que ha de moderar.

Nótese, sin embargo, que en ocasiones se impone la ira, y renunciar a ella en estos casos sería faltar a la justicia o a la caridad, que son virtudes más importantes que la mansedumbre. El mismo Cristo, modelo incomparable de mansedumbre (Mt 11,29), arrojó

con el látigo a los profanadores del templo (Jn 2,15) y lanzó terribles invectivas contra el orgullo y mala fe de los fariseos (Mt 23,13ss). Ni hay que pensar que en estos casos se sacrifica la virtud de la mansedumbre en aras de la justicia o de la caridad. Todo lo contrario. La misma mansedumbre —entra en su misma definición— enseña a usar rectamente de la pasión de la ira en los casos necesarios y de la manera que sea conveniente según el dictamen de la razón iluminada por la fe. Lo contrario no sería virtud, sino debilidad o blandura excesiva de carácter, que en modo alguno podría compaginarse con la energía y reciedumbre que requiere muchas veces el ejercicio de las virtudes cristianas. Lo que ocurre es que, siendo muy fácil equivocarse en la apreciación de los justos motivos que reclaman la ira o desmandarse en el ejercicio de la misma, hay que estar muy alerta para no dejarse sorprender por el ímpetu de la pasión desbordada. En caso de duda es mejor inclinarse del lado de la dulzura y mansedumbre antes que del rigor excesivo.

500. 2. Vicios opuestos. A la mansedumbre se opone, por defecto, la ira desordenada o *iracundia*, que puede ser venial o mortal, según exceda leve o gravemente los límites que impone la recta razón en la corrección de los demás. Como vicio capital que es, de ella nacen muchos otros desórdenes, principalmente la *indignación*, la *hinchazón de la mente* (pensando en los medios de vengarse), el *griterío*, la *blasfemia*, la *injuria*, y la *riña*.

Por exceso se opone a la mansedumbre la *excesiva blandura*, que omite la justa indignación contra el desorden para no molestarse en castigarlo.

C) Clemencia

501. 1. Noción. Es *una virtud que inclina al superior a mitigar, según el recto orden de la razón, la pena o castigo debido al culpable.* Procede de cierta dulzura de alma, que nos hace aborrecer todo aquello que pueda contristar a otro.

El perdón total de la pena se llama *venia*. La clemencia siempre se refiere a un perdón parcial o *mitigación* de la pena. Ni se debe ejercer por motivos bastardos (v.gr., por soborno), sino por indulgencia o bondad de corazón y sin comprometer los fueros de la justicia. Es la virtud propia de los príncipes cristianos, que suelen ejercitarla con los reos condenados a muerte, principalmente el Viernes Santo en memoria del divino Crucificado del Calvario.

502. 2. Vicios opuestos. A la clemencia se oponen tres vicios: dos por defecto, la *crueldad*, que es la dureza de

corazón en la imposición de las penas, traspasando los límites de lo justo; y la *sevicia* o *ferocidad,* que llega incluso a complacerse en el tormento de los hombres. Con razón se le llama vicio bestial o inhumano, y se ejerce —lo mismo que la crueldad— primariamente en los hombres y secundariamente en los animales, a quienes se complace también en maltratar.

Por exceso se opone a la clemencia la *excesiva lenidad* de ánimo, que perdona o mitiga imprudentemente las justas penas que es necesario imponer a los culpables. Es muy perniciosa para el bien público, porque fomenta la indisciplina, anima a los malhechores y compromete la paz de los ciudadanos.

D) Modestia

503. 1. Noción. La modestia es *una virtud derivada de la templanza que inclina al hombre a comportarse en los movimientos internos y externos y en el aparato exterior de sus cosas dentro de los justos límites que corresponden a su estado, ingenio y fortuna.*

504. 2. Formas distintas. Cinco son los movimientos internos y externos que ha de moderar la modestia en general, que dan origen a otras tantas virtudes contenidas bajo ella:

1.º El movimiento del alma hacia la excelencia, que es moderado por la virtud de la *humildad.*
2.º El deseo o apetito natural de conocer, regulado por la *estudiosidad.*
3.º y 4.º Los movimientos y acciones corporales, que son moderados por la *modestia corporal* en las cosas serias y por la *eutrapelia* en los juegos y diversiones.
5.º Lo relativo al vestido y aparato exterior, que se encarga de regular la virtud de la *modestia en el ornato.*

Vamos a estudiarlas brevemente una por una, con sus vicios opuestos.

1.º Humildad

505. 1. Noción. La humildad es *una virtud derivada de la templanza que nos inclina a cohibir o moderar el desordenado apetito de la propia excelencia, dándonos el justo conocimiento de nuestra pequeñez y miseria principalmente con relación a Dios.*

Expliquemos un poco la definición:

UNA VIRTUD, puesto que inclina a algo bueno y excelente.

DERIVADA DE LA TEMPLANZA, a través de la modestia.

QUE NOS INCLINA A COHIBIR O MODERAR, como todas las virtudes derivadas de la templanza.

EL DESORDENADO APETITO DE LA PROPIA EXCELENCIA. Esta es, precisamente, la definición de la soberbia, vicio contrario a la humildad.

DÁNDONOS EL JUSTO CONOCIMIENTO DE NUESTRA PEQUEÑEZ Y MISERIA. Nótese que se trata del *justo* conocimiento, o sea, de la auténtica realidad de las cosas. Por eso decía Santa Teresa que «la humildad es andar en verdad; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira» [3].

PRINCIPALMENTE CON RELACIÓN A DIOS. Esta es la verdadera raíz de la humildad y su verdadero enfoque. Si establecemos la comparación con los demás hombres, no hay hombre tan malo que no pueda pensar que hay otro peor que él; pero, si comparamos nuestro ser y buenas cualidades con la excelsa grandeza de Dios, no hay santo tan encumbrado —aunque sea la mismísima Madre de Dios— que no tenga que hundirse en un abismo de humildad. Ante Dios nadie es ni representa absolutamente nada.

Por eso los verdaderos humildes pueden, sin faltar a la verdad, colocarse a los pies de todos. Porque, como la humildad se refiere propiamente a la reverencia que el hombre debe a Dios, puede cualquier hombre someter lo malo que tiene de sí propio —pecados, miserias e imperfecciones— a lo bueno que Dios ha querido poner en cualquier prójimo —todas sus buenas cualidades—; y en este sentido puede considerarse como más indigno que él.

La humildad, por consiguiente, se funda en dos cosas principales: en la *verdad* y en la *justicia*. La verdad nos da el conocimiento cabal de nosotros mismos —nada bueno tenemos sino lo que hemos recibido de Dios—, y la justicia nos exige darle a Dios todo el honor y la gloria que exclusivamente a El le pertenece (1 Tim 1,17). La verdad nos autoriza para ver y admirar los dones naturales y sobrenaturales que Dios haya querido depositar en nosotros; pero la justicia nos obliga a glorificar, no al bello paisaje que contemplamos en el lienzo, sino al Artista divino que lo pintó.

506. 2. Excelencia. La humildad no es la mayor de todas las virtudes. Sobre ella están las teologales, las intelectuales (sobre todo la prudencia) y la justicia (principalmente la legal). Pero en cierto sentido es ella la virtud *fundamental*, como fundamento negativo de todo el edificio sobrenatural. Es ella, en efecto, la que *remueve los obstáculos* para recibir el

[3] SANTA TERESA, *Moradas sextas* 10,7.

influjo de la gracia, que sería imposible sin ella, ya que la Sagrada Escritura nos dice expresamente que *Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes* (Sant 4,6). En este sentido, la humildad y la fe son las dos virtudes fundamentales, en cuanto que constituyen como los fundamentos o *cimientos* de todo el edificio sobrenatural, que se levanta sobre la humildad como fundamento *negativo* —removiendo los obstáculos— y sobre la fe como fundamento *positivo*, estableciendo el primer contacto con Dios (cf. II-II, 161,5 c y ad 2).

507. 3. **Vicio opuesto: soberbia.** A la humildad se opone directamente la *soberbia*, que es uno de los pecados más graves y, desde luego, el mayor obstáculo que el hombre puede poner a la gracia de Dios.

1) **Noción.** La soberbia es *el apetito desordenado de la propia excelencia.*

El soberbio no repara en medios y procedimientos para sobresalir sobre los demás. Y si a veces afecta una postura de aparente humildad y falsa modestia, es tan sólo como táctica sagaz e hipócrita para alcanzar mejor sus objetivos.

2) **Formas.** Aunque sus formas son variadísimas, Santo Tomás, siguiendo a San Gregorio, señala cuatro principales:

a) Atribuirse a sí mismo los bienes que se han recibido de Dios.

b) O creer que los hemos recibido en atención a nuestros propios méritos.

c) Jactarse de bienes que no se poseen en absoluto o, al menos, no en tanto grado.

d) Desear exclusivamente el propio brillo, con desprecio de los demás.

3) **Gravedad.** La soberbia es, de suyo, pecado mortal; pero podría ser venial por parvedad de materia o por imperfección del acto. En alguna de sus manifestaciones (soberbia contra Dios, negarse a aceptar la fe católica, etc.) es un pecado gravísimo, de los mayores que se pueden cometer. Más que pecado capital, ha de considerársela como la *raíz* y la *madre* de todos los demás pecados, incluso de los capitales (cf. II-II,162,7-8). Fue el pecado de los ángeles (I,63,2) y el del primer hombre (II-II,163,1), que trajeron todos los males y calamidades que atormentan a la humanidad.

La soberbia es uno de los pecados más peligrosos, por varias razones:

a) Porque se insinúa cautelosamente hasta en las buenas obras, haciéndolas perder su brillo y mérito ante Dios y acaso convirtiéndolas en pecado.

b) Porque su fuente y raíz está en nosotros mismos (en el

amor propio desordenado), y nada hay tan difícil de desarraigar e incluso de conocer con claridad.

c) Porque el que se deja dominar por la soberbia lleva consigo una de las señales más claras y terribles de reprobación. De hecho, el *único* pecado que Cristo rechazó con indignación en el Evangelio fue el orgullo y obstinación de los fariseos.

4) **Vicios derivados.** Como *raíz* y *madre* de todos los desórdenes, de ella proceden, de manera más o menos directa o inmediata, todos los demás pecados. Todos tienen por objeto, en su fondo substancial, el propio egoísmo, la satisfacción de nuestros propios gustos y caprichos, aunque sea enteramente de espaldas a Dios. Pero, de una manera más inmediata y directa, de la soberbia proceden la *presunción* ante Dios, el *desprecio* de los demás (manifestado de mil modos: altanería, injurias, burlas, humillaciones públicas, etc.) y la *jactancia* y *vanagloria*. Una verdadera sentina de pecados que huelen a infierno y confusión eterna.

2.° Estudiosidad

508. 1. Noción. Se designa con este nombre *la virtud que tiene por objeto moderar, según las reglas de la recta razón, el apetito o deseo de saber.*

El hombre, como dice Aristóteles, desea naturalmente conocer. Nada más noble y legítimo. Pero este apetito natural puede extraviarse por los caminos de lo ilícito y pecaminoso, o ejercitarse más de la cuenta, abandonando otras ocupaciones más graves o indispensables, o menos de lo debido, descuidando incluso el conocimiento de las verdades necesarias para el cumplimiento de los propios deberes. Para regular todo esto, dirigiendo el apetito natural de conocer según las normas de la razón y de la fe, tenemos una virtud especial: *la estudiosidad.*

509. 2. Vicios opuestos. A la estudiosidad se oponen principalmente dos vicios: uno por exceso, la *curiosidad,* y otro por defecto, la *negligencia* en la adquisición de la verdad.

1) **La curiosidad** es el apetito desordenado de saber cosas inútiles o perjudiciales. Puede referirse tanto al conocimiento intelectivo como al sensitivo, dando origen a multitud de desórdenes.

Acerca del conocimiento intelectivo cabe el desorden:

a) Por el *mal fin* (v.gr., para ensoberbecerse de la ciencia o para aprender a pecar).

b) Por el objeto de la ciencia (v.gr., de cosas inútiles, con daño de las fundamentales).

c) Por emplear *medios desproporcionados* (como ocurre en la magia, espiritismo, etc.).
d) Por *no referir debidamente la ciencia a Dios.*
e) Por querer conocer lo que *excede nuestras fuerzas* y capacidad (II-II,167,1).

Acerca del conocimiento sensitivo la curiosidad recibe el nombre de *concupiscencia de los ojos* (cf. 1 Jn 2,16). Cabe el desorden de dos modos principales:

a) Por no referirlo a algo útil y ser más bien ocasión de disipar el espíritu.
b) Por ordenarlo a algo malo (v.gr., ver a una mujer para desearla o interesarse de la vida ajena para denigrarla) (ibid., 167,2).

Estos principios tienen infinidad de aplicaciones en las lecturas, conversaciones, espectáculos, etc., etc.

2) **La pereza o negligencia en la adquisición de la verdad** puede ser pecado mortal o venial, según la importancia o necesidad de los conocimientos a que se refiere y el grado de voluntariedad. Es gravísima cuando afecta a las verdades de la fe o a los deberes profesionales, cuya ignorancia puede perjudicar gravemente a los demás (médicos, confesores, etc.). Es el defecto propio de los malos estudiantes.

3.ª MODESTIA CORPORAL

510. 1. Noción. Es *una virtud que nos inclina a guardar el debido decoro en los gestos y movimientos corporales.* Hay que atender principalmente a dos cosas: a la dignidad de la propia persona y a las personas que nos rodean o lugares donde nos encontramos.

La modestia corporal tiene una gran importancia individual y social. De ordinario, en el exterior del hombre se transparenta claramente su interior. Gestos bruscos y descompasados, carcajadas ruidosas, miradas fijas o indiscretas, modales relamidos y amanerados y otras mil impertinencias por el estilo son índice, generalmente, de un interior desordenado y zafio.

511. 2. Vicios opuestos. A la modestia corporal se oponen dos vicios principales: uno por exceso, la *afectación* o amaneramiento, y otro por defecto, la *rusticidad y ordinariez* zafia y ramplona. De ordinario no suelen pasar de pecado venial.

4.ª Eutrapelia

512. 1. Noción. Se conoce con este nombre *una virtud especial que tiene por objeto regular, según el recto orden de la razón, los juegos y diversiones.*

Santo Tomás, al describir esta virtud (II-II,168,2), hace un análisis acabadísimo, que proporciona los grandes principios de lo que podríamos llamar «teología de las diversiones». Empieza proclamando la necesidad del descanso corporal y espiritual para rehacer las fuerzas deprimidas por el trabajo en ambos órdenes. El *recreo* se impone por una necesidad física y social, reclamada por el bienestar propio y ajeno. Pero hay que evitar tres inconvenientes que pueden afectarle fácilmente:

a) Recrearse en cosas torpes o nocivas.
b) Perder del todo la seriedad del alma.
c) Hacer algo que desdiga de la persona, lugar, tiempo y otras circunstancias semejantes. Es admirable la doctrina que el Doctor Angélico expone en este artículo.

513. 2. Vicios opuestos. Contra esta virtud hay dos vicios opuestos; uno por exceso, la *necia alegría,* que se entrega a diversiones ilícitas, ya sea por su mismo objeto (torpezas, obscenidades, perjuicios al prójimo, etc.), ya por falta de las debidas circunstancias de tiempo, lugar y persona; y otro por defecto, la *austeridad excesiva,* que rechaza incluso la recreación honesta y sana. Son los perpetuos aguafiestas, que no se recrean nunca ni dejan recrear a los demás.

5.ª Modestia en el ornato

514. 1. Noción. Es *una virtud derivada de la templanza que tiene por objeto guardar el debido orden de la razón en el arreglo del cuerpo y del vestido y en el aparato de las cosas exteriores.*

El cardenal Cayetano, insigne comentarista de Santo Tomás, distingue cuatro finalidades en el uso del vestido:

a) *Física,* para defendernos del frío.
b) *Moral,* para cubrir nuestra desnudez.
c) *Social,* para conservar la dignidad y decencia del propio estado llevando los vestidos apropiados.
d) *Estética,* para acrecentar la belleza corporal. En las tres primeras apenas cabe el desorden; en la cuarta, en cambio, es muy fácil incurrir en él.

515. 2. Vicios opuestos. Aunque contra ésta, como contra las demás virtudes, se puede pecar por exceso y por defecto, hay muchas maneras de incurrir en uno y otro extremo. He aquí los principales desórdenes que señala Santo Tomás en un artículo escrito hace siete siglos, y que resulta hoy de palpitante actualidad (II-II,169,1).

1.° Cuando en el modo de vestir *se contrarían las sanas costumbres de un pueblo.* Y cita las siguientes palabras de San Agustín: «Un convenio establecido en una ciudad o en un pueblo, sea por el uso o por la ley, no puede ser pisoteado por el capricho de un ciudadano o de un extranjero». Medítenlo las autoridades encargadas de velar por la moralidad pública ante la invasión desvergonzada de tantos y tantas «turistas» extranjeros.

2.° Por el uso de esos trajes u ornatos con *afecto desordenado* y libidinoso, desdigan o no de las costumbres del lugar donde vivimos.

3.° Por la *vanagloria y ostentación* del lujo en el vestir. Es muy significativo que en la parábola del rico epulón, condenado al infierno, se nos advierta expresamente que *vestía de púrpura y lino* (Lc 16,19).

4.° Por la *sensualidad* con que se buscan los vestidos suaves y delicados.

5.° Por la *excesiva solicitud* empleada en el cuidado del vestido, aunque no exista desorden alguno por parte del fin.

6.° Por la *negligencia excesiva,* que lleve a presentarse en forma indecorosa según el estado y condición de la persona.

7.° Por *jactancia,* o sea, cuando se toma ocasión del mismo desaliño en el vestir para ufanarse de virtud o perfección. Este defecto es más repugnante e hipócrita, por presentarse con capa de virtud.

Por su especial importancia y peligrosidad dedica Santo Tomás otro artículo (ibid., 2) al ornato de las mujeres en lo relativo al vestido, perfumes, colores, etc. Dice, en resumen, que la mujer casada puede arreglarse para agradar a su marido y evitar con eso muchos inconvenientes. Las no casadas pecarian mortalmente si con esos adornos pretendieran un fin gravemente malo. Si lo hacen por simple vanidad o ligereza femenina y no exceden los límites de lo honesto ni se siguen graves inconvenientes, pecan tan sólo venialmente. Y si, manteniéndose dentro de estos límites, renuncian también al motivo de la propia vanidad, no cometen pecado alguno. Tampoco hay ningún desorden en ocultar una deformidad corporal procedente de una enfermedad o causa similar (ad 2).

LIBRO TERCERO

Los deberes para con el prójimo

Al abordar el conjunto de nuestros deberes para con el prójimo, es preciso establecer una triple relación: deberes *individuales, familiares* y *sociales*. Unicamente así se pueden recoger en toda su universalidad y amplitud, procediendo, a la vez, con orden, claridad y lógica. Vamos, pues, a subdividir este tercer libro de la segunda parte de nuestra obra en tres grandes tratados, correspondientes a aquellos tres aspectos fundamentales.

TRATADO I

Los deberes individuales

Todos los deberes para con el prójimo —individuales, familiares y sociales— giran en torno a dos virtudes fundamentales: caridad y justicia. Es evidente que nadie tiene que ver con el prójimo la fe ni la esperanza entre las virtudes teologales, puesto que se refieren exclusivamente a Dios; ni tampoco la prudencia, fortaleza y templanza —con sus derivadas— entre las morales, puesto que están encargadas de regular directamente nuestra propia moralidad individual. Quedan únicamente, por lo tanto, la caridad y la justicia, en torno a las cuales giran todos nuestros deberes morales con relación al prójimo.

Vamos, pues, en primer lugar a estudiar, en dos secciones distintas, los deberes de *caridad* y los de *justicia* para con el prójimo, considerado como individuo particular.

SECCION I

Deberes de caridad

Dividimos esta sección en tres capítulos:

1) El precepto de la caridad para con el prójimo.
2) Las obras de caridad.
3) Los pecados opuestos.

CAPITULO I

El precepto de la caridad

Sumario: Expondremos su *existencia, extensión y orden* que debe guardarse en el ejercicio de la misma.

516. 1. Existencia. Vamos a establecerla en la siguiente

Conclusión: Existe un precepto especial de amar al prójimo con amor de caridad sobrenatural externo e interno.

PRENOTANDOS. 1.° Hay un amor puramente *natural* por el que se ama al prójimo por sus dotes o cualidades naturales, ya sean de tipo *material* (belleza, fortuna, etc.), ya de tipo *espiritual* (ciencia, ingenio, arte, etc.). Y hay otro amor estrictamente *sobrenatural* por el que se le ama por Dios y para Dios, o sea, en cuanto hijo de Dios, hermano en Cristo, templo del Espíritu Santo, etc. El amor puramente natural no es malo, con tal que no envuelva nada pernicioso o desordenado; pero aquí nos referimos exclusivamente al amor sobrenatural.

2.° Por *prójimo* entendemos todas las criaturas de Dios capaces de la gloria eterna; o sea, todos los hombres del mundo sin excepción (incluso pecadores, herejes, ateos, etc.), los bienaventurados del cielo y las almas del purgatorio. No los condenados del infierno, porque son irreparablemente enemigos obstinados de Dios e incapaces de la gloria eterna. Amarles a ellos equivaldría a odiar a Dios.

3.° Este amor sobrenatural al prójimo ha de albergarse siempre en el corazón (amor interno) y ha de manifestarse al exterior (amor externo) siempre que se presente la ocasión o lo requiera el caso.

Entendida en este sentido, he aquí las pruebas de la conclusión:

a) La Sagrada Escritura. Consta expresamente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo Yo, Yahveh» (Lev 19,18); «El segundo, semejante a éste, es: amarás al prójimo como a ti mismo» (Mt 22,39).

«Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 13,34).

«Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad» (1 Jn 3,18). Hay otros muchos textos.

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia ha condenado las siguientes proposiciones laxistas:

«No estamos obligados a amar al prójimo por acto interno y formal» (D 1160).

«Podemos satisfacer al precepto de amar al prójimo por solos actos externos» (D 1161).

No bastan, por consiguiente, los actos meramente *externos* de caridad, practicando, v.gr., las obras de misericordia o de beneficencia. Es menester que vayan acompañados de los actos *internos*, deseándole al prójimo sinceramente toda clase de bienes —sobre todo la salvación eterna de su alma—, alegrándonos de su prosperidad y compadeciéndonos de sus adversidades. No olvidemos que la religión cristiana no se reduce a una serie de actos y ceremonias externas, sino que ha de practicarse, ante todo, «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23).

2. **Extensión.** El precepto de la caridad, como ya hemos dicho, se extiende o ha de recaer sobre todos aquellos que son capaces de la gloria eterna o gozan ya de ella. Por consiguiente, sólo excluye a los demonios y condenados del infierno, definitivamente enemigos y separados de Dios para toda la eternidad.

Por la especial dificultad que pudiera haber en ello, vamos a examinar con más detalle de qué manera obliga el precepto de la caridad con relación a los *pecadores* y a los propios *enemigos*.

a) El amor a los pecadores

517. San Agustín dice hermosamente que «ningún pecador, en cuanto tal, es digno de amor; pero todo hombre, en cuanto tal, es amable por Dios»[1]. En efecto: el hombre, en cuanto pecador y cul-

[1] San Agustín, *De doctrina christiana* l.1 c.27: ML 34,29.

pable, no es digno de amor, sino más bien de odio, ya que, mientras permanezca en ese estado, es aborrecible a los ojos de Dios. Pero en cuanto criatura humana, capaz todavía de la gloria eterna por el arrepentimiento de sus pecados, debe ser amado con amor de caridad. Y precisamente el mayor amor y servicio que le podemos prestar es ayudarle a salir de su triste y miserable situación. Por eso, el apostolado sobre los pecadores para atraerles al buen camino es el acto más exquisito de caridad que con ellos podemos realizar.

Por lo mismo, no es lícito jamás desearle al pecador algún verdadero mal (v.gr., el pecado o la condenación eterna). Pero es lícito desearle algún mal *físico o temporal* bajo el aspecto de un *bien mayor,* como sería, por ejemplo, una enfermedad o adversidad para que se convierta, la corrección de un escándalo (v.gr., por el encarcelamiento o destierro del que lo produce) o el bien común de la sociedad (v.gr., la muerte de un escritor impío o de un perseguidor de la Iglesia para que no siga haciendo daño a los demás).

Corolario. Santo Tomás prueba, con su lucidez habitual, que los pecadores que se apartan de Dios por satisfacer sus pasiones (por lo que parece que se aman a sí mismos más que al mismo Dios), en realidad no se aman, sino que más bien se odian. Porque amarse es desearse y procurarse un verdadero *bien,* y odiarse es desearse o procurarse un *mal.* Ahora bien: el pecador, al procurarse desordenadamente un bien sensual para su propio cuerpo o naturaleza sensitiva (que es lo que el hombre tiene de común con los animales), se acarrea un gran daño espiritual para su alma o naturaleza racional (que le especifica y constituye en cuanto hombre). Luego en el amor desordenado que el pecador tiene a sí mismo late un inmenso error, que en el fondo equivale a un verdadero odio contra sí mismo[2].

b) El amor a los enemigos

518. Prenotando. Bajo el nombre de enemigos se comprenden: *a)* todos aquellos que nos hicieron una verdadera injuria y no la han reparado todavía; *b)* los que nos odian; *c)* los que son dignos de una justa antipatía por motivo racional (v.gr., por sus escándalos o malos ejemplos). La enemistad se opone directamente al amor de *benevolencia* y suele nacer del odio y de la envidia.

Vamos a establecer en una serie de conclusiones las obligaciones fundamentales de caridad con relación a los enemigos.

[2] Cf. II-II,25,7; *De virt.* 2 a 12 ad 6.

Conclusión 1.ª: Hay que amar a los enemigos con verdadero amor de caridad; pero no en cuanto enemigos, sino en cuanto hombres capaces de la eterna bienaventuranza.

Esta conclusión tiene dos partes, que vamos a probar por separado. He aquí las pruebas de la primera:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Ya en el Antiguo Testamento, en el que imperaba la ley del temor, encontramos preciosas manifestaciones de amor a los enemigos en Job, José, Samuel, David, etc. Es cierto que en algunos lugares, sobre todo de los Salmos, se pide el castigo y exterminio de los enemigos; pero ello no obedece al deseo de venganza o al odio de enemistad contra ellos, sino al deseo de que resplandezca la justicia de Dios y se restablezca el orden conculcado por los pecadores. Por lo demás, aun en la Antigua Ley encontramos textos tan hermosos como los siguientes, de puro sabor evangélico:

> «Si encuentras el buey o el asno de tu enemigo perdidos, llévaselos. Si encuentras el asno de tu enemigo caído bajo la carga, no pases de largo, ayúdale a levantarlo» (Ex 23,4-5).
>
> «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer, y si tiene sed, dale de beber» (Prov 25,21).

Pero fue nuestro Señor Jesucristo quien elevó el perdón y amor a los enemigos a la categoría de ley fundamental de la Nueva Alianza:

> «Habéis oído que fue dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre los malos y buenos y llover sobre justos y pecadores» (Mt 5,43-45).
>
> «Porque, si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. Pero, si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados» (Mt 6,14-15).

Esta sublime doctrina fue confirmada por el ejemplo heroico del Salvador, perdonando a sus verdugos desde lo alto de la cruz (Lc 23,34), y por todos sus discípulos, comenzando por el protomártir San Esteban (Act 7,60).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. La misma razón natural dicta que los miembros de una misma sociedad se amen y ayuden mutuamente, porque, de lo contrario, se seguirían muchos daños al bien común por las riñas y venganzas entre los hombres. Si a esto añadimos que la recta razón dicta que tratemos a los demás como quisiéramos que nos trataran a nosotros, estará fuera de toda duda la perfecta conveniencia del perdón y amor a los propios enemigos.

Sin embargo, no se nos manda amar a los enemigos precisamente *porque* lo son, sino únicamente a *pesar* de ello. Ni

es lícito tampoco amar a los vicios y defectos del prójimo, sino que es preciso «odiar al delito y compadecerse del delincuente». Tampoco se nos exige, finalmente, amar a los enemigos con *afecto sensible* como amamos al amigo; porque la caridad para con los enemigos es estrictamente *sobrenatural* y, por lo mismo, no es necesario sentirla en la parte sensitiva y pasional: basta que se anide de veras en el fondo del corazón y se manifieste exteriormente en la forma que concretaremos en seguida.

Conclusión 2.ª: El amor a los enemigos obliga a deponer todo odio de enemistad y todo deseo de venganza.

PRENOTANDO. El odio de *enemistad,* llamado también de malevolencia, es el que desea algún mal a una persona por considerarla mala *en sí misma.* Se opone al amor de benevolencia y de amistad y es la forma más extremista del odio a una persona.

Se prueba la primera parte:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Además de los textos citados, he aquí la expresa declaración del apóstol San Juan:

«Quien aborrece a su hermano es homicida, y ya sabéis que todo homicida no tiene en sí la vida eterna» (1 Jn 3,15).

«Si alguno dijese: 'Amo a Dios', pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve. Y nosotros tenemos de El este precepto: que quien ama a Dios ame también a su hermano» (1 Jn 4,20-21).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. El odio de enemistad se opone directamente a la caridad y constituye, por lo mismo, un grave desorden. Sin embargo, podría ser pecado leve por imperfección del acto (o sea, por falta de perfecta advertencia o consentimiento), y acaso también por parvedad de materia (v.gr., deseándole un pequeño daño).

Corolario. 1.º Como el odio de enemistad es intrínsecamente malo, no es lícito desearle al prójimo algún mal *en cuanto mal;* pero, como ya dijimos, se le podría desear algún mal *físico* o temporal (no espiritual) para su enmienda (v.gr., una enfermedad a un joven disoluto para que se arrepienta de su mala vida), o por el bien común (v.gr., la muerte de un perseguidor de la Iglesia para que deje de hacer daño, aunque mejor sería rogar por su conversión), o incluso por el bien de unos pocos, que prevalece sobre el bien de uno solo (v.gr., el castigo del padre que educa pésimamente a sus hijos).

2.º No siendo lícito desear el mal al enemigo, tampoco lo es *maldecirle.* La maldición es, de suyo, pecado mortal contra la caridad, a la que se opone directamente. Sin embargo, en la práctica, muchas veces no pasa de pecado venial, ya sea por parvedad de materia o

por imperfección del acto. Con frecuencia esas maldiciones son efecto de una ira momentánea y no se dicen ni desean en serio. No obstante, es obligatorio abstenerse de ellas y corregir con energía esa mala costumbre, por razón del escándalo y de otros muchos inconvenientes que llevan consigo. Volveremos sobre esto al explicar el octavo mandamiento del decálogo (cf. n.823-24).

En cuanto al *deseo de venganza*, he aquí la luminosa doctrina que expone Santo Tomás:

«La venganza se ejerce por un mal penal impuesto al culpable, en la cual se debe tener en cuenta la intención del que la ejerce. Y así, *si busca principalmente el mal del culpable* y se alegra de él, esto es absolutamente ilícito, porque gozarse del mal del prójimo es odio, opuesto a la caridad que debemos tener para con todos los hombres. No vale excusarse con que el otro le infligió antes a él injustamente un mal, como tampoco es excusable odiar a quien nos odia. La razón de todo esto es que no podemos pecar contra quien primero nos ha inferido un mal, pues esto es lo que prohíbe el Apóstol cuando dice: «No te dejes vencer del mal, antes vence al mal con el bien» (Rom 12,21). En cambio, *si la intención de quien ejecuta la venganza es conseguir el bien del culpable por medio del castigo*, como lo sería logrando su enmienda, o, al menos, su cohibición, tranquilidad de los demás y ejercicio de la justicia y del honor debido a Dios, entonces puede ser lícita la venganza teniendo en cuenta otras circunstancias debidas» [3].

Nada fundamental se puede añadir a esta magnífica exposición. Pero, para mayor abundamiento, nótese lo siguiente:

1.° Los buenos deben tolerar a los malos y soportar pacientemente las injurias que les irroguen *a ellos*, pero no así las injurias contra Dios o el prójimo. Como dice San Juan Crisóstomo, «ser paciente con las injurias propias es digno de alabanza; pero querer disimular las injurias contra Dios es impío» (ibid., ad 2).

2.° No es lícito ejercitar la venganza *por propia autoridad*, a no ser en el caso de sorprender al delincuente *in flagranti* (v.gr., en el acto de cometer el robo); y aun entonces moderadamente, o sea, cuanto sea menester para reparar la injuria y frenar o cohibir al delincuente para el futuro. Si el delito se cometió hace ya tiempo, no es lícito al particular tomarse la justicia por su mano, a no ser que la legítima autoridad encargada de administrarla no pueda o no quiera imponer la debida reparación.

3.° Deponiendo todo odio interior y exterior y buscando únicamente el bien del culpable o la legítima reparación de los propios derechos conculcados, es lícito abrir pleito e incluso pedir a la autoridad pública el castigo del malhechor. San Alfonso era más riguro-

[3] II-II,108,1.

so en cuanto a este último punto (deseo del castigo), por parecerle que apenas puede hacerse sin que se mezcle algo de odio o enemistad, ya que no se suele sentir el mismo celo por el castigo de los demás culpables, sino sólo por los que nos han ofendido a nosotros, lo cual es muy sospechoso[4]. Sin embargo, si se reunieran las debidas circunstancias, no podría tacharse de inmoral el deseo del justo castigo del culpable; porque, si quedaran siempre impunes, los malhechores se animarían a continuar sus fechorías y desmanes, lo que acarrearía graves trastornos a la sociedad y a la pacífica convivencia de los ciudadanos honrados.

Conclusión 3.ª: El precepto de amar a los enemigos obliga a otorgarles ordinariamente los signos comunes de amistad y afecto, y, en determinadas circunstancias, incluso los signos especiales.

PRENOTANDO. Se entiende por signos *comunes* de amistad los que se ofrecen de ordinario entre vecinos, conocidos y personas de buena educación (el saludo, responder a sus preguntas, etc.). Signos *especiales* son los que no suelen ofrecerse a todos, sino únicamente a los familiares y amigos (conversar familiarmente, visitarse, escribirse, etc.). En la práctica hay que considerar como signos *comunes* todos aquellos cuya ausencia sería considerada por cualquier persona sensata y prudente como signo de enemistad.

a) LAS SEÑALES COMUNES de amistad y afecto no se le pueden negar al enemigo, porque ello equivaldría a manifestarle odio y a escandalizar a los demás (v.gr., no contestando a su saludo o negándose a responder cuando pregunta, etc.). No es necesario, sin embargo, *adelantarse* al saludo, a no ser que por la dignidad de la persona enemiga, por la costumbre o por el conjunto de circunstancias equivaliera esta omisión a un acto de positiva enemistad. Por la misma razón, jamás es lícito excluir al enemigo de las oraciones *comunes* que se hacen, v.gr., por la conversión de los pecadores.

b) LAS SEÑALES ESPECIALES que se reservan únicamente para los familiares y amigos no es necesario ofrecérselas a los enemigos; porque no es obligatorio ofrecérselas a todo el mundo, y, por consiguiente, no puede pretender el enemigo ser de mejor condición que los demás. Sin embargo, en especiales circunstancias (v.gr., cuando el enemigo se encuentra en necesidad tal que no puede salir de ella sino por nuestro *especial* auxilio o ayuda) estaríamos obligados a atenderle en esa forma especial; porque en estos casos es obligatorio ofrecer esas muestras especiales a *cualquier* prójimo, sea amigo o enemigo. En la práctica será suficiente tratar al enemigo como trataríamos a cualquier persona desconocida: con signos comunes o especiales, según los casos[5].

[4] SAN ALFONSO, *Homo apost.* tr.4,27.

[5] Santo Tomás resume en un artículo admirable toda esta doctrina del amor a los enemigos. He aquí sus propias palabras: «El amor a los enemigos puede entenderse de

Casos prácticos. 1.º No peca el padre que, sin odio interior, y sólo como justo castigo y para enmienda de su hijo gravemente culpable, no le mira ni habla por algún tiempo (v.gr., por dos o tres días). Pero no debe prolongar su castigo si el hijo se humilla y pide perdón.

2.º Ordinariamente cometerán pecado grave dos alumnos de un mismo colegio, dos religiosos de una comunidad, etc., que rehúyan hablarse o saludarse durante largo tiempo, porque esto apenas puede hacerse sin algún odio interior y sin escándalo de los demás.

3.º Es pecado grave excluir al enemigo de las oraciones *comunes* o de las limosnas, venta de géneros comerciales, correspondencia en el saludo, etc.; o rehuir deliberadamente el encontrarse con él, por lo menos si él lo advierte y lo lleva muy a mal.

Conclusión 4.ª: El precepto de amar a los enemigos obliga a procurar la reconciliación lo más pronto posible.

Hay que distinguir entre la reconciliación *interior* y la *exterior*. La puramente interior ha de producirse *inmediatamente* de recibir la ofensa, ya que no es lícito mantener en el alma un solo instante el odio o rencor al enemigo u ofensor. Pero la reconciliación *exterior* no siempre se puede realizar inmediatamente, ya que a veces sería contraproducente (v.gr., mientras el ofendido está dominado por la ira) y empeoraría la situación. Hay que esperar el momento y las circunstancias oportunas para asegurar el éxito.

En cuanto al *orden* con que debe hacerse la reconciliación, por lo regular deberá tomar la iniciativa el ofensor. Y si, como ocurre casi siempre, se ofendieron mutuamente, deberá iniciar la reconciliación el que ofendió *primero*, o el que ofendió *más gravemente*, o la persona de *menor dignidad* si son de desigual condición. La persona ofendida no tiene obligación de tomar la iniciativa de la reconciliación si ella no ofendió en modo alguno al ofensor (aunque es muy fácil creerse falsamente en esta situación), si bien ha de dar a entender que, por su parte, no habrá inconveniente en llegar a ella. E incluso tendría obligación de tomar por caridad la iniciativa de la reconciliación si

tres maneras. La primera, que se ame al enemigo en cuanto enemigo, y *esto es perverso y contrario a la caridad*, porque equivale a amar el mal de otro. La segunda, que se ame al enemigo en cuanto a su naturaleza humana, o sea, *en general*. Y esto es necesario para conservar la caridad; y así, el que ama a Dios y al prójimo no puede excluir al enemigo de aquel amor general con que ama a todos sus prójimos. La tercera, que se ame al enemigo de un modo *especial*, o sea, con especiales muestras de amor. Y esto no es absolutamente necesario para la caridad, porque no estamos obligados a amar de este modo a cada uno de los prójimos en particular, ya que esto sería completamente imposible. Pero es necesario *en la preparación del ánimo*, o sea, que estemos dispuestos a otorgarle esas muestras especiales de amor si se presenta la necesidad de ello. Sin embargo, si alguno, aun sin presentarse la necesidad, quisiera ofrecerles esas muestras especiales por amor a Dios, sería un acto perfectísimo de caridad. Porque, como quiera que la caridad nos impulsa a amar al prójimo por Dios, cuanto más amamos a Dios, tanto más le mostramos al prójimo nuestro amor sin que lo impida ninguna enemistad; de manera semejante a como, si alguno amara muchísimo a un hombre, amaría también a sus hijos aunque fueran enemigos suyos» (II II,25,8).

esta iniciativa fuera el *único medio* de que se arrepintiera el ofensor y saliera de su pecado.

No se requiere pedir *expresamente* perdón (aunque sería lo mejor y más perfecto si las circunstancias lo aconsejaran), sino que basta buscar la manera de restablecer la antigua armonía y amistad como si nada hubiera pasado (v.gr., conversando amablemente con él, invitándole a una fiesta, etc., o valiéndose, como intermediario, de un amigo de ambos).

El ofendido *está obligado siempre* a perdonar al ofensor que le pide perdón en forma directa o indirecta. Si se niega a hacerlo, comete un *grave pecado* contra la caridad, y regularmente no podrá ser absuelto mientras continúe en su obstinación. Si la muerte le sorprende en este estado, su suerte será deplorable: «Perdónanos nuestras culpas, así como nosotros perdonamos a los que nos han ofendido», decimos en el *Padrenuestro*. Y Cristo recalcó expresamente que, si no perdonamos al prójimo, tampoco nos perdonará a nosotros nuestro Padre celestial (Mt 6,15). Téngase en cuenta, además, que esta negativa de perdón lleva casi siempre consigo la circunstancia de grave escándalo para los demás.

Intentada infructuosamente la reconciliación, no tiene obligación el ofensor de reiterar continuamente su petición de perdón. Basta con que haga saber al ofendido que, por su parte, retira la ofensa inferida y está dispuesto a restablecer la antigua amistad en cuanto él quiera.

519. Escolio. ¿Es mejor y más meritorio el amor al enemigo que al amigo?

Santo Tomás se plantea expresamente esta cuestión (II-II,27,7) y la resuelve a base de unas distinciones. Si se ama al enemigo *únicamente por Dios* y al prójimo por Dios y por alguna otra razón humana, es mejor el primero, puesto que tiene a Dios por exclusiva causa. Si se ama a ambos *únicamente* por Dios, será más perfecto y meritorio el que se practique con mayor intensidad. Pero, si se les ama únicamente por Dios y con la *misma intensidad,* es más perfecto y meritorio amar al amigo que al enemigo; porque es más meritorio amar a los mejores, y es mejor el amigo que nos ama que el enemigo que nos odia.

3. **Orden de la caridad.** En otro lugar hemos indicado ya el orden de la caridad entre Dios, nosotros mismos y el prójimo (cf. n.324). Pero vamos a insistir un poco más, estableciendo una triple relación: *a)* entre Dios y nosotros; *b)* entre nosotros y el prójimo; y *c)* entre los distintos prójimos.

a) Entre Dios y nosotros

520. Es evidente que Dios ha de ocupar el primer lugar en el orden de la caridad, ya que es en sí mismo la Bondad infinita y el origen fontal de donde proceden todos los bienes que han de ser amados con amor de caridad, principalmente el mayor de todos, que es la eterna bienaventuranza. Por consiguiente, hemos de amar a Dios más que a nosotros mismos, más que a nuestra propia vida e incluso más que a nuestra propia salvación, que hemos de querer y procurar no tanto por el bien inmenso que nos reportará a nosotros, cuanto porque con ella glorificaremos y amaremos eternamente a Dios con todas nuestras fuerzas.

Sin embargo, no se nos exige acá en la tierra que nuestro amor a Dios tenga mayor fuerza e intensidad *subjetiva* que el amor que tenemos, por ejemplo, a nuestros familiares. Basta que sea mayor *objetiva* y *apreciativamente,* o sea, según la elección de la voluntad (anteponiendo el amor de Dios a otro cualquiera en conflicto con él) y la estima intelectual (reconociendo que Dios es absolutamente el primero y más digno objeto de nuestro amor). La intensidad *subjetiva, afectiva* o *sentimental* no depende de la grandeza o excelencia del objeto, sino de su cercanía a nosotros y de la viveza con que lo aprehendemos. Por eso no es obstáculo al perfecto amor de Dios (objetivo y apreciativo) que amemos más a nuestros parientes o amigos *subjetiva* o *sentimentalmente.* Los santos, sin embargo, a medida que se unen más íntimamente a Dios, sienten que le aman más que a nadie, incluso *subjetivamente;* porque Dios —en efecto— va siendo para ellos el objeto cada vez más *cercano* y más vivamente aprehendido. En el cielo, finalmente, y por la misma razón, todos amaremos a Dios infinitamente más que a nadie, incluso con intensidad *subjetiva,* cumpliendo con ello perfectísimamente y en todos sus aspectos posibles el primer mandamiento de la ley divina: amar a Dios sobre todas las cosas, con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (Mt 22,37-38).

b) Entre nosotros y el prójimo

521. Para mayor precisión y claridad, dados los distintos aspectos con que puede considerarse este orden, vamos a exponer la doctrina en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: En igualdad de órdenes y de circunstancias, el hombre tiene obligación de amarse a sí mismo más que a su propio prójimo.

SENTIDO. Decimos en igualdad de órdenes (v.gr., dentro del orden *natural* o del *sobrenatural*) y en igualdad de circunstancias (v.gr., padeciendo la misma necesidad que el prójimo), porque en distintos órdenes y circunstancias cambia completamente el orden de la caridad, como veremos en las conclusiones siguientes.

Se prueba la conclusión:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. La ley de Dios, tanto Antigua como Nueva, nos manda amar al prójimo *como a nosotros mismos* (Lev 19,18; Mt 22,39). O sea, que el amor que nos debemos a nosotros mismos es como el ejemplar y la regla del que debemos al prójimo. Ahora bien: como explica Santo Tomás, el ejemplar está siempre sobre el ejemplado, y la regla sobre lo regulado por ella [6].

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás expone egregiamente la razón al decir que el orden de la caridad se establece por relación a Dios y a la bienaventuranza eterna. Ahora bien: el prójimo será nuestro *socio y compañero* en la bienaventuranza eterna, de la que participaremos nosotros *directamente*. Y así como es más íntima y profunda la unidad que la unión, así es mayor la razón de amarse a sí mismo en cuanto partícipe *directo* de la eterna bienaventuranza que al prójimo que nos *acompañará indirectamente* en aquella suprema felicidad. Luego el hombre debe amarse a sí mismo con amor de caridad más que a su propio prójimo [7].

Conclusión 2.ª: El hombre debe amar más su propio bien sobrenatural que el bien sobrenatural del prójimo.

Es un sencillo corolario de la conclusión anterior. Si, en igualdad de órdenes y de circunstancias, la caridad bien entendida empieza por uno mismo, síguese que estamos obligados a procurar nuestro bien *sobrenatural* antes que el bien *sobrenatural* del prójimo.

De este principio se desprenden consecuencias importantísimas. He aquí las principales:

1.ª No es lícito jamás cometer el más ligero pecado so pretexto de socorrer espiritualmente al prójimo, aunque se diera el caso absurdo de que con ese pecado pudiéramos proporcionarle la gloria eterna [8].

2.ª No es lícito exponerse a peligro *próximo* de pecado por socorrer espiritualmente al prójimo, porque la doctrina contraria va contra la caridad para consigo mismo y está expresamente condena-

[6] Cf. II-II,26,4, *sed contra*.
[7] Ibid., ibid., en el cuerpo del artículo.
[8] Ibid., ibid.

da por la Iglesia (D 1213), a no ser que se tomaran tales cautelas y precauciones que prácticamente convirtieran en *remoto* el peligro de pecar y se tratare de una gravísima necesidad espiritual del prójimo (v.gr., bautizar a un moribundo).

3.ª Cuando el bien sobrenatural nuestro *no es obligatorio*, sino únicamente *conveniente* (v.gr., oír misa en día laborable), podemos —y a veces debemos— dejarlo por el bien sobrenatural del prójimo (v.gr., para evitarle con nuestra presencia la ocasión de cometer un pecado). En este caso, en realidad, no se antepone el bien del prójimo al nuestro, sino que *cambiamos el objeto* de nuestro bien sobrenatural, ejercitando un acto de caridad en vez de aquel acto de devoción, con lo que salimos ganando nosotros mismos. La caridad está por encima de todo.

4.ª Es lícito y laudable el llamado «acto heroico de caridad» en favor de las almas del purgatorio; pues, aunque parece a primera vista que va contra la caridad para consigo mismo —al regalarles todo el fruto *satisfactorio* de nuestras obras en vida y todos los sufragios que se nos apliquen después de la muerte—, en realidad beneficia enormemente al que lo hace, por su alto valor *meritorio*, que se traducirá en un gran aumento de gloria eterna en el cielo aunque tenga que padecer previamente un purgatorio más largo.

Conclusión 3.ª: En desigualdad de bienes, el bien sobrenatural del prójimo debe prevalecer sobre nuestro propio bien natural.

La razón es clarísima. El orden sobrenatural es de tan soberana elevación y grandeza, que Santo Tomás no duda en afirmar que «el bien sobrenatural de un solo individuo está por encima del bien natural de todo el Universo»[9]. Se comprende fácilmente, por tratarse de un bien *divino* y *eterno*, infinitamente superior al bien *humano* y *temporal* de todos los hombres y aun de toda la creación universal. Por consiguiente, sería un desorden monstruoso anteponer nuestros intereses temporales (riquezas, comodidad, etc.), y aun nuestra misma vida, al bien sobrenatural del prójimo.

Este principio tiene infinidad de aplicaciones (v.gr., en la asistencia espiritual a enfermos contagiosos, apestados, etc., y en multitud de casos de ginecología). Es un crimen el aborto directo y voluntario, aun el llamado *terapéutico* para salvar la vida de la madre, puesto que se sacrifica la vida *eterna* del niño (que muere sin bautismo) por salvar la vida *temporal* de la madre, que vale infinitamente menos (sobre esto véanse los n.563-65).

[9] I II,113,9 ad 2.

Conclusión 4.ª: Nuestros deberes de caridad para con el prójimo están en proporción directa con la importancia de los bienes a que se refieran y con el grado de necesidad en que se encuentre.

PRENOTANDOS. 1.° Es evidente, como ya hemos dicho, que el bien sobrenatural de cualquier persona debe prevalecer siempre sobre el bien natural propio o ajeno.

2.° La necesidad puede ser:

a) EXTREMA, si, faltando el auxilio ajeno, no se puede evitar la muerte espiritual o temporal (v.gr., la del niño que va a morir sin bautismo o la del que se va a ahogar si no le ayudan).

b) GRAVE, si no se puede evitar sin el socorro ajeno un *grave* daño espiritual (v.gr., el peligro cierto de pecar gravemente) o temporal (v.gr., una mutilación corporal, un robo o atraco, etc.).

c) COMÚN, si el daño que amenaza es leve, o, si es grave, puede evitarlo fácilmente el propio interesado (v.gr., no metiéndose voluntariamente en una ocasión peligrosa, pidiendo ayuda a su propia familia, defendiéndose por sí mismo, etc.).

Teniendo en cuenta estas nociones, he aquí los principios fundamentales en torno a la caridad para con el prójimo:

1.° Al que se encuentra en *extrema necesidad espiritual* se le debe socorrer, bajo pecado mortal, *aun con peligro de la propia vida*, con tal que la ayuda se estime *necesaria* y ciertamente *eficaz*. La razón es porque, como ya hemos dicho, el bien espiritual del prójimo debe prevalecer sobre nuestro propio bien corporal, incluso sobre la misma vida si depende de ello la salvación eterna del prójimo.

2.° Si el prójimo se encuentra en *extrema necesidad temporal* (v.gr., se ahogará si no nos lanzamos a salvarle), estamos obligados a ayudarle *aun con grave incomodidad*, pero no con peligro de la propia vida. La razón es porque, en igualdad de bienes (vida corporal por vida corporal), prevalece nuestro derecho sobre el del prójimo.

3.° En *grave necesidad espiritual o temporal* es obligatorio ayudarle *aun con alguna incomodidad*, pero no con grave sacrificio, a no ser que medien otras razones de *oficio* (v.gr., el soldado o policía), de *justicia* (v.gr., el párroco o el médico) o de *piedad* (cuando se trata de familiares) que obliguen gravemente aun con notable incomodidad o sacrificio.

4.° En *necesidad común*, espiritual o temporal, no es obligatorio buscar la ocasión de socorrer al prójimo. Basta con ejercitar de vez en cuando la caridad para con semejantes personas (v.gr., con los pobres ordinarios) y hacer todo el bien e impedir todo el mal que podamos, cuando se nos presente la ocasión u oportunidad para ello.

Conclusión 5.ª: Entre los distintos prójimos debe guardarse un cierto orden y jerarquía, según su excelencia propia y el grado de proximidad a nosotros.

Recogemos a continuación la doctrina de Santo Tomás[10]:

1.º Entre los diversos prójimos existe una jerarquía en el amor de caridad que les debemos, porque no todos participan igualmente de la divina bondad ni todos están unidos a nosotros con los mismos lazos. Y así, en cuanto al amor de *complacencia*, con que nos alegramos del bien del amado, los *más santos* deben ser los preferidos, porque son los que se encuentran más cerca de Dios; en el de *benevolencia*, con que pedimos o procuramos bienes para nuestros prójimos, debemos preferir los más allegados (parientes, amigos, compatriotas, etc.), y en el de *beneficencia*, con el que socorremos al prójimo, hemos de atender ante todo a los más necesitados según la naturaleza y medida de la necesidad, y, en igualdad de condiciones, a los más próximos o allegados a nosotros.

2.º Entre los parientes, el orden *objetivo* reclama el primer lugar para los padres, que son nuestro *principio*, al que después de Dios debemos el ser; y entre ellos es antes el padre que la madre, porque *el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia* (Ef 5,23). Pero pueden darse en una buena madre razones especiales (mayor abnegación, solicitud por la educación de los hijos, etc.), que la hagan más amable que a un mal padre.

Fuera del caso de *extrema necesidad* —en el que deben prevalecer los padres, por la razón que acabamos de indicar—, el orden normal de la caridad ordinaria entre parientes es el siguiente: 1) la mujer, unida al varón en una sola carne; 2) los hijos, que son una prolongación de sí mismo; 3) el padre; 4) la madre; 5) los hermanos; 6) los demás consanguíneos y afines, según el grado de su parentesco.

3.º Objetivamente debemos amar más a nuestros bienhechores que a nuestros beneficiados, porque aquéllos tienen para nosotros razón de *principio* de los bienes recibidos; pero subjetivamente solemos amar más a nuestros beneficiados, porque en el beneficio vemos una como prolongación de nosotros mismos.

4.º El orden que la caridad señala en la tierra permanecerá en lo substancial en el cielo. Pero, como allí será Dios *todo en todas las cosas* (1 Cor 15,28), el orden se tomará exclusivamente con relación a Dios, no con relación a nosotros. Y así amaremos más —no sólo en la apreciación objetiva, sino incluso en la intensidad subjetiva— a los más cercanos a Dios (los más santos) que a los más cercanos a nosotros (parientes, amigos...), si bien a estos últimos les amaremos —en la medida y grado que les corresponda según su cercanía a Dios— por un doble título.

La inversión del orden de la caridad entre los prójimos no suele pasar ordinariamente de pecado venial. Pero sería

[10] Cf. II-II,26,6-13.

mortal si se tratase de *extrema necesidad* o fuese muy *notable* y se hiciese sin *causa alguna.* No es notable la inversión entre la mujer, los hijos y los padres; pero sí lo es entre los completamente extraños y los muy parientes constituidos en idéntica necesidad.

CAPITULO II

Las obras de caridad para con el prójimo

Como ya dijimos al hablar de la caridad en general (cf. n.325), los efectos de la caridad son seis: tres internos, el *gozo espiritual,* la *paz* y la *misericordia;* y otros tres externos, la *beneficencia,* la *limosna* y la *corrección fraterna.* Aquí vamos a examinar los cuatro últimos, que constituyen las principales obras de caridad para con el prójimo, junto con el deber de apostolado.

I. LA MISERICORDIA

522. 1. Noción. La misericordia es *una virtud moral que inclina a la voluntad a la debida compasión y auxilio de la miseria ajena.*

Entendida en sentido amplio, o sea, identificándola con la voluntad de socorrer la miseria ajena, no es virtud distinta de la caridad, sino un efecto de la misma. En este sentido se encuentra perfectísimamente en Dios, que es infinitamente compasivo y misericordioso. Sin embargo, considerada como virtud especial, tiene por objeto moderar según el orden de la razón este movimiento de compasión para que no sea demasiado grande —resultaría perjudicial y vicioso— ni demasiado pequeño. Es la primera y más importante de las virtudes que dicen relación al prójimo (II-II,30,4).

523. 2. Obras de misericordia. Es clásica la división de las obras de misericordia en *corporales* y *espirituales,* asignando siete principales a cada grupo, como muestra el siguiente esquema:

Obras de misericordia

Espirituales

1.ª Enseñar al que no sabe.
2.ª Dar buen consejo al que lo necesita.
3.ª Corregir al que yerra.
4.ª Perdonar las injurias.
5.ª Consolar al triste.
6.ª Sufrir con paciencia los defectos de nuestros prójimos.
7.ª Rogar a Dios por los vivos y muertos.

Corporales

1.ª Visitar a los enfermos.
2.ª Dar de comer al hambriento.
3.ª Dar de beber al sediento.
4.ª Vestir al desnudo.
5.ª Dar posada al peregrino.
6.ª Redimir al cautivo.
7.ª Enterrar a los muertos.

Sin embargo, no se vaya a creer que las obras de misericordia no son ni más ni menos que las catorce indicadas. Son, indudablemente, muchas más —todo cuanto se haga por el prójimo a impulsos de la caridad y de la compasión—, señalándose esas catorce únicamente por vía de ejemplo. Todas ellas se recomiendan expresamente en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

II. LA BENEFICENCIA

524. 1. Noción. Como su mismo nombre sugiere, la beneficencia *consiste en hacer algún bien a los demás como signo externo de la benevolencia interior.* Propiamente es un acto de la virtud de la caridad; pero se relaciona a veces con la *justicia* (cuando es obligatoria o *debida* al prójimo), con la *liberalidad* (cuando se la ofrecemos a título completamente gratuito) y con la *misericordia* (cuando ésta nos mueve a socorrer al prójimo).

525. 2. Extensión. La beneficencia, como explica Santo Tomás, ha de extenderse a todos los hombres sin excepción (como la caridad, de la que es acto), al menos en la preparación o disposición del ánimo. Pero, no siendo posible atender materialmente a todos los necesitados, hay que tener en cuenta las circunstancias de lugar, tiempo y personas, de suerte que atendamos en primer lugar a los más próximos a nosotros (parientes, amigos, compatriotas, etc.) y a los que se encuentran en mayor necesidad (II-II,31,1-4).

Las obras de beneficencia pueden ser *corporales* o *espirituales*. Entre las corporales destaca la *limosna;* entre las espirituales, la *corrección fraterna* y el ejercicio del *apostolado* en general. Vamos a examinarlas por separado.

A) La limosna

526. 1. Noción. La limosna es *la acción de dar alguna cosa al necesitado por amor de Dios y propia compasión*. No se refiere propiamente a la *cosa dada*, sino a la *acción* de darla. Es un acto de caridad a través de la misericordia, o sea, un acto elícito de la misericordia imperado por la caridad.

Modernamente se discute entre los autores si el *motivo* de la limosna es sólo la caridad o también la justicia social. Hay tres opiniones distintas: *a)* la de los que creen que se trata exclusivamente de una obligación de caridad; *b)* la de los que afirman que pertenece siempre a ambas; y *c)* la de los que hacen intervenir la justicia social tan sólo en los casos de extrema necesidad.

527. 2. Obligatoriedad. Vamos a precisarla en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª: Por derecho natural y divino positivo hay obligación grave de ejercer la virtud de la limosna.

He aquí las pruebas:

a) *El derecho natural* ordena socorrer al necesitado como miembro de la sociedad humana con derecho a la vida. En extrema necesidad podría incluso el necesitado tomar por su cuenta lo que no le ofrecen espontáneamente, porque en esa situación todas las cosas son comunes, según los designios del Creador. La paz social exige también atender a los necesitados para evitar revueltas y sediciones.

b) *El derecho divino positivo* preceptúa expresamente la limosna. He aquí algunos textos:

«Nunca dejará de haber pobres en la tierra; por eso te doy este mandamiento: abrirás tu mano a tu hermano, al necesitado y al pobre de tu tierra» (Deut 15,11).

«Según tus facultades, haz limosna y no se te vayan los ojos tras lo que des. No apartes el rostro de ningún pobre, y Dios no los apartará de ti» (Tob 4,7).

«¡Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno!... Porque tuve hambre, y no me disteis de comer», etc. (Mt 25,41-42).

«El que tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios? Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad» (1 Jn 3,17-18).

Como se ve por estos y otros muchos textos, la obligación de la limosna es *grave*. Su incumplimiento lleva consigo

la pérdida de la caridad (gracia santificante) y la condenación eterna. No es un consejo; es un *precepto* que nadie puede descuidar según la medida de sus posibilidades.

Conclusión 2.ª: La obligación de la limosna en cada caso particular se mide por un doble capítulo: la necesidad del prójimo y las propias posibilidades.

Vamos a explicar cada uno de esos dos capítulos:

1.° La necesidad del prójimo puede ser:

a) *Extrema,* cuando sin el socorro ajeno se encuentra en peligro próximo de perder la vida.

b) *Grave,* si no puede evitar, sin ese socorro, un mal *grave* temporal (encarcelamiento, infamia, pérdida considerable de fortuna, etcétera).

c) *Común,* cuando padece alguna necesidad ordinaria y fácilmente subsanable (v.gr., los mendigos habituales).

2.° Las propias posibilidades hay que valorarlas según una triple clasificación de bienes:

a) *Bienes necesarios a la vida* son los que el hombre necesita para sustentar su vida y la de su familia, de suerte que, privándose de ellos, caería en *extrema* o en *grave necesidad.*

b) *Bienes necesarios al estado o categoría social* son aquellos sin los cuales el hombre podría vivir, pero descendiendo de su categoría social y del tren de vida que suelen llevar las personas honestas de su misma o parecida condición (v.gr., el automóvil, servidumbre, lujo moderado, etc., en una persona de alta categoría social).

c) *Bienes superfluos* son los que rebasan las necesidades de la vida y del estado social y, por lo mismo, no son necesarios para conservar ninguna de las dos cosas.

En las siguientes conclusiones vamos a precisar de qué manera hay que combinar estos elementos con relación al deber de la limosna.

Conclusión 3.ª: Por la sola razón de caridad, nadie está obligado a socorrer al prójimo con los bienes necesarios para la propia vida o de sus familiares.

La razón es clarísima. En igualdad de circunstancias y en idéntica necesidad, el orden de la caridad nos impone el amor a nosotros mismos antes que al prójimo; y entre los distintos prójimos hay que atender en primer lugar a los propios familiares.

Decimos, sin embargo, *por la sola razón de caridad,* porque, si lo exigiera así el bien común, sería obligatorio dar al prójimo lo necesario incluso para la propia vida (v.gr., a los soldados que defienden la ciudad contra un invasor injusto), con tal que nuestro socorro fuera *necesario* y *eficaz.*

Conclusión 4.ª: Al prójimo constituido en extrema necesidad es obligatorio ayudarle con los bienes superfluos para la misma vida (no

sólo para el propio rango social) en proporción suficiente para remediar aquella necesidad extrema.

Esta obligación es *grave* y *clarísima* por derecho natural y divino positivo. La vida del prójimo está por encima de toda clase de bienes *superfluos*, ya se refieran al rango o categoría social, ya a la misma vida ordinaria. Nadie tiene derecho a retener un bien *superfluo* cuando con él puede evitar la muerte u otro mal gravísimo a un hermano suyo en Cristo. Recuérdese la sentencia que pronunciará el supremo Juez contra los que, pudiendo hacerlo con sus bienes superfluos, no dan de comer al hambriento ni de beber al sediento (Mt 25,41-42). Es éste uno de los *deberes fundamentales* de la vida cristiana, y es inútil oír misa diariamente y tener en casa oratorio privado si se descuida este gravísimo deber, que clama venganza al cielo.

Conclusión 5.ª: Al prójimo constituido en grave necesidad hay obligación de ayudarle con lo superfluo para el estado o posición social.

La Iglesia ha condenado una proposición laxista que enseñaba lo contrario (D 1162). La razón intrínseca es el grave desorden que supone preferir los bienes *superfluos* —incluso con relación al propio estado— a una grave necesidad del prójimo. Y no faltan autores —contradiciéndolo otros— que dicen ser obligatorio atender al prójimo gravemente necesitado incluso con los bienes *necesarios* para el rango o posición social, con tal que no le ocasionen grave trastorno al que los da [11].

Conclusión 6.ª: En las necesidades comunes hay obligación de atender al prójimo de vez en cuando con los bienes superfluos al propio estado.

En la forma que enuncia la conclusión, esta obligación es grave; y sin duda faltaría a ella el que nunca diera una limosna a ningún pobre que se la pida. La razón intrínseca es porque no somos señores absolutos de nuestros bienes, sino, con relación a Dios, meros *administradores* según su divina voluntad, y, por lo mismo, con la obligación de guardar su primordial destino al servicio de la comunidad y auxilio de los necesitados.

528. 3. **Cantidad de la limosna.** Es una cuestión interesantísima y vivamente discutida entre los moralistas. Vamos a explicarle al lector el estado de la cuestión y la solución que nos parece más razonable.

[11] He aquí unos textos categóricos de León XIII: «Además (la Iglesia) prescribe a los ricos *que den lo superfluo a los pobres*, y les amenaza con el juicio divino, que les condenará a eterno suplicio si no alivian las necesidades de los indigentes» (encíclica *Quod apostolici muneris* n.30, en «Colección de encíclicas» por A. C. E.).

«Verdad es que a nadie se manda socorrer a otros con lo que para sí o para los suyos *necesita*, ni siquiera dar a otros lo que para el debido decoro de su propia persona *ha menester*, pues nadie está obligado a vivir de un modo que a su estado no convenga. Pero, satisfecha la necesidad y el decoro, deber nuestro es de lo que sobre socorrer a los indigentes: *lo que sobra dadlo de limosna* (Lc 11,41)» (encíclica *Rerum novarum* n.19).

Hay dos posiciones extremas: la de los que, apoyándose en el texto evangélico *lo que sobra dadlo de limosna* (Lc 11,41) y en el razonamiento de muchos teólogos clásicos, declaran la obligación de dar al prójimo *absolutamente todos los bienes superfluos* después de atender al decoro del propio estado y al porvenir de los familiares; y la de los que, fundándose en un texto de San Alfonso de Ligorio, afirman que bastaría entregar a los pobres el *dos por ciento anual* de esos bienes superfluos.

Creemos que la verdadera solución ocupa un lugar intermedio entre estas dos posiciones extremas. Desde luego hoy les parece del todo inadmisible a la gran mayoría de los moralistas la opinión de San Alfonso de Ligorio, válida quizá en las circunstancias históricas en que el santo la propuso (siglo XVIII). Pero tampoco parece del todo indiscutible la otra opinión extrema, ya que el texto evangélico en que se apoya no tiene ese sentido, según los exegetas modernos[12], ni son del todo concluyentes los argumentos clásicos que se invocan. Lo justo y equitativo —desde el punto de vista de la *caridad*, que es el único que consideramos aquí— parece que debe consistir en establecer, a base de los *bienes superfluos*, una proporción en razón directa a las rentas e inversa a las cargas familiares. Un moralista tan poco sospechoso de rigorismo como Vermeersch —que suele inclinarse siempre a las soluciones más benignas y probabilistas— establece la siguiente escala, que ha sido recibida con simpatía por la mayor parte de los moralistas:

Réditos libres	*Rentista sin familia*	*3-4 hijos*	*7-10 hijos*
25.000	20 %	10 %	5 %
50.000	24 %	12 %	6 %
75.000	26 %	13 %	6,5 %
100.000	28 %	14 %	7 %
150.000	30 %	15 %	7,5 %
200.000	32 %	16 %	8 %
250.000	36 %	18 %	9 %
300.000	40 %	20 %	10 %

No se olvide, sin embargo, que hay muchos medios y procedimientos de ejercer la obligación de la limosna. Sin descuidar la limosna en metálico a los urgentemente necesitados, podría cumplirse en gran escala mediante el ejercicio de la magnificencia (haciendo obras magníficas al servicio de la humanidad, emprendiendo negocios de gran envergadura con el fin de dar trabajo y pan a muchos

[12] Parece, en efecto, que la traducción de la Vulgata es incorrecta. El texto griego original se limita a establecer una contraposición entre la limpieza exterior de los vasos y platos y demás prolijas purificaciones legales a que se entregaban los fariseos y la purificación interior que se obtiene (entre otras cosas) con la limosna generosa y espléndida. Literalmente, el Maestro habría dicho: «Dad limosna de lo que contienen los vasos y platos, y todo será puro para vosotros», con lo cual se limitaba a recomendar la limosna, pero sin tocar para nada la cuestión de la cantidad o medida de la misma.

obreros, etc.) y aumentando los salarios a los trabajadores por encima de lo que exija la justicia estricta[13]. Los ricos deben meditar con frecuencia en estos gravísimos deberes de caridad y de justicia, cuyo descuido podría comprometer seriamente su salvación eterna. No olviden que la limosna generosa y espléndida enriquece mucho más a quien la da que a quien la recibe, ya que, a cambio de los bienes caducos y perecederos de este mundo, recibirán una recompensa magnífica para toda la eternidad.

529. 4. Circunstancias de la limosna. En el ejercicio de cualquier virtud hay que tener en cuenta las circunstancias indispensables para que tenga carácter verdaderamente virtuoso. Las que se refieren a la limosna son las siguientes:

1.ª Justa, o sea, dada por el que tiene el libre dominio de la cosa que da, o su libre administración, o por voluntad expresa o tácita de su legítimo dueño.

En virtud de este principio pueden dar limosnas:

a) El *marido*, de los bienes pertenecientes a la comunidad conyugal, de los que tiene la administración.

b) La *esposa*, de sus propios bienes, y también de los bienes comunes con el consentimiento expreso o presunto de su marido; pero, si éste fuera muy avaro y no autorizara ninguna limosna, podría la esposa dar las limosnas ordinarias comunes y acostumbradas entre las demás mujeres de su misma condición, porque la prohibición de su marido es injusta e irracional y no le obliga en conciencia.

c) Los *hijos* no pueden dar nada sin consentimiento de sus padres, a no ser que se trate de bienes propios o de cosas de poca importancia.

d) Los *criados* tampoco pueden dar nada sin el consentimiento expreso o, al menos, prudentemente supuesto de sus dueños.

e) El *tutor* puede dar de los bienes abundantes de su pupilo en la medida en que éste debería hacerlo si dispusiera libremente de sus bienes.

f) El *superior religioso*, de los bienes de la casa que preside.

g) El *simple religioso*, nada sin licencia expresa, tácita o razonablemente presunta de su legítimo superior.

Sin embargo, cuando el prójimo se encuentra en *extrema* o *casi extrema* necesidad y no puede ser socorrido de otro modo, *cualquiera*

[13] He aquí un texto de Pío XI en este mismo sentido: «El que emplea grandes cantidades en obras que proporcionan mayor oportunidad de trabajo, con tal que se trate de obras verdaderamente útiles, practica de una manera magnífica y muy acomodada a las necesidades de nuestros tiempos la virtud de la magnificencia, como se colige sacando las consecuencias de los principios puestos por el Doctor Angélico» (*Quadragesimo anno* n.19).

puede socorrerle con los bienes ajenos; pero con tal que sea de los bienes *superfluos* para su legítimo dueño y no en cantidad tal que nadie, aun en caso de extrema necesidad, esté obligado a dar.

Los médicos, abogados, etc., tienen obligación de prestar gratis sus servicios a los pobres, pues se encuentran en verdadera necesidad y no pueden ser socorridos por otros.

2.ª PRUDENTE, o sea, a los verdaderamente pobres; no a los que, por pereza, no quieren trabajar, según las palabras de San Pablo: «El que no quiera trabajar, que no coma» (2 Tes 3,10). La limosna dada a los vagos fomenta sus vicios. Sin embargo, en la duda sobre la verdadera necesidad del que pide la limosna, más vale darla al que no la merece que privar del auxilio al verdadero necesitado.

3.ª PRONTA, según el axioma: «El que da pronto, da dos veces; el que da tarde, nada da».

4.ª SECRETA, según la expresa recomendación del Evangelio:

«Cuando hagas limosna, no vayas tocando la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser alabados de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa. Cuando des limosna, no sepa tu izquierda lo que hace la derecha, para que tu limosna sea oculta, y el Padre, que ve lo oculto, te premiará» (Mt 6,2-4).

5.ª LIBRE Y ESPONTÁNEA, según las palabras de San Pablo: «No de mala gana ni obligado, que Dios ama al que da con alegría» (2 Cor 9,7).

6.ª ORDENADA, es decir, guardando el recto orden de la caridad, según hemos explicado más arriba, empezando por los más allegados y más necesitados.

7.ª UNIVERSAL, o sea, sin excluir a nadie del beneficio de la limosna, aunque se trate de pecadores, enemigos, etc., con tal que sean verdaderamente necesitados y no se fomente con ello su impiedad.

B) La corrección fraterna

530. 1. **Noción.** Se entiende por tal *la amonestación hecha al prójimo culpable en privado y por pura caridad para apartarle del pecado.*

LA AMONESTACIÓN, o sea, la advertencia hecha a una persona para que se abstenga o se enmiende de algo ilícito, ya sea con la palabra o de otro modo conveniente (v.gr., con un gesto, con la tristeza en el rostro, etc.).

HECHA AL PRÓJIMO CULPABLE, sobre todo si lo es por ignorancia o negligencia más que por maldad.

EN PRIVADO, o sea, de hermano a hermano, sin que se enteren los demás.

Y POR PURA CARIDAD, a diferencia de la corrección judicial, que procede del superior en cuanto juez y se funda en la justicia; y de la *paterna* —intermedia entre las dos—, que procede del superior en cuanto *padre* y se apoya en su autoridad de tal.

PARA APARTARLE DEL PECADO o evitar que lo cometa si se encuentra en grave peligro de incurrir en él.

531. 2. **Obligación.** Vamos a establecerla en la siguiente

Conclusión: Por derecho natural y divino hay obligación grave de practicar la corrección fraterna.

a) POR DERECHO NATURAL. Es evidente: si tenemos obligación natural de ayudar al prójimo en sus necesidades corporales, con mayor motivo la tendremos en sus necesidades espirituales.

b) POR DERECHO DIVINO. Consta expresamente en el Evangelio, donde se nos dice incluso el orden en que debe hacerse:

«Si pecara tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo a uno o dos, para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. Si los desoyera, comunícalo a la Iglesia; y si a la Iglesia desoyese, sea para ti como gentil o publicano» (Mt 18,15-17).

Esta obligación es de suyo *grave*, con mayor motivo todavía que la limosna corporal. Y así cometería pecado mortal el que estuviera moralmente seguro de poder apartar a su hermano de pecar gravemente con la corrección fraterna y la omitiera por cobardía, vergüenza, etc., ya que antepondría su propia comodidad al bien espiritual de su hermano. Esta obligación afecta a toda clase de personas, incluso a los iguales e inferiores, aunque muchos de éstos quedan a veces excusados o sólo pecan levemente si la omiten por no creerse suficientemente aptos para hacerla o por la incertidumbre del éxito, etc. Los *escrupulosos* ordinariamente están excusados de este deber, por la ineptitud de los mismos.

532. 3. Materia de la corrección. De suyo, la materia propia de la corrección fraterna son los *pecados mortales* ya cometidos, que ponen al prójimo en grave necesidad espiritual. Pero también los *veniales,* que por su frecuencia o por sus efectos especialmente nocivos, ya sea para el pecador (peligro de pecar mortalmente), ya para otros (escándalo, quebranto de la disciplina, etc.), le constituyen también en verdadera necesidad espiritual. Y hay que añadir también los pecados *futuros* que puedan impedirse con la corrección.

En cuanto a los pecados *materiales* cometidos con ignorancia *invencible*, deben corregirse cuando producen escándalo, peligro de contraer malos hábitos, o afectan al bien común. Pero, si se juzga prudentemente que la amonestación no surtirá ningún efecto, hay que omitirla, para no convertir los pecados materiales en formales, a no ser que el bien común exija otra cosa.

533. 4. Condiciones. Para la obligación estricta de este precepto se requieren las siguientes condiciones:

1.ª MATERIA CIERTA, presentada manifiesta y espontáneamente. No hay obligación de averiguarla cuando permanece oculta, a no ser por parte de los superiores, padres, maestros, etc., cuando tienen motivos para sospecharla y deben *por oficio* corregirla.

2.ª NECESIDAD, o sea, que se prevea que el prójimo no se corregirá sin ella y no hay otro igual o más idóneo que pueda y quiera hacerla.

3.ª UTILIDAD, o sea, que haya fundada esperanza de éxito. Si se prevé que será contraproducente (v.gr., provocando la ira del corregido e induciéndole por ella a nuevos pecados), debe omitirse. Si se duda del éxito *inmediato*, pero no del remoto, debe hacerse. Y si se duda seriamente si aprovechará o dañará, debe omitirse; porque el precepto de no dañar al prójimo es más grave que el de beneficiarle, a no ser que de su omisión se teman males mayores (escándalos, corrupción de otros, etc.).

4.ª POSIBILIDAD, o sea, que pueda hacerse sin grave molestia o perjuicio del corrector, que habrá de medirse por la gravedad de ese perjuicio y de las faltas que se han de corregir. No es suficiente razón para omitirla la indignación pasajera del corregido; pero sí lo sería la previsión de una grave venganza, calumnia, notable pérdida de fortuna, etc., a no ser que haya obligación de hacerla por otros títulos (oficio, piedad familiar, etc.) o porque lo requiera gravemente el *bien común,* aun con gravísima incomodidad del corrector.

5.ª OPORTUNIDAD en cuanto al tiempo, lugar y modo de la corrección. Se trata, en efecto, de un precepto *positivo*, que obliga *siempre*, pero no en *cada momento.* Es lícito y conveniente esperar las circunstancias oportunas para asegurar el éxito.

534. 5. Modo de hacerla. En general hay que conjugar con la caridad y la justicia la benignidad, la humildad y la prudencia. Y así:

a) CON LOS IGUALES E INFERIORES debe atenderse principalmente a la benignidad y humildad, recordando las palabras de San Pablo: «Hermanos, si alguno fuere hallado en falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, cuidando de ti mismo, no seas también tentado» (Gál 6,1).

b) CON LOS SUPERIORES guárdese la debida reverencia: «Al anciano no le reprendas con dureza, más bien exhórtale como a padre» (1 Tim 5,1). Téngase en cuenta, además, que rara vez habrá verdadera obligación de corregir a un superior, por los inconvenientes que se seguirían. Es mejor, cuando la gravedad del caso lo requiera, manifestar humildemente al superior mayor los defectos del superior inmediato que perjudican al bien común, para que ponga el oportuno remedio según su caridad y prudencia.

Hay que procurar, además, salvar la fama del corregido, y para ello debe observarse el orden establecido por el Señor en el Evangelio. De suerte que primero se haga la corrección *en privado*; luego, con uno o dos *testigos*, y, finalmente —si todo lo anterior ha fallado—, recurriendo al *superior*. Este, a su vez, comenzará con una corrección *paternal*, recurriendo a la *judicial* únicamente cuando no se pueda conseguir de otra manera la enmienda del culpable.

Este orden, sin embargo, puede invertirse en circunstancias especiales, a saber: *a)* cuando el pecado es ya público o lo será muy pronto; *b)* si es gravemente dañoso a otros; *c)* si se juzga que el aviso secreto no ha de aprovechar; *d)* si es preferible manifestar en seguida la cosa al superior; *e)* si el delincuente cedió su derecho, como acontece en algunas Ordenes religiosas.

Corolarios. 1.° En un colegio o comunidad es obligatorio, bajo pecado mortal, denunciar al superior a los corruptores ocultos, por el daño gravísimo que están haciendo al bien común y el peligro de grave infamia para toda la comunidad o colegio. El que, conociendo con certeza aquella corrupción, se negase a denunciarla, es indigno de la absolución sacramental.

2.° Cuando la denuncia se hace al superior tan sólo como a *padre*, no puede él de ninguna manera proceder como *juez*.

C) El apostolado en general

535. 1. Noción. Nominalmente la palabra *apóstol* viene del vocablo griego ἀπόστολος, que significa *enviado, mensajero, embajador*. El apóstol, en el sentido que aquí nos interesa, es *un enviado de Dios para predicar el Evangelio a los hombres*. La expresión *apostolado* designa *la obra y actividad propia del apóstol*.

La palabra *apóstol* es indudablemente *analógica* y se aplica en muy diversos grados a los diferentes sujetos de atribución. He aquí los principales:

1.° El apóstol supremo y por antonomasia es Nuestro Señor Jesucristo, que es el enviado del Padre para traer al mundo la buena nueva y el mensaje redentor (Jn 3,17). De El reciben el mandato y la misión apostólica todos los demás apóstoles (Jn 20,21).

2.° Los doce *apóstoles* escogidos por Jesucristo (con Matías, Pablo y Bernabé) para predicar el Evangelio a toda criatura.

3.° El *papa*, sucesor de San Pedro, y los *obispos*, sucesores de los apóstoles.

4.° Los *sacerdotes*, enviados por el papa y los obispos con misión canónica especial.

5.° Los *seglares* encuadrados en alguna organización apostólica, entre las que destaca la Acción Católica, que participa de las actividades *ejecutivas* de la jerarquía.

6.° En sentido amplísimo, finalmente, puede llamarse *apóstol* cualquier persona que realiza alguna acción de apostolado (catequesis, buenos consejos, etc.), aunque sea por su propia cuenta y razón y sin misión oficial alguna.

536. 2. Obligatoriedad. Entendiendo el apostolado en sentido amplio, obliga a todos los cristianos sin excepción, ya que no es sino una forma —excelente por cierto— de practicar la caridad para con el prójimo, de la que nadie puede eximirse. Vamos a precisarlo en la siguiente

Conclusión: En la medida de las propias posibilidades, el apostolado es un deber de caridad que obliga gravemente a todos los cristianos.

SENTIDO. Nótese que hablamos de un verdadero *deber*, no de un consejo más o menos recomendable. Y de un deber *grave*, cuya omisión voluntaria y absoluta daría origen a un verdadero *pecado mortal* contra la caridad fraterna. Sin embargo, no se exige a todos en el mismo grado, sino a cada cual en la medida de sus posibilidades dentro de su propio estado y en el medio ambiente en que se desarrolla su vida.

He aquí las pruebas:

1.° ES UNA EXIGENCIA DE LA CARIDAD PARA CON DIOS, PARA CON EL PRÓJIMO Y PARA CON NOSOTROS MISMOS.

a) *Para con Dios.* Es imposible amar a Dios sin querer y procurar que todas las criaturas le amen y glorifiquen. Luego se impone el apostolado, al menos en el propio ambiente y con los medios de que dispongamos.

b) *Para con el prójimo.* La caridad para con el prójimo nos obliga a desearle y procurarle toda clase de bienes, principalmente

los de orden espiritual, que se ordenan a la felicidad eterna; lo que lleva consigo la práctica efectiva del apostolado.

c) *Para con nosotros mismos.* Al entregarnos a las fatigas del apostolado en bien de nuestros hermanos, acrecentamos el caudal de nuestros propios méritos ante Dios; con lo que el apostolado viene a resultar una práctica excelente y simultánea del amor a Dios, al prójimo y a nosotros mismos.

2.° Es una exigencia del dogma del Cuerpo místico de Cristo. No se concibe, en efecto, que los miembros de un mismo y único organismo sobrenatural permanezcan indiferentes ante la salud y bienestar de los demás.

a) *El bautismo,* al incorporarnos a ese Cuerpo místico, nos vinculó de tal manera a su divina Cabeza y a cada uno de nosotros entre sí, que nadie puede desentenderse de los demás sin cometer un crimen contra todo el Cuerpo místico.

b) *La confirmación,* al hacernos soldados de Cristo, nos dio la fortaleza necesaria para librar las batallas del Señor. Ahora bien: el soldado tiene por misión defender el bien común. Un soldado egoísta es un contrasentido. Por eso el confirmado tiene que ser apóstol por una exigencia intrínseca de su propia condición.

537. 3. **Modos de ejercitarlo.** Tratándose de seglares, cabe distinguir dos clases principales de apostolado: el de la *Acción Católica* y el del *propio ambiente.*

a) La Acción Católica ocupa, sin duda, el primer lugar entre las actividades apostólicas a que deben dedicarse los seglares. Es, por decirlo así, su apostolado *oficial,* directamente organizado para ellos por la misma jerarquía eclesiástica. Como es sabido, el gran pontífice Pío XI definió a la Acción Católica —«no sin especial inspiración divina», según él mismo declaró— como *la participación de los seglares en el apostolado jerárquico.* No se trata, naturalmente, de ninguna participación intrínseca en la jerarquía de orden o en la de jurisdicción, pero sí en las *actividades ejecutivas* que les señale la jerarquía. Debidamente organizada, la Acción Católica sería un arma formidable contra el mal y una fuerza eficacísima de apostolado. Por eso, en cierto sentido, *es deber de todo católico pertenecer a ella* en su rama correspondiente, sin perjuicio de las demás asociaciones piadosas a que quiera pertenecer; y en algunas naciones católicas ya se ha incluido en los catecismos populares el deber de pertenecer a la Acción Católica entre los mandamientos de la santa madre Iglesia.

b) El apostolado del propio ambiente. Nadie puede eximirse de él, ya que está al alcance de cada uno. En casa, en la oficina, en el taller, en la calle, con los amigos, en las diversiones, en todas partes se puede y se debe ejercer de mil maneras el apostolado. Una palabrita amable, un buen consejo, una cariñosa amonestación, un buen libro que prestamos, un espectáculo inmoral del que aparta-

mos, etc., etc., son excelentes actos de apostolado, que Dios recompensará largamente. Hay que saber escoger el momento, buscar la ocasión, dar en el punto débil de nuestro prójimo (v.gr., el amor a su madre, a sus hijos), saber esperar, ser dulces, ser humildes, estar unidos con Dios. Si a esto añadimos el apostolado del *ejemplo,* que arrastra y convence más que todos los sermones posibles, y la fuerza formidable de la *oración* y del *sacrificio,* habremos desplegado ante los ojos de los seglares un panorama vastísimo de apostolado al que pueden y deben entregarse con toda la viveza de su ser y todo el ardor de su caridad [14].

CAPITULO III

Pecados opuestos a la caridad para con el prójimo

Además de los pecados por *omisión* del amor debido al prójimo, ya sea *interno,* ya *externo* (como la limosna y la corrección fraterna), se puede quebrantar la caridad para con el prójimo con los siguientes pecados que se oponen directamente a ella: el odio, la envidia, la discordia, la contienda, la riña, el cisma, la guerra, la sedición, el escándalo y la cooperación al mal. Vamos a examinarlos a continuación.

A) El odio

538. Ya hemos hablado de él al exponer la doctrina sobre el perdón de los enemigos. Aquí nos limitamos a recordar algunos principios fundamentales.

1.° El odio de enemistad (por el que se le desea al prójimo algún mal en cuanto tal, o se alegra de sus males, o se entristece por sus bienes) se opone directamente a la caridad (amor de benevolencia) y es de suyo *pecado mortal,* a no ser por parvedad de materia o imperfección del acto. Consta expresamente por la Sagrada Escritura (1 Jn 2,9; 3,14-15; 4,20, etc.) y por el hecho de que el prójimo, aunque sea malo y pecador, ha sido redimido por Cristo, es miembro del Cuerpo místico de Cristo (en acto o en potencia) y está destinado a la vida eterna, que son otros tantos motivos de caridad.

2.° El odio de abominación (que recae sobre el prójimo en cuanto que es pecador, perseguidor de la Iglesia, o por el mal que nos causa injustamente a nosotros) puede ser recto y legítimo si se detesta, no la persona misma del prójimo, sino lo que hay de malo

[14] Recomendamos a los seglares la lectura de la preciosa obrita de Mons. Civardi *Apóstoles en el propio ambiente* (3.ª ed., Barcelona 1956), que, dentro de su brevedad, es lo mejor que hemos leído sobre este tema tan importante y sugestivo.

en ella; pero, si se la odia por lo que hay en ella de bueno o por el mal que nos causa *justamente* a nosotros (v.gr., el juez, el superior, etcétera, castigando legítimamente al delincuente), se opone a la caridad (amor de concupiscencia) y es pecado de suyo *grave*, a no ser por parvedad de materia o imperfección del acto.

3.° No hay pecado alguno en desearle al prójimo algún mal físico, *pero bajo la razón de bien moral* (v.gr., una enfermedad para que se arrepienta de su mala vida). Tampoco lo sería alegrarse de la muerte del prójimo que sembraba errores o herejías, perseguía a la Iglesia, etc., con tal que este gozo no redunde en odio hacia la persona misma que causaba aquel mal. La razón es porque odiar lo que de suyo es odiable no es ningún pecado, sino del todo obligatorio cuando se odia según el recto orden de la razón y con el modo y finalidad debida. Sin embargo, hay que estar muy alerta para no pasar del odio de legítima abominación de lo malo al odio de enemistad hacia la persona culpable, lo cual jamás es licito aunque se trate de un gran pecador, ya que está a tiempo todavía de arrepentirse y salvarse. Solamente los demonios y condenados del infierno se han hecho definitivamente indignos de todo acto de caridad en cualquiera de sus manifestaciones.

4.° El odio es el mayor pecado contra el prójimo por parte del *desorden interior;* pero no por parte de los *efectos,* ya que otros pecados perjudican mucho más al prójimo, v.gr., el homicidio, la calumnia, el hurto, etc. (II-II,34,4).

B) La envidia

Ya hemos aludido brevemente a ella al hablar de los pecados capitales (cf. n.265,4.°). Pero vamos a precisar un poco más.

539. 1. Noción. La envidia es una especie de *tristeza del bien ajeno que se considera como un mal para nosotros, en cuanto que rebaja nuestra gloria y excelencia.* Se opone directamente a uno de los efectos de la caridad, que es el gozo *espiritual* por el bien del prójimo.

Se distingue del odio, en cuanto que éste desea al prójimo un mal o se entristece del bien del prójimo en cuanto bien del mismo prójimo, mientras que la envidia considera el bien del prójimo como un mal para sí. Es facilísimo, sin embargo, pasar de la envidia al odio.

No se confunda la envidia con una legítima tristeza de ver triunfar al malo en cuanto malo (v.gr., a los perseguidores de la Iglesia, a los públicos pecadores, etc.); esta última recibe el nombre de indignación o *nemesis,* y es buena si se ordena a un recto fin y con la debida sujeción al orden de la divina Providencia.

Tampoco es envidia, sino noble y legítima *emulación*, desear tener las virtudes y buenas cualidades del prójimo, con gozo y satisfacción de que las tenga él.

540. 2. Malicia. La envidia es uno de los pecados más viles y repugnantes que se pueden cometer. Es indicio de un alma ruin y enteramente ajena al espíritu evangélico, que rezuma caridad y amor al prójimo. Es de suyo *pecado grave* contra la caridad, a no ser por parvedad de materia (v.gr., por habernos vencido en una competición deportiva) o por lo imperfecto del acto, o sea, sin la suficiente advertencia o consentimiento. Entristecerse del bien espiritual del prójimo, o sea, de su propia santificación, es un pecado *gravísimo* contra el Espíritu Santo (cf. n.269,4.°).

La envidia suele producirse entre personas del mismo o semejante estado y condición social; no entre los de condición muy desigual, ya que los inferiores no aspiran a conseguir la posición de los magnates, que consideran inaccesible y no excita, por lo mismo, su envidia ni ambición.

541. 3. Pecados derivados. La envidia nace de la *soberbia*, que es «el apetito desordenado de la propia excelencia», y de ella proceden el *odio*, la *murmuración*, la *difamación*, el *gozo en las adversidades del prójimo y la tristeza en su prosperidad*.

C) La discordia

542. Se entiende por tal la *disensión de las voluntades en lo tocante al bien de Dios y del prójimo*. Se opone a la paz y concordia entre los hombres.

No se refiere a la disensión de *opiniones*, que es licita en materias opinables y no se opone a la caridad con tal de mantenerse dentro de los límites de la delicadeza y corrección hacia los que piensan de otro modo; sino a la disensión de las *voluntades* que no quieren unirse en aras de la caridad y de la concordia. En materia grave es pecado mortal, aunque cabe el pecado venial por parvedad de materia o imperfección del acto. Nace del desordenado amor propio y de la vanagloria, que nos hace amar más de lo justo la propia voluntad y opinión.

D) La contienda

543. La contienda o porfía es *el altercado o discusión violenta con las palabras.* Se opone también a la paz, fruto de la caridad.

Es *pecado mortal* cuando se impugna a sabiendas la verdad (sobre todo en materia de fe y de costumbres: pecado gravísimo), o se falta gravemente a la caridad fraterna, o se produce grave escándalo. Pero sería *solamente venial* si se produjera tan sólo por cierto *espíritu de contradicción*, que procede muchas veces de un carácter defectuoso, más que de mala voluntad o desafecto al prójimo.

Nace también de la vanagloria, que impulsa a reportar la victoria sobre el adversario, con razón o sin ella.

E) La riña

544. De la discordia y de la contienda, azuzadas por la ira, suele nacer la *riña*, que es *una refriega entre personas privadas a base de golpes o heridas.* Es como una pequeña guerra entre particulares.

Es *pecado mortal* en el agresor, a no ser que se trate de una cosa ligera y sin escándalo alguno, lo que sucederá pocas veces si se llega de hecho a golpear al prójimo. En el injustamente agredido no será pecado alguno si se limita a defenderse sin odio y con la debida moderación; pecará *venialmente* si se excede un poco en la defensa, y *gravemente* si se excede considerablemente o procede con odio interior.

F) El cisma, la guerra y la sedición

545. Son pecados que se oponen a la *paz pública*, aunque en diferentes aspectos y con distintas finalidades. Y así:

1) **El cisma** consiste en *la voluntaria separación de la unidad de la Iglesia conservando la profesión de fe*, o sea, la voluntaria separación de un bautizado de la Iglesia católica. Se puede cometer de dos maneras: *a)* negándose a someterse al Sumo Pontífice como cabeza visible de la Iglesia; y *b)* negándose a comunicarse en lo sagrado con otros miembros de la Iglesia a él sometidos (v.gr., si los católicos de una nación rehusaran comunicarse con los católicos de otra en la doctrina, culto o sacramentos).

Es un pecado *gravísimo* contra la paz de la Iglesia, que no admite, de suyo, parvedad de materia. Sin embargo, es menos grave que

la infidelidad (o negación de la fe), porque este último va directamente contra Dios en cuanto Verdad primera, mientras que el cisma va conta la unidad de la Iglesia, que es un bien participado y menor que el mismo Dios; y aunque la caridad es más noble y excelente que la fe, el pecado que se opone al bien secundario de la caridad (o sea, el bien del prójimo) es menor que el que se opone al bien primario, que es el mismo Dios, objeto de la fe. Aunque podría ocurrir que algún cismático pecara más gravemente que algún infiel, por el mayor desprecio, por el mayor daño que cause a otros o por alguna otra razón similar (II-II,39,2).

2) **La guerra** es *la lucha de una multitud contra otra, entablada con intervención de la autoridad pública por el bien común.* Cuando es injusta, es, además, un gravísimo pecado contra la caridad y concordia entre los pueblos, por los innumerables daños y trastornos que ocasiona. Hablaremos de ella en otro lugar (cf. n.870ss)

3) **La sedición** consiste en formar bandos o partidos en el seno de una nación con objeto de conspirar o de promover algaradas o tumultos, ya sea de unos contra otros o contra la autoridad y el poder legítimo. Se opone a la paz pública y se comete propiamente cuando una parte de la república se levanta *injustamente* en armas contra otra o contra el legítimo príncipe (en este último caso se llama propiamente *rebelión*). Es pecado tanto más grave cuanto que el bien común (o sea, la paz y la unidad de la sociedad) es superior al bien privado. Luego, cuando es injusta, es un pecado gravísimo.

Sin embargo, es lícito alzarse en armas contra un régimen tiránico o injusto, a no ser que del alzamiento se sigan mayores males al bien común que del mismo régimen tiránico (II-II,42,2 ad 3).

G) El escándalo

Sumario: Dada la importancia y gravedad de este pecado, lo estudiaremos con alguna extensión. Expondremos su *noción, división, malicia, obligación de repararlo,* algunas *cuestiones complementarias* y algunas *aplicaciones prácticas* a casos concretos.

546. 1. Noción. La palabra *escándalo* puede entenderse en tres sentidos.

a) Etimológicamente viene del griego σκάνδαλον, que significa cualquier piedra u obstáculo que se coloca en el camino con peligro de tropezar en él.

b) En *sentido vulgar* significa la admiración, el horror o la indignación ante algo moralmente indecoroso.

c) En su acepción *estricta y teológica* se define: *un dicho o hecho menos recto que proporciona al prójimo ocasión de pecado.*

Expliquemos un poco la definición.

DICHO O HECHO, es decir, algo externo (palabras, gestos, trajes, actitudes...) y también la omisión de algo obligatorio (v.gr., la misa dominical) que anima al prójimo a hacer lo mismo.

MENOS RECTO, es decir, realmente malo (v.gr., palabras obscenas, traje indecente) o, al menos, aparentemente (v.gr., comer carne públicamente en día de vigilia con justa causa o dispensa, pero desconocida de los demás).

QUE PROPORCIONA AL PRÓJIMO OCASIÓN DE PECADO. Para que haya verdadero escándalo no es necesario que el prójimo caiga de hecho en el pecado; basta que lo que se dice o hace sea de suyo provocativo o incitante, ya sea por su mera presencia (v.gr., traje indecente), ya por petición, consejo o inducción directa.

El escándalo suele afectar a las personas de *mediana virtud;* no a los muy viciosos o muy santos, porque los viciosos no necesitan quien les induzca, y los muy santos no se dejan mover. Sin embargo, siempre es peligroso para todos.

547. 2. División. La división fundamental es la que divide el escándalo en *activo* y *pasivo*, con sus correspondientes subdivisiones.

a) ESCÁNDALO ACTIVO es el que *se da* al prójimo (v.gr., un mal consejo, un libro o conversación obscena, una solicitación al pecado, un traje indecente, etc.)

Por razón de la intención, el escándalo activo se subdivide en *directo* e *indirecto. Directo* es aquel que pretende directamente el pecado del prójimo, ya sea como ofensa de Dios, ya como daño espiritual del prójimo (escándalo *diabólico);* o por motivo pecaminoso (v.gr., para satisfacer la propia pasión: escándalo *pasional o utilitarista)*[15]. *Indirecto* es el que *prevé* el pecado del prójimo, pero no lo pretende (v.gr., presentarse con un traje provocativo sin intención de que otros pequen, pero previendo que muchos pecarán).

b) ESCÁNDALO PASIVO es el que *se recibe,* v.gr., aceptando el mal consejo y poniéndolo en práctica. Coincide sencillamente con el pecado del prójimo provocado por el escándalo activo.

Se subdivide en *realmente ocasionado,* cuando se sigue de un verdadero escándalo que lo provocó directa o indirectamente, y *falsamente ocasionado,* cuando, en realidad, no hubo verdadera causa provocativa, sino que todo depende de la propia malicia del que peca (escándalo *farisaico)* o de la propia ignorancia o debilidad (escándalo de pusilánimes).

Para mayor claridad ofrecemos en forma de esquema todas estas divisiones y subdivisiones:

[15] Los moralistas suelen denominar este escándalo *simpliciter directo.* Nosotros sustituimos la expresión latina (intraducible en buen castellano) por la expresión *pasional* o *utilitarista,* que expresa con precisión y claridad la índole de esa clase de escándalo.

EL ESCÁNDALO

- ACTIVO
  - *Directo* (pretendiendo el pecado ajeno)
    - En cuanto ofensa de Dios o daño del prójimo: *Diabólico*.
    - Para satisfacer la propia pasión o utilidad: *Pasional*.
  - *Indirecto:* Sin pretender el pecado ajeno, pero previéndolo.
- PASIVO
  - *Realmente ocasionado* por un escándalo activo.
  - *Falsamente ocasionado*
    - Por la propia malicia: *Farisaico*.
    - Por la propia timidez: *De pusilánimes*.

548. 3. **Malicia.** Vamos a precisarla en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: El escándalo activo, en general, es un pecado de suyo muy grave contra la caridad.

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Jesucristo, modelo supremo de dulzura y mansedumbre, tiene frases durísimas condenando el escándalo, lo que prueba su extrema gravedad. He aquí algunos textos:

> «Al que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, más le valiera que le colgasen al cuello una piedra de molino y le arrojaran al fondo del mar.
>
> ¡Ay del mundo por los escándalos! Porque no puede menos de haber escándalos; pero ¡ay de aquel por quien viniere el escándalo!
>
> Si tu mano o tu pie te escandaliza, córtatelo y échalo de ti; que mejor te es entrar en la vida manco o cojo que con manos o pies ser arrojado al fuego eterno. Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo y échalo de ti; que más te vale entrar con un solo ojo en la vida que con ambos ser arrojado en la gehenna de fuego» (Mt 18,6-9).

Ya se comprende que nuestro Señor no quiere decir que alguien se corte materialmente la mano o se arranque un ojo, sino que es preciso, para evitar el escándalo, renunciar a todo lo que sea menester (amigos, trajes, libros, negocios, etc.), aunque lo tengamos tan incorporado a nosotros o nos duela tanto como aquellas dolorosas amputaciones.

b) La razón teológica no puede ser más clara y convincente: *intentar* directamente o, al menos, *prever* el daño espiritual del prójimo, es de suyo un grave atentado contra la caridad en la más excelsa de sus manifestaciones externas: la *beneficencia*. Sin embargo, admite diferentes grados de gravedad, como vamos a ver en seguida.

Conclusión 2.ª: El escándalo activo, directo o indirecto, es siempre pecado contra la caridad y contra la virtud que induce a quebrantar, aunque en diferentes grados de gravedad.

Vamos a probarlo por partes.

1.° Es siempre pecado contra la caridad, puesto que con él se le produce u ocasiona al prójimo, voluntariamente, un verdadero daño espiritual.

2.° Y contra la virtud que induce a quebrantar. Este segundo pecado es del todo claro en el escándalo directo, puesto que se le busca e intenta directamente; y es probable en el escándalo indirecto, puesto que, aunque no se le intente, se le prevé suficientemente, estando obligados a evitarlo.

3.° Aunque en diversos grados de gravedad. Y así:

a) *El escándalo diabólico* es un pecado gravísimo *contra Dios*, cuya ofensa se busca e intenta directamente, o *contra el prójimo*, al que se intenta dañar espiritualmente. Es el pecado propio de Satanás, que anda por el mundo tentando a los hombres con esa doble finalidad diabólica.

b) *El escándalo pasional o utilitarista* será mortal o venial según el pecado a que induzca (v.gr., a una acción impura, grave injusticia, etc., o a una simple mentira oficiosa que no perjudique a nadie).

Nótese, sin embargo, que un pecado en sí grave puede tener razón de escándalo leve (v.gr., si se comete ante personas muy viciosas, que aun sin ese escándalo estaban dispuestas a pecar; aunque en la práctica es muy difícil que no reciban verdadero escándalo); y un pecado en sí leve puede ocasionar escándalo grave (v.gr., un sacerdote o religioso que por *simple curiosidad* asistiese a un espectáculo inconveniente, con peligro de excitar en los demás graves murmuraciones contra la Iglesia o los sacerdotes).

c) *El escándalo indirecto,* en cuanto tal, hay que juzgarlo según el grado de previsión que se tuvo o se debió tener. Y así será tanto mayor cuanto más grave sea el pecado o que dé ocasión, más numerosas las personas escandalizadas y mayor influjo ejerza en ellas, ya sea por la acción escandalosa en sí misma, ya por las especiales circunstancias de la persona que escandaliza (dignidad, autoridad, oficio, etc.).

Conclusión 3.ª: Hay obligación grave de evitar el escándalo pasivo realmente ocasionado.

Consta claramente:

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA. San Pablo escribe a propósito de los que comían carne sacrificada a los ídolos —cosa de suyo indiferente— delante de los que creían que era gravemente ilícito:

> «No destruyas por amor de la comida la obra de Dios. Todas las cosas son puras, pero es malo para el hombre comer escandalizando. Bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer nada en que tu hermano tropiece, o se escandalice, o flaquee» (Rom 14,20-21).
>
> «Porque, si alguno te viere a ti, que tienes ciencia, sentado a la mesa en un santuario de ídolos, en la flaqueza de su conciencia, ¿no se creerá inducido a comer las carnes sacrificadas a los ídolos? Entonces perecerá por tu ciencia el hermano flaco por quien Cristo murió. Y así, pecando contra los hermanos e hiriendo su conciencia flaca, pecáis contra Cristo. Por lo cual, si mi comida ha de escandalizar a mi hermano, no comeré carne jamás por no escandalizar a mi hermano» (1 Cor 8,10-13).

Ahora bien: si para evitar el escándalo hay obligación de abstenerse de una cosa de suyo lícita, pero aparentemente ilícita (como era la de comer la carne sacrificada a los ídolos, puesto que el ídolo era un monigote sin valor alguno), con mayor razón habrá obligación de abstenerse de una cosa de suyo mala o ilícita.

b) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. La caridad fraterna obliga a evitarle al prójimo cualquier daño material o espiritual, a no ser cuando hay causa justa y proporcionada para permitirlo, como diremos en seguida.

Conclusión 4.ª: Hay que evitar también el escándalo de los pusilánimes a no ser que exista grave causa para permitirlo.

La obligación de evitarlo se prueba con los mismos argumentos de la conclusión anterior. La licitud de su permisión, con grave causa, se ajusta a los siguientes principios:

1.º Nunca es lícito omitir, con el fin de evitar el escándalo, una obra *necesaria* para la salvación (v.gr., la recepción del bautismo, aunque excite la ira y las blasfemias de los padres paganos), o conculcar un precepto de *ley natural* (v.gr., decir una mentira, aunque se pudieran evitar con ella graves pecados), porque no es lícito jamás hacer el mal para que venga un bien o para evitar otro mal, aunque sea mayor.

2.º *Se puede omitir alguna que otra vez* (aunque no hay estricta obligación de hacerlo) alguna obra buena prescrita por una *ley positiva* (v.gr., oír misa en domingo) para evitar el escándalo de los pusilánimes, pero nunca por el farisaico. Y así, una joven podría omitir la misa un domingo si supiera *con certeza* que su presencia excitaría la concupiscencia de un joven presente transitoriamente en el pue-

blo; pero no si esa situación hubiera de durar mucho tiempo. La razón es porque el precepto de la caridad es superior al de cualquier otra ley *positiva*, a no ser que se siga grave incomodidad (como en la larga duración del caso alegado), porque entonces puede permitirse el pecado ajeno, que, en fin de cuentas, se producirá sin culpa propia y sólo por la maldad ajena.

3.º Por caridad se deben omitir algunas obras buenas *no preceptuadas* (v.gr., ayunos voluntarios, misa diaria, etc.) si con ello se evitan males mayores (v.gr., disgustos familiares, blasfemias del marido, etc.), hasta que se calmen las pasiones o sea posible reanudar aquellas buenas obras sin estos inconvenientes. La caridad está por encima de todo, y Dios premiará con otros bienes espirituales el mérito de aquellas otras buenas obras sacrificadas en aras de la caridad.

Conclusión 5.ª: Es lícito por cualquier motivo razonable despreciar o prescindir del escándalo farisaico.

La razón es porque ese escándalo procede única y exclusivamente de la malicia del escandalizado. Por consiguiente, nadie está obligado a evitarlo omitiendo alguna obra de suyo buena o indiferente (v.gr., descubrirse ante una iglesia, dar un paseo honesto, etc.), aunque prevea que algunos, por su propia exclusiva malicia, se burlarán o tomarán ocasión de pecado. Sin embargo, si no se siguieran otros inconvenientes (v.gr., grave incomodidad del inocente, mayor engreimiento de los culpables, etc.), sería excelente acto de caridad omitir *alguna vez* las acciones buenas o indiferentes *no obligatorias*, sobre todo si se espera la enmienda de los culpables o habrá de terminar en breve aquella situación.

549. 4. **Obligación de repararlo.** Existe verdadera obligación de reparar el escándalo, en cuanto sea posible, por todos los medios a nuestro alcance. Esta obligación es *grave* si se trata de graves escándalos; y la fuente de esta obligación es *siempre* la caridad, y *a veces* la justicia legal y la justicia conmutativa, en la siguiente forma:

a) Obliga simplemente por caridad cuando se ha seducido a otro por simple persuasión o mal ejemplo, pero sin violencia ni engaño alguno, ya que no se hace injuria a quien cae en la cuenta y consiente voluntariamente en ello.

b) Obliga por caridad y por justicia legal cuando se escandalizó públicamente al pueblo y había obligación de evitar ese escándalo por *oficio* (v.gr., las autoridades) u otro título equivalente.

c) Obliga por caridad y por justicia conmutativa si se emplearon medios injustos (engaño, violencia, miedo) que influyeron como *causas* del pecado ajeno.

En cuanto al *modo* de repararlo, ha de ser *proporcionado* al escándalo mismo (secreto o público, grave o leve, directo o indirecto). En la práctica téngase en cuenta los siguientes principios:

1.° El escándalo secreto debe repararse ante aquella persona o personas a quienes se escandalizó. Y así, v.gr., el seductor ha de procurar, del mejor modo que le sea posible, que el prójimo seducido salgo de su pecado y recupere su estado anterior, dándole después el buen ejemplo de una vida ordenada.

2.° El escándalo público debe repararse públicamente, según la índole del mismo. Y así:

a) *El escándalo ordinario* (v.gr., por blasfemias, conversaciones o trajes deshonestos, etc.) se repara corrigiéndose totalmente, dando buen ejemplo, recibiendo públicamente los sacramentos, etc.

b) *El escándalo extraordinario* (v.gr., por escritos contra la religión, o por crímenes monstruosos, o por el ingreso público en una secta anticatólica, etc.) hay que repararlo *retractándose públicamente* (v.gr., por medio de la prensa o ante el sacerdote con dos testigos con expresa autorización de que publiquen después la retractación, etcétera) y retirando del comercio los ejemplares de los libros perniciosos que se escribieron (contra la religión, pornográficos, etc.). En la práctica y en casos difíciles o muy extraordinarios, corresponde al párroco, al obispo o a la Santa Sede determinar el modo de reparar el escándalo.

c) *El escándalo por público concubinato* ha de repararse rompiendo públicamente con el cómplice culpable (v.gr., echando de casa a la mala mujer) y llevando en adelante una vida honesta y cristiana. Antes de la ruptura pública no pueden los concubinarios ser admitidos a la pública recepción de los sacramentos. Más aún: cometería pecado de escándalo el sacerdote que les administrara los sacramentos antes de la pública ruptura, porque daría ocasión a que los demás fieles creyeran que administraba los sacramentos a los indignos o que aprobaba tácitamente su conducta escandalosa.

Dificultad. ¿Qué hacer cuando la reparación del escándalo es del todo imposible?

El caso puede ocurrir principalmente en los escándalos *privados* (v.gr., por ausencia de la persona escandalizada, por ignorar quién sea o dónde vive, etc.). Como es sabido, *nadie está obligado a lo imposible*. Sin embargo, subsiste la obligación de caridad de pedir fervientemente a Dios se digne reparar con su gracia y misericordia todo el daño que por culpa nuestra hayamos inferido a nuestros prójimos.

550. 5. Cuestiones complementarias. Recogemos bajo este epígrafe algunas cuestiones interesantes que se sus-

citan en torno al pecado de escándalo. He aquí las principales:

1.ª ¿Es lícito pedir al prójimo lo que éste no puede conceder sin pecado?

Hay que distinguir:

a) Si la cosa que se le pide es de suyo *mala,* de tal suerte que no puede realizarse sin pecado, se comete pecado de escándalo pidiéndola, aun en el caso de que la persona en cuestión esté habitualmente preparada para pecar (v.gr., una meretriz). Porque, aunque esa persona está ya en pecado mortal por su voluntad habitual hacia el pecado, comete un nuevo pecado cada vez que peca de hecho, aparte de que el acto externo aumenta la malicia de la voluntad, por la mayor complacencia, conato, prolongación, etc. Por consiguiente, el que da ocasión al prójimo para consumar externamente sus malas disposiciones internas comete dos pecados: uno de escándalo (contra la caridad) y otro contra la virtud que se quebrante con aquel pecado. En la confesión, sin embargo, es suficiente declarar este último pecado, porque el de escándalo va implícito en él (a no ser que se hubiera empleado un procedimiento *injusto,* v.gr., amenazas, violencia o engaño).

b) Si lo que se pide al prójimo es una cosa de suyo *buena o* indiferente, pero que el prójimo por sus malas disposiciones o por las circunstancias especiales no realizará sin pecado (v.gr., pedir juramento al que se sospecha que jurará en falso, o los sacramentos a un sacerdote sacrílego), es pecado de escándalo si se hace sin causa ni motivo alguno; pero sería lícito con causa gravemente proporcionada (v.gr., en juicio ante los tribunales, para el cumplimiento pascual, etcétera), según las reglas del voluntario indirecto con relación a una causa con doble efecto (cf. n.36,5.°); porque el prójimo, si quiere, puede realizar sin pecado esas acciones (v.gr., diciendo la verdad, haciendo un acto de contrición, etc.), con lo que no se le empuja necesariamente a cometer un pecado.

2.ª ¿Es lícito probar la fidelidad ajena proporcionando la ocasión de pecado?

Depende de la *intención* buena o mala que se tenga (v.gr., con fines educativos o como pretexto para vengarse del culpable) y de la existencia de *causa justa y proporcionada* para permitir ese posible pecado del prójimo (v.gr., para lograr una enmienda más eficaz, evitar pecados mayores, etc.). La razón es porque no es lo mismo *inducir* al pecado (lo que jamás es lícito) que no quitar o proporcionar simplemente la mera *ocasión* del mismo. Y así, v.gr., el padre o el amo pueden dejar dinero a la vista para probar la fidelidad sospechosa

del hijo o del criado; el guarda puede esconderse para sorprender al ladrón y lograr su escarmiento o el de los demás, etc. Sin embargo, es preciso realizar esas acciones a impulsos de la caridad (v.gr., para mayor bien del culpable) y no por propio egoísmo o para darse la satisfacción de castigar al delincuente.

3.° ¿Es lícito aconsejar un mal menor al que está decidido a cometer un mal mayor?

Las opiniones son muchas entre los moralistas. Algunos lo niegan rotundamente en todos los casos. Otros lo afirman en todos los casos sin excepción. Otros lo afirman con la sola excepción de que ese mal menor no recaiga sobre otra tercera persona en la que no había pensado para nada el que estaba dispuesto a cometer el mal mayor. Otros lo afirman con tal que el mal menor sea de la misma especie y esté contenido en el mayor (v.gr., aconsejarle que robe 1.000 pesetas en vez de 10.000). Otros, finalmente, lo afirman con tal que el pecador esté dispuesto a cometer el mayor o el menor y sólo vacile sobre cuál decidirse; pero no si para nada había pensado en el menor, porque entonces se le haría cometer otro segundo pecado (este menor), *además* del mayor ya cometido en su corazón.

Como se ve, entre tanta diversidad de opiniones es difícil dar una respuesta del todo clara y categórica. Sin embargo, nos parece que la sentencia que niega rotundamente la licitud de aconsejar el mal menor en cualquiera de los casos posibles es, con mucho, la más probable y razonable de todas.

El mal menor es un mal, y no es lícito jamás inducir a nadie al mal, aunque se trate de un pecado venialísimo. No vale decir que al aconsejarle el mal menor no se intenta la producción de ese mal menor, sino la disminución del mal mayor, lo cual no deja de ser un bien. Es falso este modo de razonar. Porque lo que procede para alejarle del mal mayor es aconsejarle que desista de él, o proponerle un *bien* en el que no había reparado, o distraerle para evitar que se entregue al mal, o a lo sumo proporcionarle *ocasión* de un mal menor *sin aconsejárselo;* pero jamás aconsejándole un mal, aunque sea menor. Si no es lícito jamás inducir a nadie a cometer un pecado leve, ¿por qué lo ha de ser en esta ocasión? De dos males desiguales o iguales no se puede aconsejar ninguno: hay que rechazar los dos. Tanto más cuanto de ordinario se incurrirá en el inconveniente notado por los partidarios de la última opinión indicada, a saber: que se le hará cometer un segundo pecado (el menor), *además* del mayor ya cometido en su corazón.

La ilegitimidad de ese consejo aparece clara con un ejemplo práctico. ¿Quién no se admiraría y escandalizaría al oír a un párroco dirigiéndose a sus feligreses con estas o parecidas palabras: «Hijos míos, por Dios os pido que no cometáis jamás ningún pecado. Pero, si el demonio os tienta tan fuerte que no podéis resistirle, *haced siempre lo que sea menos malo.* Y así, entre un adulterio y una simple forni-

cación, inclinaos a esta última; entre un aborto o el onanismo conyugal, practicad este último; entre un robo grave y otro leve, contentaos con el leve», etc., etc.? Esto sería manifiestamente escandaloso. Ahora bien: los pecados citados en segundo lugar son ciertamente *menos graves* que los citados en primero.

En la práctica, cada uno es libre de escoger la opinión que le parezca más probable dentro de las propugnadas por los moralistas católicos. Pero la que acabamos de indicar parece *objetivamente* la más probable y la más en armonía con el dictamen de la prudencia cristiana.

551. 6. Aplicaciones prácticas. Vamos a ilustrar los principios que acabamos de exponer con algunas aplicaciones prácticas a los casos más frecuentes del pecado de escándalo.

a) El vestido y ornato de las mujeres

De suyo, el vestido elegante y el ornato discreto de las mujeres nada tiene de pecaminoso cuando no traspasa los límites de la modestia cristiana. Más aún: es conveniente que la mujer cristiana vista con la mayor elegancia posible dentro de la más exquisita modestia, para mostrar con su ejemplo que ambas cosas son perfectamente compatibles. Sin embargo, en la práctica, el vestido y ornato de las mujeres constituyen hoy uno de los escándalos más frecuentes y de más amplia y perniciosa influencia.

Como explica admirablemente Santo Tomás [16], para determinar concretamente los límites de lo permitido por la moral cristiana y señalar el grado de responsabilidad que alcanza a los que los traspasan voluntariamente, hay que atender a la *intención* y al *objeto en sí mismo* (vestidos y adornos, entendiendo por tales la pintura, perfumes, cosméticos, etc.). Y así:

1.° La intención puede ser:

a) *Honesta,* cuando en el vestido y ornato se busca un fin honesto (v.gr., agradar al marido, encontrarlo, encubrir un defecto natural, etc.). En estos casos no se comete pecado alguno, con tal, claro es, que de suyo nada contenga de provocativo o inmoral.

b) *Frívola,* cuando se debe a vanidad, ligereza, jactancia de belleza, etc. Se comete *pecado venial* si, por otra parte, nada tiene de provocativo en sí mismo.

c) *Pecaminosa,* cuando lo que se intenta es seducir al prójimo o excitar en él las pasiones. Es siempre *pecado mortal,* cualquiera que sea la finalidad ulterior que se pretenda (v.gr., contraer matrimonio).

[16] Cf. II-II,169,1-2.

2.º El vestido y adorno puede ser:

a) *Normal*, cuando se ajusta a las legítimas costumbres admitidas en la ciudad o región y es el que llevan corrientemente las personas de *buena conciencia* de la misma o parecida situación social. No se comete pecado alguno, a no ser que se hubiera extendido entre el pueblo una moda de suyo inmoral o provocativa, en cuyo caso habría obligación de reaccionar contra ella aun con peligro de quedarse solos en la repulsa.

b) *Superfluo*, cuando, sin caer de lleno en lo inmoral y provocativo, excede los límites del uso corriente y resulta, al menos, *llamativo* para la mayor parte de la gente. Con frecuencia no pasará de *pecado venial* (supuesta la buena intención), pero habrá que atender al conjunto de las circunstancias para formular acaso un dictamen más severo.

c) *Indecente*, cuando resulta francamente *provocativo* para la mayor parte de los hombres y puede preverse la caída de muchos de ellos con el pensamiento y el deseo. Se comete *pecado mortal* multiplicado indefinidamente, que puede ser *gravísimo* si con esa actitud se introduce la moda inmoral en el pueblo o región.

Señalar concretamente cuántos centímetros ha de alargarse la falda o cerrarse el escote para que dejen de ser provocativos o inmorales es cosa absurda e impertinente. No pueden darse normas fijas e invariables, ya que depende mucho del ambiente, costumbres, regiones, situación social, etc. Hay cosas que apenas llaman la atención en unas partes y la llamarían gravemente en otras. El principio general que habrá que tener en cuenta en cada caso es el siguiente: es gravemente ilícito e inmoral todo aquello que, teniendo en cuenta las circunstancias que rodean al caso, resulta provocativo para la mayor parte de la gente.

Los predicadores, confesores, padres, maestros, etc., cumplirán mejor su oficio y conseguirán mejores resultados si, en vez de tronar contra este escándalo describiéndolo con vivos colores (que acaso escandalicen más que el pecado mismo que tratan de combatir), se dedican a inculcar directamente y en sentido positivo la virtud de la modestia, recordando el dogma sublime de la dignidad del cristiano como hijo de Dios, templo vivo del Espíritu Santo y heredero del cielo para toda la eternidad.

b) **Playas y piscinas**

El baño al aire libre en playas o piscinas es altamente higiénico y saludable, pero con pretexto de él se cometen gravísimos escándalos.

Lo ideal sería la separación absoluta de sexos, como se ha establecido ya en algunas playas beneméritas y en muchas piscinas públicas. Pero, como es muy difícil que se generalice esta sana cos-

tumbre, he aquí las normas a que han de atenerse las personas de buena conciencia que no quieran cargar con la grave responsabilidad del pecado del escándalo[17].

1.º No puede tolerarse cualquier traje de baño que, atendidas las circunstancias del ambiente o de la persona que lo lleva, resulte gravemente provocativo para los demás.

2.º Se extremará el cuidado en las piscinas, más peligrosas de suyo que la playa por su menor extensión, mayor aglomeración de gente, etc.

c) Pinturas y estatuas

Se consideran como gravemente obscenas las pinturas o estatuas que representan personas adultas totalmente desnudas o cubiertas tan sólo con un velo transparente, que excita quizá todavía más la sensualidad, o representan escenas, posturas, etc., gravemente provocativas para la mayor parte de la gente. Son reos de *grave escándalo* los que las pintan o esculpen, los que las exhiben al público en oficinas, escaparates, jardines, cines, etc., o las venden indistintamente a cualquiera, aunque sea so pretexto de que son obras de arte. En los museos deben colocarse en salas aparte, con acceso restringido a sólo los profesionales o técnicos artistas.

Sin llegar a este extremo de peligrosidad, son también más o menos escandalosas las pinturas y estatuas que por su desnudez parcial o actitud provocativa son aptas para excitar las pasiones humanas.

d) Teatros y espectáculos en general

Los espectáculos, en general, no son malos de suyo, e incluso podrían ser altamente educadores del pueblo, como lo fueron en otros tiempos a través, por ejemplo, de los famosos *autos sacramentales* de nuestro siglo de oro. Pero, por desgracia, son hoy uno de los principales focos de corrupción de las almas y azuzamiento de las pasiones del pueblo. Resumimos en unos principios fundamentales esta amplísima materia:

1.º Son *gravemente escandalosos* los espectáculos en que se representan cosas notablemente obscenas, o en los que aparecen personas medio desnudas, o se dicen cosas altamente provocativas, chistes o coplas indecentes, etc., o se ridiculizan las buenas costumbres, o se preconiza el vicio o la inmoralidad. Tales son la mayor parte de las películas u obras teatrales calificadas de gravemente peligrosas por

[17] Damos aquí algunas normas generales de moralidad. Pero hay que tener en cuenta además, las que emanen de la autoridad pública, eclesiástica o civil, en el lugar correspondiente. Nótese, sin embargo, que las normas emanadas de la autoridad civil no pueden tomarse como criterio suficiente si no satisfacen por completo las exigencias de la moral cristiana.

la censura eclesiástica (con el número 4, y con frecuencia con el 3 R), muchas emisiones de radio y televisión y otras cosas semejantes.

Cometen *grave pecado de escándalo* los compositores de la letra y música, las empresas que los representan en sus salones, los actores que actúan en ellos y los que contribuyen con su dinero y aplauso a sostener esos espectáculos. Y pecan los que asisten a ellos a sabiendas de su inmoralidad o peligrosidad. Si animan a otros a hacer lo mismo, son reos de grave escándalo.

2.° En otro aspecto, cometen *gravísimo pecado de escándalo* el autor, compositor, empresario, actores y colaboradores de una representación en la que se impugna o ridiculiza la religión, o la fe, o las costumbres cristianas. Pecan gravemente los que asistan a ella, aun descontando el peligro propio y toda aprobación de lo irreligioso en cuanto tal.

3.° Hay muchos espectáculos (deportes, principalmente) que en sí nada tienen de inmoral, pero que, entregándose a ellos con demasiada vehemencia, pueden excitar las pasiones populares, provocar odios y enemistades terribles entre los partidarios de los *clubs* y equipos rivales, y otros inconvenientes por el estilo. Cometen pecado de escándalo los que fomentan esos odios y rivalidades, insultan públicamente a los contrarios o faltan gravemente a la debida compostura y educación.

Corolario. Los autores, compositores, empresarios y artistas católicos que se esfuerzan en moralizar los espectáculos (teatro, cine, televisión, etc.) a base de obras verdaderamente artísticas y educadoras, *realizan una obra de altísimo apostolado,* cada vez más urgente y necesario en los tiempos actuales. Es una especie de *predicación,* con frecuencia muchísimo más eficaz que la de nuestros templos, por su mayor amplitud y por la clase de público sobre que recae. No cabe duda que los que trabajan en moralizar los espectáculos con el fin de reconquistar para Cristo, a través de ellos, a las masas alejadas de la Iglesia, son beneméritos de la religión y de la patria y alcanzarán de Dios una espléndida recompensa [18].

c) Bailes

El baile o la danza se ha practicado en todos los pueblos y razas desde la más remota antigüedad, y en muchas de sus formas populares o artísticas nada tiene de inmoral. Sin embargo, tal como suele bailarse hoy resulta muchas veces un verdadero semillero de pecados y escándalos. He aquí las normas principales de moralidad en torno a ellos.

1.° En general deben desaconsejarse los bailes a base de danzar abrazados, por los grandes peligros que encierran, sobre todo para los jóvenes de uno y otro sexo. Pero podrían *tolerarse* alguna

18 Cf. Concilio Vaticano II, *Decreto sobre los medios de comunicación social* n.13ss.

vez si se reunieran las siguientes cuatro condiciones, bastante difíciles en la práctica:

a) *En locales privados y honestos;* v.gr., en una casa particular, con motivo de una boda, fiesta familiar, etc., delante de los padres o personas serias y de buenas costumbres. Los bailes *públicos* (sobre todo en locales cerrados y estrechos) resultan mucho más peligrosos por la índole de los asistentes, la aglomeración, etc.

b) *Con personas decentes,* que saben conducirse en todo momento con toda caballerosidad y corrección. Jamás con personas que utilizan el baile como pretexto para el abrazo disfrazado o el contacto sensual.

c) *De manera decente,* que exige como programa mínimo la libre circulación del aire entre los dos danzantes y el uso de trajes que nada tengan de escandaloso o provocativo.

d) *Con buena intención,* o sea, con la única finalidad de divertirse un rato honestamente.

No negamos que, aunque difíciles, estas condiciones son perfectamente posibles; en cuyo caso, sin aconsejarlos positivamente, no podrían condenarse esos bailes en nombre de la moral cristiana. Una excesiva rigidez de criterio en este punto hará mucho más daño que provecho; pues serán poquísimos los que renunciarán en absoluto al baile, y cabe el peligro de deformar su conciencia, haciéndoles creer que pecan gravemente, o de alejarles por completo de los sacramentos.

2.ª Cada persona en particular debe examinar si para ella constituye el baile una *ocasión próxima* de pecado; en cuyo caso debe renunciar en absoluto a él, y no podría ser absuelto si no estuviera dispuesto a ello. En la práctica se conocerá que constituye *ocasión próxima* cuando la *mayor parte* de las veces que baila suele pecar, al menos con el pensamiento o el deseo.

Si el peligro fuera *remoto* (v.gr., porque nunca o muy raras veces suele pecar), podría bailar —guardando las condiciones ya explicadas— con alguna justa causa, como sería, v.gr., por evitar disgustos familiares, encontrar o conservar un buen partido para el matrimonio o divertirse un rato honestamente. Pero tome toda clase de precauciones y no olvide nunca que tiene que procurar evitar por todos los medios a su alcance, no sólo el peligro o pecado propio, sino también el de la propia pareja.

f) Libros, revistas y periódicos

En general se consideran malos o escandalosos los libros, novelas, revistas o periódicos contrarios a la fe y a las buenas costumbres. Su composición, edición, venta, compra, lectura o mera retención están o pueden estar prohibidas por *derecho natural* a causa del *peligro próximo* de pecar, del *escándalo* y de la *cooperación*. En otro

lugar hemos expuesto las leyes de la Iglesia con relación a los libros prohibidos (cf. n.432-442).

El peligro próximo de perversión o de pecado está en relación directa: *a)* con el *modo* de presentar las cosas (con rasgos llenos de colorido y viveza, con fotografías o dibujos provocativos u obscenos, etcétera); *b)* con el *temperamento* más o menos excitable del lector; *c)* con la *frecuencia* con que se leen, sobre todo cuando se trata de escritos contra la religión o buenas costumbres; y *d)* con *otras circunstancias* que pueden aumentar o disminuir la peligrosidad.

Teniendo en cuenta estos principios, hay que llegar a las siguientes conclusiones:

1.ª *Los escritos contra la fe y buenas costumbres* —aunque no se trate de los prohibidos expresamente por la Iglesia— no se pueden editar, vender o prestar sin grave escándalo; ni se puede leer *asiduamente* sin pecado grave un periódico o revista que suele atacar a la Iglesia o a sus ministros con relativa frecuencia.

2.ª *Los libros, revistas o periódicos obscenos* no pueden editarse, venderse o prestarse sin grave pecado de escándalo; su lectura está prohibida a todos por *derecho natural*, sobre todo tratándose de jóvenes, que apenas podrían resistir su nefasta influencia. Dígase lo mismo de muchos de los mal llamado libros o fotografías «de arte», bajo cuyo marchamo se expende con frecuencia la más inmunda mercancía.

3.ª *Los libros científicos* (v.gr., de biología, anatomía, obstetricia, etcétera) pueden usarlos con recta intención los médicos, practicantes y demás profesionales, pero no pueden ponerse indistintamente en manos del público en general, sobre todo de los jóvenes inexpertos.

H) La cooperación al mal

Sumario: Muy afín al pecado de escándalo es el de cooperación al mal. Vamos a exponer su *noción, división, principios fundamentales* que la rigen y algunos *casos prácticos* más frecuentes.

552. 1. Noción. *Cooperar,* en general, significa obrar juntamente con otro. Por consiguiente, la cooperación al mal puede definirse: *el concurso físico o moral prestado a una mala acción de otro.* Decimos *concurso* para distinguirlo del pecado de escándalo, en el que propiamente no se *concurre* al pecado del prójimo, sino que se induce o *da ocasión* a él.

En cierto sentido es más grave el pecado de escándalo que el de cooperación al mal; porque el primero induce o da ocasión a la caída del prójimo que no estaba todavía decidido a pecar, mientras que la cooperación se limita a ayudar a cometer un pecado al que está ya decidido a cometerlo. Pero, por otra parte, el pecado de coopera-

ción es más grave que el de escándalo; porque el escandaloso, en cuanto tal, no coopera al pecado del escandalizado, sino que se limita a proporcionarle la *ocasión* del mismo. Sin embargo, en la práctica se da frecuentemente una mutua interferencia entre ambos pecados, de suerte que es difícil a veces determinar cuál de los dos aspectos prevalece en una determinada acción. Los dos se oponen siempre y directamente a la *beneficencia* debida al prójimo (acto de caridad) y, a veces, también a la justicia y otras virtudes.

553. 2. División. El siguiente cuadro esquemático muestra las principales clases de cooperación que pueden darse en la práctica:

LA COOPERACION AL MAL PUEDE SER

- Por razón del *modo*..
  - POSITIVA (por mandato, consejo, consentimiento, estímulo, encubrimiento o participación).
  - NEGATIVA (por no advertir, no impedir o no denunciar).
- Por razón del *procedimiento* ..
  - FÍSICA (contribuyendo o ayudando físicamente a realizar la mala acción).
  - MORAL (aconsejándola, no impidiéndola, etc.).
- Por razón de la *intención*.
  - FORMAL, cuando se coopera a la *mala intención* del que obra mal.
  - MATERIAL, cuando se coopera a la mala obra, pero no a la mala intención ......
    - INMEDIATA (a la *misma acción;* v.gr., al onanismo del cónyuge).
    - MEDIATA (a los *medios* para la mala acción) ....
      - REMOTA (v.gr., vendiendo papel al que lo empleará para imprimir un libro malo).
      - PRÓXIMA (v.gr., imprimiendo el libro malo).
- Por razón de la *eficacia*
  - NECESARIA, cuando sin ella no podría realizarse la mala acción.
  - CONTINGENTE, si aun sin ella podría realizarse el pecado.
  - SUFICIENTE, si basta esa sola cooperación para que pueda cometerse el pecado.
  - INSUFICIENTE, si se precisan, además, otras cooperaciones.

554. 3. **Principios fundamentales.** Teniendo en cuenta las anteriores divisiones, he aquí los principios fundamentales en torno a la moralidad de la cooperación al mal:

Principio 1.°: La cooperación formal al pecado ajeno no es lícita jamás.

La razón es clara. La cooperación formal afecta no sólo a la obra mala, sino a la *perversa intención* del que la ejecuta. Supone, por consiguiente, la *aprobación* del pecado ajeno, y esto es intrínsecamente malo y no puede hacerse jamás bajo ningún pretexto, ni siquiera para conservar la propia vida. El cristiano tiene obligación de morir antes que pecar.

La cooperación formal será pecado grave o leve, según lo sea el pecado a que coopera. Y contiene una doble malicia: contra la *caridad* y contra la *virtud* que el pecado conculque. Por ejemplo, el que ayudó formalmente a cometer un robo pecó contra la *caridad* y contra la *justicia*, y está obligado a restituir lo robado en la forma que explicaremos en su lugar.

Principio 2.°: La cooperación material inmediata a una acción intrínsecamente mala no puede prestarse jamás, bajo ningún pretexto.

SENTIDO. Nótense cuidadosamente los términos de este principio. Se trata de una cooperación:

a) *Material*, o sea, desaprobando la mala acción en cuanto tal; pero

b) *Inmediata*, o sea, a la *acción misma* intrínsecamente mala.

c) *Acción intrínsecamente mala*, o sea, la que lo es por su propia naturaleza (blasfemia, lujuria, etc.) y no sólo por estar prohibida. En la duda sobre la maldad intrínseca de una acción, ayudará considerar si de suyo no puede realizarse nunca para un buen uso o producir un buen efecto, sino que siempre se dirige a producir un mal.

En estas condiciones es claro que la cooperación a esa mala acción está prohibida en absoluto por el mismo derecho natural, que nunca es lícito quebrantar, bajo ningún pretexto.

Aplicación. La mujer no puede prestar jamás su cooperación material al onanismo de su marido *practicado por medios artificiales* (o sea con el uso de instrumentos que hacen imposible la generación), porque esa acción es *intrínsecamente mala desde el principio*. Tiene que resistir y defenderse como si se tratara de un invasor extraño; y si, a pesar de ello, es atropellada, debe rechazar el consentimiento interior al placer que se produzca. Otra cosa sería si el onanismo del marido fuera *natural* (o sea, por retracción intempestiva), porque entonces podría cooperar *con grave causa* (v.gr., para evitar graves disgustos o maltratos, por el peligro de propia incontinencia o adulte-

rio del marido, etc.), ya que esa acción comienza siendo lícita para ella (aunque no para el marido, por su perversa intención), y sólo por culpa del marido acabará de un modo ilícito. Pero, aun en este caso, tiene que manifestar a su marido su disgusto y desaprobación y hacer todo lo posible para hacerle desistir de su conducta inmoral.

Principio 3.°: La cooperación puramente material al pecado ajeno puede ser lícita en las siguientes condiciones: a) si la acción con la que se coopera es de suyo buena o indiferente; b) si se tiene recta intención, y c) si hay causa justa y proporcionada a la gravedad del pecado ajeno y a la proximidad del concurso que se le presta.

Combinando estas condiciones de todos los modos posibles, he aquí los resultados a que se puede llegar:

1.° A UNA ACCIÓN GRAVEMENTE PROHIBIDA (v.gr. comer carne en día de vigilia) se puede prestar una colaboración puramente material *con una acción de suyo buena o indiferente* (v.gr., guisando la carne, sirviéndola, etc.):

a) *Próxima y necesaria,* para evitar un daño propio *muy grave* (v.gr., pérdida del empleo, ruina total del negocio, etc.).

b) *Próxima no necesaria, o remota necesaria,* para evitar un *grave* daño propio (v.gr., pérdida notable de dinero, graves disgustos familiares, etc.).

c) *Remota y no necesaria,* por daño *leve* (v.gr., pérdida de una ganancia ordinaria, la indignación transitoria del padre o del amo, etcétera).

2.° A UNA INJUSTICIA GRAVE CONTRA PERSONAS PRIVADAS se puede cooperar (siempre a base de una acción *buena* o *indiferente)* en la siguiente forma:

a) *Próxima y necesaria,* para evitar un daño propio *mayor.*

b) *Próxima no necesaria o remota necesaria,* para evitar un daño propio igual.

c) *Remota y no necesaria,* para evitar un daño propio *menor.*

La razón de la licitud de esa cooperación es porque, aunque la injusticia contra el prójimo está prohibida por el derecho natural, en conflicto o colisión de derechos naturales (el del prójimo y el propio) prevalece el derecho propio; y la colaboración, además, se hace con un acto de suyo bueno o indiferente (v.gr., echar al buzón de correos una carta en la que se contiene un documento falsificado). Nótese, sin embargo, que cuanto la injusticia sea mayor (por su calidad o por el número de personas perjudicadas) y más cercana nuestra colaboración, tanto se requiere mayor daño propio para poder prestar la colaboración.

3.° A UN GRAVE DAÑO PÚBLICO DE LA IGLESIA O DEL ESTADO podría cooperarse únicamente para evitarle a la Iglesia o al Estado un mal *todavía mayor;* pero jamás por cualquier inconveniente personal o propio, ya que el bien común debe prevalecer sobre el particular. Podría, sin embargo, exceptuarse una cooperación *muy remota* y *no necesaria* para evitar un daño propio muy grave.

555. 4. **Aplicaciones prácticas.** Los principios que acabamos de exponer son bastante claros en teoría, pero su aplicación práctica a los casos particulares ofrece no pocas dificultades. El teólogo moralista se limita a exponer los principios o normas de la moralidad; pero la aplicación de los mismos a los casos particulares debe hacerla la *prudencia* del que obra o aconseja, habida cuenta de todas las circunstancias que rodean al caso, que muchas veces son *únicas* y sólo se dan en él. Sin embargo, para ayudar a formar la propia o ajena conciencia, vamos a exponer la solución concreta dada por insignes moralistas a los casos más frecuentes de cooperación al mal que suelen ocurrir en la práctica.

a) Criados

1.° Ordinariamente no es lícito servir a los herejes que tratan de atraer a sus creencias a sus criados o les prohiben oír misa, etc., ni tampoco a las públicas meretrices o concubinas o en casas donde peligre su honestidad y buenas costumbres.

2.° Es lícito, por razón del servicio y para evitar un daño propio proporcionado, poner vino en la mesa al amo que suele embriagarse, traerle los periódicos o libros malos que pide expresamente, condimentar y servir manjares vedados, abrir la puerta a mujeres o personas *sospechosas*, llevar a esas personas cartas cuyo contenido se ignora, etc.

3.° No es lícito prestar una cooperación material *próxima* a los pecados deshonestos de sus amos, como sería, v.gr., buscar a la concubina, proporcionarle instrumentos anticoncepcionistas, etc.

La Iglesia tiene condenada la siguiente proposición laxista: «El criado que, puesto debajo los hombros, ayuda a sabiendas a su amo a subir por una ventana para estuprar a una doncella, y muchas veces le sirve trayendo la escalera, abriendo la puerta o cooperando en algo semejante, no peca mortalmente si lo hace por miedo de daño notable; por ejemplo, para no ser maltratado por su señor, para que no le mire con ojos torvos, para no ser expulsado de casa» (D 1201).

b) Obreros y artesanos

1.° En general pueden, por el jornal ordinario, construir teatros o cines en los que *quizá* se representarán cosas malas, decorarlos *decentemente*, etc., porque se trata de una cooperación remota y no necesaria.

2.° No les es lícito edificar templos heréticos, logias masónicas, etc., a no ser con causa *muy grave* y sin que su cooperación material represente menosprecio de la religión o cause grave escándalo. No pueden jamás edificar templos *idolátricos* o ídolos para ser adorados, por ser su culto intrínsecamente malo. Aunque podrían fabricar estatuas de falsos dioses (v.gr., Neptuno, Cibeles, etc.) no destinadas al culto, sino al simple adorno de plazas, jardines, etc.

3.° No es lícito jamás fabricar, componer o vender cosas aptas *únicamente* para el pecado (v.gr., preservativos o productos anticonceptivos, libros o imágenes totalmente obscenos o injuriosos contra Dios o contra la religión, etc.). Si se trata de cosas que *pueden* servir para el pecado, pero también para buenos usos, no pueden confeccionarse *si consta con certeza* la mala intención del que las pide; pero sí en caso contrario y habiendo algún motivo justo para ello (v.gr., la simple ganancia del jornal).

4.° Los obreros, tipógrafos, etc., están obligados a abandonar, en cuanto puedan, aquellos establecimientos en que todo lo que se imprime es enteramente malo o inmoral; pero, si se editan a la vez cosas buenas y malas, no estarían obligados a dejarlos con grave detrimento propio.

c) Comerciantes

1.° No pueden vender cosas de suyo *malas*, o sea, aptas solamente para el pecado (v.gr., instrumentos anticonceptivos, libros, revistas o fotografías obscenas o que ataquen a la fe, a la Iglesia o a las buenas costumbres, etc.).

2.° Pueden vender cosas de suyo *indiferentes* que podrían usarse para algún mal fin (v.gr., licores embriagantes, insecticidas, armas, etcétera) sin interrogar al comprador para qué las quiere, porque lo malo no se ha de presumir. Pero, si *sospecha gravemente* la mala intención del comprador, no se las podrían vender sin causa *gravemente proporcionada* al mal que pueden producir (v.gr., para evitarse a sí mismos un daño igual o mayor).

d) Farmacéuticos

Los farmacéuticos no pueden vender medicinas *estupefacientes* a no ser en la forma determinada por la ley, o sea, con receta firmada por un médico honorable. En esta misma forma podrían confeccio-

nar o vender una medicina *peligrosa* (v.gr., por la dosis demasiado alta de algún producto) advirtiendo previamente al médico por si acaso hubiese sufrido una equivocación. No pueden tampoco facilitar una medicina que *puede* emplearse como abortiva, si les consta con certeza o sospechan vehementemente la mala intención del que la pide. Con mayor razón, no pueden jamás vender instrumentos anticonceptivos o medicinas aptas únicamente para el aborto, etc.

e) Fondistas y taberneros

1.° No es lícito ofrecer *espontáneamente* carne en día de vigilia, pero sí podrían proporcionarla a quienes *la pidan* (ya que pueden estar dispensados o ignorarlo de buena fe, etc., y no tienen obligación de preguntárselo) e incluso anunciarlos en la minuta junto con otros manjares lícitos, pues con ello a nadie se le fuerza a quebrantar la vigilia. Dígase lo mismo de la *cantidad* de los alimentos permitidos en días de ayuno. Con todo, no podrían servírselos a quienes lo pidieran en *desprecio de la religión*.

2.° No es lícito ofrecer *espontáneamente* vino a quien se prevé que terminará embriagándose. Si él *lo pide*, se le podría dar con *causa grave*, v.gr., miedo a riñas, blasfemias, graves destrozos en el establecimiento, etc.; pero no si no se temiera más daño que el de perder al culpable como cliente.

3.° En los hoteles, cafés, bares, peluquerías, salas de espera de médicos, etc., no es lícito colocar para entretenimiento de los clientes libros, periódicos o revistas gravemente obscenas o que suelen atacar a la religión o buenas costumbres. Colóquense únicamente los buenos o indiferentes, pues con ello el establecimiento no pierde nada, y no es lícito cooperar espontáneamente o sin grave causa a los pecados ajenos. No es suficiente razón el atraer *algún cliente más* a base de aquella inmunda mercancía.

4.° Pecan gravemente y son indignos de absolución los dueños de hoteles, fondistas, taberneros, etc., que ofrecen espontáneamente o facilitan a los que las piden habitaciones para citas deshonestas; lo mismo que los que organizan bailes *inmorales* de máscaras u otras fiestas francamente lascivas.

f) Servicios varios

1.° No es lícito al propietario ceder en *alquiler* una casa para citas de mala nota donde la ley civil —como ocurre actualmente en España— las prohíbe terminantemente. Donde la ley humana las tolere, sería ilícito en una pequeña población donde no exista ninguna; pero en las grandes ciudades donde existen en abundancia podría tolerarse con *grave causa* (por tratarse de una colaboración remota), con tal que su emplazamiento en un sitio estratégico no propor-

cione mayor ocasión de pecar o perjudique notablemente a los vecinos honrados. Desde luego, los inquilinos de esa casa pecan gravemente, como hemos dicho en el número anterior, por colaboración *próxima* a una acción intrínsecamente mala.

2.° No es lícito al taxista o conductor llevar a un prostíbulo determinado a un viajero que se lo pide, a no ser con *causa grave* (v.gr., grave multa, peligro de perder el empleo, etc.), por tratarse de una colaboración *próxima,* aunque no necesaria. Pero no puede en ningún caso indicarle *dónde* se encuentra el prostíbulo al viajero que lo ignore o pida le lleve a uno cualquiera, porque esto sería una colaboración voluntaria en el pecado ajeno.

3.° Los músicos no pueden colaborar en espectáculos, salas de fiesta o bailes *francamente inmorales,* a no ser con causa *muy grave* (v.gr., quedarse sin el sueldo *necesario* para vivir), y aun entonces han de buscarse otro modo de vida cuanto antes les sea posible.

4.° La suscripción a periódicos o revistas malos implica cooperación, y con mayor motivo colaborar o escribir en ellos. No es lícito tampoco *anunciar* en ellos los propios productos, mercancías, alquileres, etc., si con ello se facilita notablemente la existencia, propagación o venta de tales periódicos; pero podría tolerarse, con justa causa, si no influyera nada o muy escasamente en ello.

SECCION II

Deberes de justicia

Examinados ya los deberes de caridad para con el prójimo, veamos ahora los que afectan a la virtud de la justicia, de acuerdo con el plan general de nuestra obra. Seguimos todavía considerando al prójimo individualmente, o sea, como persona particular.

Los deberes fundamentales de justicia estricta para con el prójimo como individuo son estos cuatro: respetar su vida, su cuerpo, su hacienda y su honor. Constituyen, cabalmente, la materia perteneciente a los mandamientos quinto, sexto, séptimo y octavo de la ley de Dios. Vamos a examinarlos uno por uno con el máximo detalle y extensión que nos permite la índole de nuestra obra.

CAPITULO I

Respetar su vida

(Quinto precepto del decálogo)

El quinto mandamiento del decálogo, en cuanto *afirmativo*, ordena conservar la propia vida, y en cuanto *negativo*, prohíbe la muerte o mutilación *injusta* del prójimo: *non occides*, no matarás (Ex 20,13).

Hemos hablado ya de la conservación de la propia vida y de los pecados opuestos al exponer la caridad para consigo mismo (cf. n.444ss). Vamos a ver ahora lo relativo a la vida del prójimo.

PRELIMINARES

556. 1.º **El derecho a la vida en general.** En toda esta cuestión relativa al quinto mandamiento hay que partir de un principio fundamental: el derecho del hombre a la vida. Como quiera que la destrucción de una cosa es acto de dominio y que sólo Dios es el dueño y señor de la vida humana, a nadie es lícito destruir la vida propia o ajena sin causa alguna o por propia iniciativa y autoridad. Se requiere para ello la autorización de Dios, ya sea *expresa* (como en el caso de Abrahán con relación a su hijo Isaac), ya *implícita*,

como la que tiene la autoridad pública por razón de la justicia vindicativa (castigo de los criminales), o también, indirectamente, las mismas personas particulares al ejercer con las debidas condiciones el derecho de legítima defensa contra un injusto agresor.

557. 2.° **La vida de los animales.** Santo Tomás, en la magnífica cuestión que dedica al homicidio en la *Suma Teológica* (II-II,64), comienza extendiendo su mirada a los seres vivientes inferiores al hombre: los animales y las plantas. En el artículo primero pregunta si es lícito matar a cualquier ser viviente. Contesta diciendo que nadie peca sirviéndose de una cosa para el fin a que está destinada, y, habiendo puesto Dios los animales al servicio del hombre (Gén 1,26-30; 9,3), puede éste servirse de ellos para su alimento y para todo cuanto puedan serle útiles. Sin embargo, no se les debe maltratar con crueldad o sin causa justificada, no porque los animales sean sujeto de derechos —no lo son, puesto que el derecho es correlativo del deber, y los animales no tienen deber alguno, por ser irracionales—. sino porque la crueldad del hombre para con los animales en un atentado contra la propia mansedumbre y delicadeza de sentimientos. El hombre que ejerce una crueldad inútil para con los animales no obra por un fin honesto, y es obligatorio buscarlo en toda acción humana. Pero, si la tortura del animal se hace por un fin honesto y útil para el hombre, es perfectamente lícita. Tal es el caso de la vivisección y experimentación de los animales en los laboratorios de medicina, aunque sea torturando al animal con cortes de bisturí, quemaduras, venenos, corrientes eléctricas, etc.

En cuanto a **las corridas de toros**, nos parece que pueden justificarse sin esfuerzo ante la teología moral. El honesto esparcimiento del hombre parece razón suficiente para permitir la relativa crueldad que se ejerce sobre el toro, mucho menor de lo que se cree comúnmente. El toro no tiene *conciencia refleja* de su dolor sensible y sólo lo experimenta físicamente durante breves momentos. Sólo la suerte de varas es relativamente cruel; no las banderillas (simples rasguños en la dura piel del toro), ni el estoque, que acaba pronto con su vida. En cuanto al peligro de muerte por parte de los toreros, es muy remoto tratándose de verdaderos profesionales. El público, por su parte, debe guardar moderación, no exigiendo del torero lo que acaso no pueda hacer con un toro determinado sin arriesgar imprudentemente su vida [1].

[1] En todo caso, la fiesta de toros es incomparablemente menos bárbara que otros muchos «deportes» (boxeo, lucha libre, lucha grecorromana, etc.) a los que tan aficionados se sienten ciertos extranjeros que se escandalizan de la fiesta nacional española (cf. P. Julián Pereda, S. I., *Los toros ante la Iglesia y la moral*, Bilbao 1945).

ARTICULO I

El homicidio

Sumario: Trataremos del homicidio en general, de la muerte del malhechor, del injusto agresor, del inocente y del feticidio.

A) El homicidio en general

558. 1. Noción y división. El homicidio, en general, *consiste en producir la muerte a una persona*. Como delito o pecado, hay que añadir a la definición la palabra *injustamente*.

El homicidio admite las siguientes divisiones:

a) Directo, cuando se intenta precisamente la muerte del prójimo.

b) Indirecto, cuando se busca otro fin (v.gr., la propia defensa).

c) Simple, cuando no va acompañado de ninguna circunstancia especial que lo modifique.

d) Cualificado, cuando reviste una malicia especial sobreañadida. Los principales son: el homicidio *sacrílego* (de persona sagrada), el *parricidio* (de los padres), el *fratricidio* (de hermanos), el *conyugicidio* (del cónyuge), el *regicidio* (del rey), el *infanticidio* (de los niños), el *feticidio* (del feto humano), etc. El *asesinato* (homicidio perpetrado con insidias o pacto previo) es una circunstancia notablemente *agravante* que puede acompañar a cualquier clase de homicidio.

559. 2. El homicidio involuntario. Hay que notar únicamente que, cuando se comete un homicidio por casualidad, sin haberlo previsto ni intentado, no se ha cometido injusticia ni ha habido pecado alguno, *con tal que* se haya puesto el cuidado ordinario que reclamaba aquella cosa.

Pero puede ocurrir que un homicidio involuntario sea culpable *en su causa*, y esto de dos maneras principales: *a)* por no haber puesto el debido cuidado en el manejo de cosas lícitas, pero peligrosas (v.gr., en la limpieza de una pistola sin haberse cerciorado de que no estaba cargada; en la velocidad imprudente con que se conduce el automóvil, etc.); y *b)* con mayor motivo por hacer una cosa de suyo ilícita que envuelve, además, peligro de homicidio (v.gr., golpear a una mujer embarazada, con peligro de provocarle el aborto).

B) La muerte del malhechor

560. La muerte del criminal o malhechor se rige por principios especiales. Vamos a precisarlos en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª: Por derecho natural y siempre que lo requiera el bien común, puede la autoridad pública imponer la pena de muerte a los malhechores reos de gravísimos crímenes.

Expliquemos un poco los términos de la conclusión:

a) POR DERECHO NATURAL, o sea, por la potestad recibida de Dios a través de la ley natural. No por el consentimiento o autorización de los hombres, como quiere Rousseau.

b) SIEMPRE QUE LO REQUIERA EL BIEN COMÚN, única causa proporcionada para inferir una pena tan grave (v.gr., para garantizar el orden con el escarmiento de los demás).

c) PUEDE LA AUTORIDAD PÚBLICA, o sea, el jefe del Estado, a quien incumbe el cuidado de la comunidad y del bien común y sus legítimos mandatarios. Jamás puede hacerse por iniciativa privada.

d) IMPONER PENA DE MUERTE A LOS MALHECHORES, jamás a los inocentes, aunque dependiera de ello la salvación de la patria.

e) REOS DE GRAVÍSIMOS CRÍMENES. No se requiere que el crimen sea gravísimo en sí mismo; basta con que perjudique gravemente al bien común (v.gr., el centinela que abandona su puesto de guardia en plena guerra).

Prueba de la proposición.

1.° POR LA SAGRADA ESCRITURA. Hay muchos textos en el Antiguo y Nuevo Testamentos. He aquí algunos de los más expresivos:

> «El que hiera mortalmente a otro será castigado con la muerte» (Ex 21,12).
>
> «Si de propósito mata un hombre a su prójimo traidoramente, de mi altar mismo le arrancarás para darle muerte» (ibid., v.14).
>
> «El que hiera a su padre o a su madre será muerto» (ibid., v.15).
>
> «Pero, si haces el mal, teme (a la autoridad), que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal» (Rom 13,4).

2.° POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Inocencio III obligó a los herejes valdenses que querían reconciliarse con la Iglesia a subscribir, entre otras, la siguiente proposición: «De la potestad secular afirmamos que sin pecado mortal puede ejercer juicio de sangre, con tal que para inferir la vindicta no proceda con odio, sino por juicio; no incautamente, sino con consejo» (D 425).

3.° POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Cualquier persona individual es, con respecto a la sociedad, lo que un miembro es para todo el cuerpo. Y así como, cuando la salud de todo el cuerpo peligra por un miembro podrido, es lícito y laudable cortarlo para que no perezca todo el hombre, es lícito y laudable que la autoridad pública, encargada de procurar el bien común, quite la vida a un hombre peligroso para la comunidad o corruptivo de la misma (II-II,64,2).

4.° POR EL CONSENTIMIENTO UNIVERSAL DE LA HUMANIDAD. En todos los pueblos del mundo se ha usado la pena de muerte para castigar crímenes gravísimos, sobre todo contra la tranquilidad pública. Y aun aquellas naciones que por teorías erróneas o falsos sentimentalismos la han abolido, tienen que recurrir a ella muchas veces obligados por la necesidad evidente. Hay criminales que sólo se intimidan ante la perspectiva de una pena de muerte.

Advertencias. 1.ª Es lícito a la autoridad pública castigar a los malhechores con azotes u otros castigos corporales —guardando siempre la debida proporción— si lo estima conveniente para el bien común (v.gr., para escarmiento de los culpables). Pero no podrían hacerlo *por propia cuenta* los agentes de la autoridad (v.gr., los guardias).

2.ª A nadie se le puede imponer la pena de muerte sin que conste *con toda certeza* su culpabilidad criminal, por lo irreparable de la equivocación.

3.ª A nadie se le debe condenar sin oírle previamente y sin que se ejerza, por libre elección del reo o por nombramiento oficial, el derecho de defensa.

4.ª No se debe ejecutar jamás a la mujer criminal embarazada[2]. La función augusta de la maternidad debería ser, además, razón suficiente para que el jefe del Estado ejerza su prerrogativa de indulto.

5.ª Antes de la ejecución de la sentencia debe dársele al reo ocasión y facilidad para recibir los santos sacramentos.

Conclusión 2.ª: Jamás es lícito matar al malhechor por la sola autoridad privada de una persona.

Escuchemos a Santo Tomás explicando la razón:

> «Como hemos dicho, es lícito matar al malhechor en cuanto se ordena a la salud de toda la sociedad, y, por lo tanto, corresponde sólo a aquel a quien esté confiado el cuidado de su conservación, como al médico compete el amputar el miembro podrido cuando le fuera encomendada la salud de todo el cuerpo. Y como el cuidado del bien común está confiado a los príncipes, que tienen pública autoridad, solamente a éstos es lícito matar a los malhechores, y no lo es a las personas particulares» (II-II,64,3).

En algunas naciones, el Código penal exime totalmente de responsabilidad al marido que mata en el acto a su mujer sorprendida en adulterio, por suponer *a priori* que ha obrado en un arrebato imprevisto e involuntario[3]. Pero el fuero de la conciencia es más estrecho y rígido, y en él no puede excusarse a ese marido (a no ser que

[2] Cf. *Código penal español* art.83.

[3] El Código penal español le castiga con la pena de destierro (art.428), que puede durar de seis meses y un día a seis años (cf. art.88).

hubiese perdido del todo la razón al cometer el crimen). El papa Alejandro VII condenó la siguiente proposición: «No peca el marido matando por propia autoridad a su mujer sorprendida en adulterio» (D 119).

Aplicaciones prácticas. 1.ª Es completamente ilícito el llamado «linchamiento» popular del malhechor sorprendido *in flagranti*.

2.ª Es lícito al soldado *de guardia* (no a otro cualquiera) disparar sobre el que se acerca después de haberle dado el *alto* en vano, si así lo dispone la ordenanza militar; pero, en cuanto sea posible, procurando evitarle la muerte (v.gr., disparándole a las piernas).

3.ª Pueden los guardias disparar sobre el reo que se fuga, aunque procurando no matarle. Pero no pueden jamás practicar la llamada «ley de fugas» (simular la huida del malhechor para matarle impunemente).

C) La muerte del injusto agresor

561. Vamos a establecer la doctrina fundamental en una sola conclusión:

Conclusión: Guardando la debida moderación en la defensa, es lícito defenderse del injusto agresor, a veces hasta producirle la muerte.

Expliquemos los términos de la conclusión:

GUARDANDO LA DEBIDA MODERACIÓN EN LA DEFENSA. Quiere decir que no se debe ir más lejos en la defensa de lo que exijan las circunstancias habida cuenta de la importancia del bien que tratamos de defender. No se puede matar al agresor de la propia vida si basta con herirle para defenderse. Ni se le puede inferir una grave herida para salvar una pequeña cantidad de dinero que quería arrebatarnos.

ES LÍCITO DEFENDERSE, pero no obligatorio. Porque el hombre tiene obligación de conservar su vida con los medios *ordinarios*, pero no con los *extraordinarios*; y la defensa propia hasta la muerte del agresor es un medio claramente extraordinario. Puede el agredido dejarse matar *por caridad heroica* hacia su agresor, o sea, para que no se condene, ya que está en pecado mortal por la injusta agresión; aunque podría también matarle (si fuera necesario) aun en este caso, porque sólo él tendría la culpa de su propia condenación, que podría evitar desistiendo simplemente de la agresión. En circunstancias especiales, la propia defensa sería *obligatoria*; por ejemplo, si se trata de un personaje necesario para el bien común (v.gr., el jefe de un ejército en plena guerra), o de un padre que dejaría abandonados a sus hijos, o si lo exige así la ley civil para reprimir la plaga de injustos agresores, etc.

DEL INJUSTO AGRESOR. No lo son el verdugo o los soldados del piquete que le quitan la vida al reo en cumplimiento de una sentencia justa.

A VECES HASTA PRODUCIRLE LA MUERTE. Para llegar a este extremo se requieren las siguientes cinco condiciones:

a) *Agresión actual o inminente* (v.gr., está ya cargando la pistola para disparar sobre nosotros). Si la agresión *ya ha pasado*, no sería defensa, sino *venganza* (ilícita). Si *la ha anunciado*, pero no nos ataca aún, hay que defenderse de otro modo (v.gr., denunciándole a la policía), pero no se le puede matar.

b) *Agresión injusta*, ya sea con injusticia *formal* (o sea, la que proviene de un hombre que se da cuenta de lo que hace) o ya simplemente *material* (v.gr., la de un loco o borracho).

c) *Daño muy grave;* por ejemplo, la pérdida de la propia vida, la mutilación o deformidad grave de los miembros principales, la propia virginidad o pureza, bienes de fortuna muy considerables, etc.; pero no la propia fama u honor (que puede reivindicarse de otra forma), ni un robo de escasa importancia, a no ser que para apoderarse de lo ajeno tratara de agredir a la persona que la posee o guarda. Tampoco son motivos suficientes una calumnia, una bofetada, una injuria de palabra o el impedirnos adquirir una cosa a la que tenemos derecho; v.gr., una herencia (D 1180-1183).

d) *Muerte necesaria*, o sea, que hay que intentar antes, si es posible, una defensa menos cruenta a base de golpes, heridas, etc.

e) *Muerte permitida, no intentada*, o sea, que se ha de intentar la propia defensa, no la muerte del agresor, como prescriben las reglas del voluntario indirecto ante una acción con dos efectos, bueno y malo. Se ha de proceder, además, sin odio ni deseo de venganza.

Prueba de la conclusión. Lo autoriza así el *derecho natural* que todo hombre tiene a la conservación de la propia vida, y lo exige el mismo *bien común* de la sociedad, porque, de lo contrario, los malhechores se envalentonarían para cometer toda clase de desafueros con relativa impunidad, ya que podrían escapar muchas veces a la acción de la autoridad pública.

Observaciones. 1.ª En las mismas condiciones de la propia legítima defensa, es lícito socorrer al prójimo contra un agresor injusto. La razón es porque la caridad autoriza a hacer por los demás lo que sería lícito hacer por sí mismo, y es un acto de excelente caridad ayudar al inocente contra un injusto agresor. Por *justicia* están obligados a defender al prójimo injustamente atacado los que tienen el *oficio* de defender el orden público (guardias, policías, etc.); y por *piedad* familiar, los parientes en primer grado (padres, hijos, cónyuge, hermanos).

2.ª La legítima defensa, en las condiciones que hemos dicho, es lícita *a todos*, sean seglares, clérigos, religiosos, etc.; y en *cualquier lugar*, aun en la iglesia y mientras se celebran los divinos oficios (de otra suerte los malhechores agredirían siempre en las iglesias). En

legítima defensa, la iglesia no queda violada por el homicidio, ya que entonces no constituye *delito*.

3.ª Tampoco es obstáculo para la legítima defensa el haber dado ocasión para la agresión *injusta* con alguna culpa, aun grave; porque esto no quita que la agresión sea injusta. Y así, por ejemplo, el adúltero podría defenderse contra el marido que le sorprendiera *in flagranti*, porque éste no tiene derecho a tomarse la justicia por su mano, sino sólo a denunciarle a la autoridad competente.

D) La muerte del inocente

562. La absoluta ilicitud de la muerte del inocente aparece con toda claridad a simple vista. Pero su examen científico plantea problemas muy interesantes, que vamos a exponer con cierto detalle, dada su gran importancia práctica. Procederemos, como de costumbre, por conclusiones:

Conclusión 1.ª: No es lícito jamás, ni aun a la autoridad pública, producir directa e intencionadamente la muerte a un inocente, por tratarse de una acción intrínsecamente mala.

He aquí las pruebas:

1.º La Sagrada Escritura. Es uno de los pecados que «claman al cielo» (cf. n.267):

> «La voz de la sangre de tu hermano (Abel, el inocente) *está clamando a mí desde la tierra*» (Gén 4,10).
>
> «No hagas morir al *inocente* y al *justo*, porque yo no absolveré al culpable de ello» (Ex 23,7).

Imposible emplear un lenguaje más enérgico. Los textos podrían multiplicarse en abundancia.

2.º La razón teológica ofrece tres argumentos clarísimos:

a) Es un atentado contra Dios, cuyo supremo dominio queda violado. Sólo El es el dueño de la vida y, por consiguiente, sólo El podría ordenar la muerte de un inocente sin cometer una injusticia (v.gr., el caso de Abrahán y su hijo Isaac).

b) Es un delito contra la sociedad, porque se le priva injustamente de uno de sus miembros.

c) Es un crimen contra el prójimo, porque se le priva del derecho a la vida, base y fundamento de todos sus demás derechos humanos. En este sentido, el homicidio es la suprema injusticia que se puede cometer contra el prójimo, ya que se le priva violentamente de *todos* sus derechos humanos.

3.º Se confirma por la repugnancia universal del género humano a este crimen monstruoso.

Aplicaciones. 1.ª No es lícito jamás acabar de matar a los mortalmente heridos, viejos, enfermos incurables, moribundos, etc., aunque sea para que no sufran más (ya que el fin nunca justifica los medios), ni siquiera acelerarles la muerte (v.gr., con dosis exageradas de morfina, etc.). La doctrina católica rechaza toda clase de *eutanasia*, incluso la llamada *negativa* suspendiendo la prolongación artificial de la vida del moribundo. Sólo Dios ha de señalar el momento exacto de la muerte.

2.ª Tampoco se puede matar a los locos o furiosos para que no hagan daño a otros, a no ser en legítima defensa ante una agresión *actual*.

3.ª A la pregunta sobre «si sería lícito, *por mandato de la autoridad pública*, matar a los que, sin haber cometido ningún crimen digno de muerte, sin embargo, por sus defectos psíquicos o físicos no pueden aprovechar a la nación y más bien le son gravosos y se oponen a su vigor y fortaleza», contestó la Sagrada Congregación del Santo Oficio: «Negativamente, por ser contrario al derecho natural y divino positivo»[4]. Lo mismo declaró con respecto a la *esterilización* del hombre o de la mujer con idéntica finalidad[5].

4.ª No se puede arrojar al mar en un naufragio a alguno de los viajeros para que no perezcan todos. Ni puncionar el corazón o abrir las arterias de los que se duda si están realmente muertos para que no sean enterrados vivos. Si se quiere tener plena certeza de la muerte real, espérese la señal infalible de ella (la putrefacción); pero nada se haga que pueda causar la muerte real del presunto muerto.

5.ª No puede el médico, en plan de experimentación, dar al enfermo una medicina peligrosa que puede costarle la vida, a no ser cuando, de lo contrario, su muerte sea del todo *cierta* y haya alguna *esperanza* de que se le puede salvar con tal medicina.

6.ª No puede un cazador disparar su escopeta sobre un bulto que se mueve, sin averiguar previamente que se trata de un animal.

7.ª No es lícito matar a los parlamentarios enviados por el enemigo, aunque éste no hubiera respetado a los que se le enviaron a él, porque son inocentes y sería una venganza criminal.

Conclusión 2.ª: Con causa gravemente proporcionada es lícito cooperar indirectamente a la muerte del inocente, o sea, haciendo u omitiendo alguna cosa, de suyo buena o indiferente, de la cual se siga, sin intentarla, la muerte del inocente.

Es una sencilla aplicación de las leyes del voluntario indirecto, según las cuales, cuando de una acción *de suyo lícita* se siguen dos efectos, uno bueno —el más inmediato— y otro malo —el más remoto o, al menos, simultáneo al bueno—, es lícito intentar el bueno y permitir el malo si hay causa proporcionalmente grave para ello,

[4] *Cf.* AAS 32 (1940) 553-554.
[5] *Cf.* AAS 32 (1940) 73.

o sea, si el efecto inmediato bueno compensa con creces al remoto malo. En el caso concreto que nos ocupa, será causa proporcionada *el bien mayor* que se siga *inmediatamente* de la acción lícita y no *a través* de la muerte del inocente.

Aplicaciones: 1.ª Es lícito en una *guerra justa* dirigir la tormenta bélica (cañones, aviación, etc.) contra los *objetivos militares* de una ciudad, aunque acaso tengan que perecer muchos inocentes.

2.ª No es lícito en caso de asedio de una ciudad matar a un ciudadano *inocente* porque lo exija el enemigo, que, de lo contrario, incendiará el pueblo entero. Pero sería lícito *entregarle,* aunque se prevea que le van a matar; porque la simple entrega de suyo no es mala, y la previsión de su muerte puede *permitirse* en compensación del *grave daño común* que experimentaría todo el pueblo.

3.ª Es ilícito y criminal arrojar una bomba atómica sobre una ciudad, abierta o cerrada, con toda la población civil dentro, con sus mujeres y niños. No puede alegarse aquí el «voluntario indirecto», porque una de sus reglas esenciales es que el efecto bueno compense con creces al efecto malo; y en el caso de la bomba atómica ocurre precisamente lo contrario, ya que el número de seres inocentes que perecen es incomparablemente mayor que el de los culpables. Dígase lo mismo del incendio total de una ciudad, de los gases asfixiantes arrojados sobre ella, etc.

E) El feticidio

Aunque el *feticidio,* o sea, *la muerte inferida al feto humano,* es un simple caso particular de la muerte del inocente, vamos a estudiarlo aparte con alguna extensión, por su especial importancia y gravedad.

563. 1. Nociones previas. Es conveniente, ante todo, precisar con exactitud el verdadero sentido de la terminología que vamos a emplear.

a) *El embarazo* es *normal* cuando se verifica en su lugar correspondiente (el útero o matriz). El anormal o extrauterino recibe el nombre de *ectópico.*

b) *El feto humano* se considera *maduro* o viable si puede ya vivir separado de la madre (o sea, después del séptimo mes completo). Antes de esa fecha se considera *no maduro* y no puede vivir, por lo mismo, separado de la madre.

c) La expulsión de un feto *no maduro* se llama *aborto.* Cuando se provoca voluntariamente, se llama *aborto criminal.* Si obedece a indicación médica, se llama *aborto terapéutico.*

d) La expulsión provocada de un feto *ya maduro* recibe el nombre de *aceleración del parto.*

e) Se llama *embriotomía* o *craneotomía* a la intervención quirúrgica por la que se destroza al feto encerrado todavía en el seno materno con el fin de sacarlo a pedazos.

f) Recibe el nombre de *operación cesárea* la intervención quirúrgica consistente en abrir el vientre de la madre para extraer el feto vivo. Y *sinfisiotomía* es la sección de la sínfisis del pubis, o sea, del cartílago interarticular que une entre sí los dos huesos del pubis, para extraer el feto vivo cuando su expulsión natural es imposible por estrechez de la pelvis.

564. 2. Derechos del niño antes de nacer. Para resolver con acierto la abundante problemática que plantea la cuestión que estamos examinando, hay que partir de un principio fundamental que es preciso tener siempre a la vista: *los derechos del niño antes de nacer como persona humana que es.*

En efecto: sea cual fuere el momento en que se produzca *la animación* del feto humano[6], es un hecho indiscutible que se trata de una *persona humana* en acto o en *potencia* próxima, y, por consiguiente, con *todos los derechos narturales* inherentes a la misma, entre los que ocupa el primer lugar *el derecho a la vida,* o sea, el *derecho a nacer.* Y si a esta consideración de derecho natural añadimos la de tipo sobrenatural procedente del derecho del niño a ser bautizado para alcanzar la vida eterna, habremos puesto fuera de toda duda que los derechos del niño antes de nacer son incluso *más sagrados* que los que tiene la madre a conservar su vida puramente *natural,* cuya pérdida no comprometería la salvación eterna de su alma.

565. 3. Conclusiones. Teniendo en cuenta las nociones previas y el principio fundamental que acabamos de recordar, vamos a establecer la doctrina católica en forma de conclusiones:

Conclusión 1.ª: La embriotomía, craneotomía o cualquier otra operación directamente occisiva del feto vivo es siempre un pecado gravísimo, que no puede justificarse jamás bajo ningún pretexto.

La razón es clarísima: se trata de matar a un ser humano *completamente inocente,* y ya hemos visto que no es lícito jamás matar directamente al inocente, aunque dependiera de ello la salvación de la patria o la del mundo entero. Y téngase en cuenta que se comete con ello un homicidio directo *calificado,* o sea, un verdadero *asesinato* con vergonzosas agravantes tan-

[6] *Como* es sabido, la opinión más frecuente y común es la que hace coincidir la *infusión* del alma racional con el momento mismo de la concepción.

to de tipo *natural* (abuso de fuerza e inmensa *cobardía,* por tratarse de un ser indefenso) como de tipo *sobrenatural:* el pobre niño, bárbaramente descuartizado, muere sin bautismo y se le priva de la vida eterna.

Para justificar tamaño crimen se han alegado a veces razones del todo fútiles e inconsistentes. He aquí las principales:

PRIMERA. «Con mi propio cuerpo puedo hacer lo que yo quiera».

RESPUESTA. Este es el estúpido sofisma con que algunas mujeres abortistas pretenden justificar su crimen. Su absoluta falsedad consta claramente por dos argumentos incontrovertibles:

1.° No es verdad que cada uno pueda hacer de su cuerpo lo que le venga en gana, ya que nadie puede lícitamente suicidarse, mutilarse, etc., etc., como hemos demostrado más arriba. No somos dueños, sino meros administradores de nuestros propios cuerpos, sujetos a las normas dictaminadas por Dios a través de la ley natural (cf. n.619).

2.° No es verdad que el hijo engendrado forme parte del cuerpo de la madre. Es una *persona completamente distinta de la madre,* por lo que ésta carece en absoluto de autoridad para disponer de su vida. Si lo hace, comete un verdadero asesinato de un ser inocente que no puede defenderse. Algo verdaderamente vergonzoso y repugnante.

SEGUNDA. Entre dos males hay que elegir el menor. Pero hay casos en los que, si no se practica la craneotomía, morirán irremisiblemente la madre y el hijo. Luego es preferible la muerte de sólo el hijo.

RESPUESTA. Si la elección puede hacerse por un acto honesto, concedo; pero si se hace a base de cometer positivamente un crimen, niego en absoluto. El fin no justifica jamás los medios, y es preferible que mueran inculpablemente los dos que salvar la vida de uno a base de asesinar al otro. Aparte de que este caso angustioso, que se presentaba con alguna frecuencia en épocas pasadas, ha desaparecido casi en absoluto con los poderosos medios con que cuenta la medicina y cirugía modernas. Practíquese la operación cesárea o la sinfisiotomía con la intención de salvar a la madre y al hijo, pero no se cometa jamás el crimen de la craneotomía, aunque tengan que perecer los dos.

TERCERA. Desde el momento en que el niño pone a su madre en peligro cierto de muerte y en extrema necesidad, puede considerársele como un *injusto agresor,* contra el que es lícito reaccionar incluso produciéndole la muerte.

RESPUESTA. Es ridículo e insensato considerar a un niño inocente como *injusto agresor,* ya que se limita a permanecer sin culpa alguna donde la naturaleza ha querido colocarle. Y es mucho más

grave y extrema la necesidad en que se encuentra el niño que la madre, pues ésta aventura en ello solamente la vida *temporal*, mientras que el niño está en peligro de perder también la eterna (cf. D 2243).

CUARTA. Teniendo en cuenta que la vida de la madre puede ser necesaria para los hijos anteriormente nacidos, puede presumirse que el hijo no nacido cede su derecho a la vida por el bien de sus hermanitos y la felicidad de sus padres.

RESPUESTA. Es una razón sentimental tan falsa como insensata y gratuita. Por de pronto, el niño no nacido *no puede renunciar* a su propia vida, porque el derecho a la vida es irrenunciable, ya que sólo Dios es dueño de la vida del hombre; de lo contrario, podría matarse sin pecado alguno cualquiera o a cualquiera que consintiera voluntariamente en su muerte, lo cual sería una enormidad. Pero, además, no se olvide que está de por medio la *vida eterna* del niño (que está sin bautizar) y que, por consiguiente, en caso de que fuera lícito ceder el derecho a la propia vida, debería ser la madre quien cediera su vida temporal para salvar la eterna de su hijo, y no al revés. Lo contrario arguye un total desconocimiento de los verdaderos términos en que está planteado el problema y una sobrevalorización inadmisible de la vida del hombre sobre la tierra, que no tiene otro sentido cristiano que el de mera *preparación* para la vida eterna.

QUINTA. Si no se practica la craneotomía, el niño morirá también sin bautizar juntamente con la madre.

RESPUESTA. Cabe el recurso de la *operación cesárea* en vida de la madre o inmediatamente después de su muerte[7]. En todo caso, esa muerte sin bautismo sería una desgracia, pero no un crimen, como en el caso de la craneotomía.

Corolario. Luego jamás es lícito practicar esas operaciones, ni siquiera para salvar la vida de la madre, y aunque constara con certeza que, de no practicarlas, habría de morir la madre juntamente con su hijo (cf. D 1889-1890), porque la muerte inculpable de ambos es preferible al asesinato de uno solo. No hay otra solución católica que la *operación cesárea* o la *sinfisiotomía* con la intención de salvar la vida de la madre y del hijo, sin que pueda intentarse jamás la muerte del hijo para salvar a la madre, ni la muerte de la madre para salvar al hijo.

Conclusión 2.ª: El aborto directamente intentado o provocado no es lícito jamás, ni siquiera en los casos de gestación ectópica o extrauterina.

La razón es siempre la misma. No se puede matar jamás a un ser inocente, cualquiera que sea la causa o pretexto que

[7] La Iglesia ordena que «en la medida de lo posible se deben bautizar los fetos abortivos, si viven» (cn.871).

se alegue para ello. Tanto más cuanto que en caso de aborto voluntario se priva injustamente al niño de su vida *natural* y de su vida *sobrenatural* (muere sin bautismo), lo que agrava inmensamente el crimen.

Corolario. 1.º No es lícito jamás provocar el aborto, aunque sea para salvar la vida de la madre o la fama de una joven atropellada (cf. D 1184 2243-2244).

2.º El llamado aborto *terapéutico* es tan ilícito como el aborto criminal, ya que el fin no justifica jamás los medios [8].

3.º El médico puede practicar, cuando es necesario, cualquier operación encaminada a salvar la vida de la madre y la del hijo (operación cesárea, sinfisiotomía, etc.), pero jamás la que tenga por objeto la muerte de uno de los dos para salvar al otro. Si la madre o la familia se niegan a aquellas operaciones lícitas y le piden el aborto directo, debe negarse en absoluto, aunque su inhibición traiga como consecuencia la muerte de la madre y del hijo. No se puede cometer un crimen ni siquiera para evitar un mal mayor.

4.º Peca gravemente la mujer que, creyéndose embarazada, procura el aborto a base de saltos, lavado de pies con agua muy fría o muy caliente, oprimiéndose el seno con fajas o corsés, etc., o tomando una medicina abortiva. Y *si consigue el aborto,* queda, además, *ipso facto,* excomulgada, lo mismo que *todos* los que hayan intervenido eficazmente en el aborto, aunque sea simplemente *aconsejándolo* (cf. cn.1398).

5.º En caso de gestación *ectópica* o extrauterina [9], el feto humano posee los mismos derechos naturales que si estuviera colocado en su sitio natural. Por lo mismo, no es lícito jamás, bajo ningún pretexto, matarle directamente. Lo único que puede hacerse es la llamada operación Wallace [10], si la pericia del médico permite esperar buenos resultados para la vida del hijo y de la madre; o la llamada *expectación armada* (preferentemente en una clínica o sanatorio quirúrgico donde puedan utilizarse en seguida los medios apropiados), consistente en la intervención inmediata del médico al produ-

[8] Téngase en cuenta, además, que según el testimonio de médicos eminentes, son tan grandes los progresos alcanzados hoy por la ciencia médica, que ya no puede invocarse *en ningún caso* la necesidad del aborto terapéutico, por haber otros procedimientos del todo eficaces para salvar la vida de la madre sin recurrir a él (cf. NAVARRO, *Problemas médico-morales* [Madrid 1954] p.34).

[9] Tales concepciones *ectópicas* ocurren con relativa frecuencia (alrededor del tres por ciento). Pueden ser *tubáricas, ováricas* o *abdominales,* según se produzcan en la trompa de Falopio u oviducto, que son las más frecuentes, o en el mismo ovario, o en una región próxima al abdomen por rotura de la pared de las trompas. Alrededor del ochenta por ciento de esas concepciones suelen terminar en aborto; unas veinte por ciento, en ruptura ovárica; muy pocas persisten hasta la completa maduración del feto (cf. G. CLEMENT, *Derechos del niño antes de nacer* [Madrid 1932] 77).

[10] Consiste esta operación en trasladar el feto ectópico del sitio anormal en que se encuentra anidado a su sitio normal en el útero o matriz para que alcance allí su normal desarrollo. Modernamente ha comenzado a hacerse con éxito, y con ella se atiende muy bien a la vida de la madre y del hijo.

cirse la rotura del saco fetal (que pone en grave peligro la vida de la madre), porque el feto se separa entonces de sus conexiones vitales (extráigasele y bautícesele inmediatamente); o la *laparotomía,* si el feto es ya *viable* y hay grave peligro para la madre si prosigue la gestación hasta el fin, porque se trata, en este caso, de una simple *aceleración del parto,* que es lícita con causa justificada[11].

Unicamente sería lícita la extirpación del feto ectópico cuando se tuviera plena *certeza* de su muerte (cosa bastante difícil en la práctica), porque entonces es claro que no se le mata.

Dificultad. ¿Qué hacer en caso de duda sobre si se trata de un tumor maligno o una gestación ectópica?

Desde luego, hay que esperar todo lo que se pueda hasta conseguir, si es posible, que el feto sea *viable,* en cuyo caso se procedería lícitamente a la aceleración del parto. Pero, no siendo esto posible, es lícito extirpar *un tumor* o *quiste mortal* para la madre, aun cuando en él estuviera incluido el feto inmaturo (procurando, desde luego, bautizarlo inmediatamente). *En la duda* de si se trata de tumor o de feto, *si no se puede aguardar más sin riesgo de la madre,* algunos moralistas consideran lícito sajarlo como un tumor anómalo y mortífero para la madre; porque, aunque fuera un feto, se le mataría, al parecer, *indirectamente;* en todo caso —añaden— procédase siempre al bautizo inmediato del feto, si lo hubiera. Pero otros moralistas creen, no sin fundamento, que no puede realizarse esa operación, porque, aparte de que no se puede obrar con duda práctica sobre la licitud de una acción, no es lícito proceder contra el *derecho cierto* a la vida que tiene el probable feto, más sagrado todavía que el de la madre, por el hecho de no estar bautizado y arriesgar su vida eterna.

Conclusión 3.ª: Por causas gravemente proporcionadas es lícito permitir INDIRECTAMENTE el aborto al realizar una acción buena en sí misma, única que se intenta.

Por ejemplo: para curar una enfermedad de la madre *que ponga en peligro su vida* se le puede dar una medicina o practicarle una operación quirúrgica indicada de suyo para curar esa enfermedad, aunque se produzca involuntariamente la muerte o expulsión *no intentada* del feto.

[11] He aquí una respuesta del Santo Oficio al decano de la Facultad Teológica de la Universidad de Montreal de 5 de marzo de 1902. A la duda sobre «si es alguna vez lícito extraer del seno de la madre los fetos ectópicos todavía inmaturos, no cumplido aun el sexto mes de la concepción», se respondió: «Negativamente, conforme al decreto del miércoles 4 de mayo de 1898, en cuya virtud *hay que proveer seria y oportunamente, en lo posible, a la vida del feto y de la madre;* en cuanto al tiempo, el consultante debe recordar, conforme al mismo decreto, que no es lícita ninguna aceleración del parto si no se realiza en el tiempo y modo que, según las ordinarias contingencias, se atienda a la vida de la madre y del feto» (D 1890 c).

Es un simple caso de voluntario indirecto. Para que sea lícito, de acuerdo con sus reglas, es preciso que se reúnan *a la vez* las siguientes condiciones:

1.ª Que no quede otra solución para salvar la vida de la madre (hay que intentar antes todas las posibles, según los casos y circunstancias).

2.ª Que la medicina o intervención quirúrgica sea *directamente* curativa de aquella enfermedad y no *a través* del aborto.

3.ª Que se intente únicamente la curación, no el aborto.

4.ª Que se provea con diligencia al inmediato bautizo del feto abortivo en el momento de producirse el aborto[12]. No se olvide nunca que la vida eterna del niño vale infinitamente más que la temporal de la madre.

Conclusión 4.ª: Con grave causa es lícito provocar la aceleración del parto de un feto ya viable.

Así lo declaró el Santo Oficio el 4 de mayo de 1898, con las siguientes palabras: «La aceleración del parto no es de suyo ilícita, con tal que se haga por causas justas y en tiempo y de modo que, según las contingencias ordinarias, se atienda a la vida de la madre y del feto» (D 1890b).

Grave causa la hay cuando, de esperar al término natural del embarazo, correría grave riesgo la vida de la madre, o la del niño, o la de ambos.

Sin grave causa no sería lícito, porque el niño nace débil y enfermizo y con peligro de muerte, y no se le puede exponer a ese peligro sino para preservarle a él o a su madre de un peligro todavía más grave y cierto.

ARTICULO II

El duelo

566. 1. Noción. El duelo, o sea, *la lucha convenida de antemano entre dos personas, o pocas más, con armas aptas para ma-*

[12] He aquí el modo de bautizarlo. Si se trata de un feto que tiene ya forma humana, bautícesele *en la cabeza*, empleando agua natural y la fórmula «Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». En caso de duda sobre si vive o está ya muerto, empléese la fórmula condicionada: «Si vives, yo te bautizo...», etc.

Si se trata de un feto embrionario (sin forma humana aún) y aparece envuelto en las secundinas, procédase de la siguiente forma: sumérjase todo el envoltorio en agua (templada, a ser posible) y, tomando alguna doblez de su envoltura, rómpasela para que salga el líquido amniótico y el agua bañe directamente el feto, y al mismo tiempo pronúnciese la fórmula bajo la condición «si vives...». Es más seguro sacarle del agua inmediatamente después de la inmersión para completar la significación sacramental.

Este bautismo de urgencia puede y debe administrarlo cualquier persona, sin distinción de estado, sexo ni edad.

tar o herir gravemente, estuvo muy en boga en otras épocas y constituía una verdadera plaga.

Partiendo de un concepto enteramente equivocado y falso del *honor,* trataban de borrar o reivindicar con sangre las injurias recibidas organizando el duelo entre los contendientes, a base muchas veces de ceremonias ridículas (padrinos, etc.), que excitan la risa y la indignación de cualquier persona seria. La cultura moderna, afortunadamente, ha reaccionado con energía contra esta aberración, y hoy en día —al menos en España— ya casi nadie se bate.

567. 2. **Juicio moral.** EL DUELO PRIVADO, o sea el organizado por personas particulares para dirimir sus pleitos, «vengar su honor ultrajado», etc., es absolutamente ilícito e inmoral por varios capítulos: 1) por usurpar el derecho exclusivo de Dios a la vida o integridad del hombre; 2) por usurpar el derecho de la autoridad pública a imponer la justicia entre los hombres; 3) por los graves trastornos que se siguen a la familia de los duelistas; y 4) por el escándalo que se da a la sociedad humana.

CAPITULO II

Respetar su cuerpo

(Sexto y nono mandamientos)

INTRODUCCION

568. Al abordar esta materia tan escabrosa y nauseabunda, creemos oportuno recoger la prudentísima advertencia con que San Alfonso de Ligorio comienza la explicación de la misma:

«Ahora vamos a tratar, con disgusto, de aquella materia cuyo solo nombre inficiona la mente de los hombres... ¡Ojalá más breve y más oscuramente pudiera explicarme! Pero, como ésta sea la más frecuente y más abundante materia de las confesiones y por la que mayor número de almas caen en el infierno —más aún: no vacilo en afirmar que *por este solo vicio o, al menos, no sin él se condenan todos los que se condenan* —, de ahí que sea necesario, para instrucción de los que desean aprender la ciencia moral, explicarme con claridad (aunque de la manera más casta posible) y discutir algunas cosas particulares»[1].

[1] SAN ALFONSO DE LIGORIO, *Theologia moralis* l.3 n.413.

Fieles a esta consigna del gran santo y eminente moralista, vamos a estudiar esta materia en la forma más breve y discreta posible, sin renunciar, no obstante, a informar al lector seglar de todo cuanto necesita saber para formar su propia conciencia en torno a estas cuestiones [2].

Dividimos la materia en dos artículos fundamentales: 1.º, de la lujuria *en general*, y 2.º, de las *especies* de lujuria.

ARTICULO I

De la lujuria en general

569. 1. Noción. En sentido amplio o metafórico, la palabra *lujuria* designa cualquier lujo, exceso o exuberancia; y así, por ejemplo, de un campo fertilísimo se dice que tiene una *lujuriante* vegetación. Pero en el sentido propio y estricto que aquí nos interesa se define: *el apetito o el uso desordenado de lo venéreo*. Consiste principalmente en el uso de la facultad generativa fuera del matrimonio, o dentro de él contra sus leyes.

La lujuria es uno de los siete *pecados capitales*. De ella derivan otros muchos pecados, principalmente la ceguera de la mente, precipitación, inconsideración, inconstancia, amor desordenado de sí mismo, odio a Dios, apego a las cosas de esta vida y horror a la futura. Santo Tomás dedica un bellísimo artículo a esta cuestión [3].

570. 2. División. La división fundamental es la que distingue entre lujuria *consumada*, completa o perfecta, y la *no consumada*, incompleta o imperfecta, según que llegue o no hasta el orgasmo completo, con su correspondiente efusión seminal en el varón y de humores vaginales en la mujer.

La consumada se subdivide en *según la naturaleza*, si de ella puede seguirse la generación de un nuevo ser, y *contra la naturaleza*, si de suyo no es apta para la generación. Se refiere

[2] El gran moralista Prümmer lamenta, con razón, la excesiva prolijidad y lujo de detalles con que algunos autores tratan estas materias. El conocimiento de tales detalles no es necesario en modo alguno al confesor, ya que muchos de ellos no cambian substancialmente la moralidad de los actos; y a los seglares más bien les hará daño, al enterarse de ciertos refinamientos que acaso felizmente ignoraban. Unos cuantos principios muy claros y algunas reglas prácticas claras y precisas son más que suficientes para resolver todos los casos posibles. Lo demás es revolver inmundicia, sin provecho para nadie y daño para todos (cf. PRÜMMER, O. P., *Manuale Theologiae Moralis* II 680).

[3] Cf. II-II,153,5.

siempre a actos *externos* y no puede darse en los meramente internos.

La no consumada puede ser *interna* y *externa,* según se refiera tan sólo a actos meramente internos o a actos externos imperfectos.

El siguiente cuadro esquemático muestra en sintética visión de conjunto todas estas divisiones y subdivisiones con sus especies correspondientes:

LA LUJURIA PUEDE SER

- *Consumada* ....
  - *Según la naturaleza:* fornicación, estupro, rapto, adulterio, incesto y sacrilegio.
  - *Contra la naturaleza:* polución, onanismo, sodomía y bestialidad.
- *No consumada:*
  - *Interna:* pensamientos, deseos, gozo de lo pasado.
  - *Externa:* miradas, tocamientos, ósculos...

571. 3. Principios fundamentales. Es preciso, ante todo, tener siempre a la vista dos grandes principios que informan toda esta cuestión, y que, bien comprendidos, resuelven sin más toda la abundante y complicada casuística que puede plantearse en torno a la lujuria. Helos aquí con toda claridad y precisión:

Primer principio: La lujuria o delectación venérea, tanto la consumada o perfecta como la no consumada o imperfecta, DIRECTAMENTE BUSCADA fuera del legítimo matrimonio, es siempre pecado grave y no admite parvedad de materia.

Expliquemos, ante todo, los términos del principio:

LA LUJURIA O DELECTACIÓN VENÉREA, o sea, la propia y específica de la generación humana. Se diferencia:

a) Del deleite *puramente sensible,* que es el producido por un acto u objeto placentero en sí mismo, pero no apto de suyo para excitar el placer venéreo (v.gr., el olor de una rosa, la suavidad del terciopelo, la exquisitez de un manjar, etc.).

b) Del *deleite sensual,* que es el producido por un acto u objeto que, aunque no es propiamente venéreo en sí mismo, *es apto,* sin embargo, para excitar la concupiscencia de la carne (v.gr., un beso, un abrazo, etc.). En estos últimos habrá pecado o no según la intención o finalidad con que se hagan.

TANTO LA CONSUMADA O PERFECTA, o sea, la que llega a su término natural por el orgasmo y efusión seminal en el varón o de humores vaginales en la mujer.

Como la no consumada o imperfecta, que se reduce a pensamientos, miradas, tocamientos, etc., con intención o finalidad deshonesta.

Directamente buscada, ya sea por haber intentado voluntariamente obtener el placer venéreo completo o incompleto, o por haber consentido en él cuando se produjo sin buscarlo.

Fuera del legítimo matrimonio, o sea, fuera de los actos ordenados de suyo a la generación humana dentro del legítimo matrimonio.

Es siempre pecado grave, no sólo por estar grave y expresamente prohibida por Dios, sino por ser una cosa de suyo intrínsecamente mala por oponerse al orden intentado por la naturaleza.

Y no admite parvedad de materia, o sea, que, por insignificante que sea el acto desordenado (v.gr., un simple movimiento carnal), es siempre pecado grave cuando a través de él se busca *directamente* el placer venéreo. Sólo puede darse el pecado venial por imperfección del acto humano, o sea, por falta de la suficiente advertencia o de pleno consentimiento.

Veamos ahora la prueba teológica del principio:

a) Por la Sagrada Escritura. Son innumerables los textos. He aquí algunos de los más conocidos:

«No adulterarás» (Ex 20,14).

«Todo aquel que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5,28).

«No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas... poseerán el reino de Dios» (1 Cor 6,9-10).

«Ahora bien: las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia... y otras como éstas, de las cuales os prevengo, como antes lo hice, que quienes tales cosas hacen no heredarán el reino de Dios» (Gál 5-19-21).

«Pues habéis de saber que ningún fornicario o impuro... tendrá parte en la heredad del reino de Cristo y de Dios» (Ef 5,5).

Como se ve, los textos no pueden ser más claros y terminantes. Se trata de la exclusión del reino de los cielos, que corresponde al pecado grave o mortal; y afecta no sólo a los actos consumados o perfectos (fornicación, adulterio), sino incluso a los no consumados o imperfectos: basta una *simple mirada malintencionada*, como declara el mismo Cristo en el Evangelio (Mt 5,28).

b) Por el magisterio de la Iglesia. La Iglesia (Alejandro VII) condenó, al menos como *escandalosa*, la siguiente proposición:

«Es opinión probable la que dice ser solamente pecado venial el beso que se da *por el deleite carnal* y sensible que del beso se origina, excluido el peligro de ulterior consentimiento y polución» (D 1140).

Ahora bien: si un simple beso dado con *intención carnal* (lujuria imperfecta o no consumada) es pecado grave, lo serán también los demás actos de lujuria imperfecta, y *a fortiori*, los de lujuria consumada o perfecta.

c) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Todos los teólogos católicos están de acuerdo en proclamar que la lujuria perfecta o imperfecta es de suyo *intrínsecamente mala* y no sólo porque está prohibida por Dios. La razón fundamental es porque el placer venéreo lo puso Dios en el acto de la generación como estímulo y aliciente para ella, dada su necesidad imprescindible para la propagación del género humano. Es, pues, un placer cuya *única y exclusiva razón de ser* es el bien de la especie, no del individuo particular. Ahora bien: utilizar ese placer en provecho y utilidad propia fuera de su ordenación natural a la generación en legítimo matrimonio *es subvertir el orden natural de las cosas*, lo cual es siempre *intrínsecamente malo*, porque se opone a lo que ha dispuesto Dios, no sólo por una ley positiva, sino en la naturaleza misma de las cosas; y como se trata de un desorden *grave*, que afecta al bien de toda la sociedad humana, su infracción voluntaria y directa tiene que constituir forzosamente un pecado grave.

A esta razón fundamental pueden añadirse otras varias, principalmente para poner de manifiesto la ilegitimidad incluso de los actos imperfectos. Porque:

1.° Tratándose de materia tan resbaladiza, es casi imposible realizar el acto imperfecto sin exponerse a grave peligro de llegar hasta lo perfecto; y, como es sabido, es pecado grave exponerse sin causa justificada —no lo es nunca el deseo de satisfacer la propia sensualidad— a peligro próximo de pecado grave.

2.° Es prácticamente imposible buscar el deleite venéreo incompleto sin que *implícitamente* se busque y quiera el completo; porque, como advierte con fundamento Santo Tomás, «la incoación de una cosa se ordena siempre a su consumación»[4]; de donde, el que quiere la incoación, por lo mismo quiere implícita y necesariamente la consumación, de la misma manera que el que quiere un bien imperfecto lo quiere en cuanto tiende de suyo al bien perfecto.

3.° El placer venéreo que se obtiene con la lujuria imperfecta se ordena también, de suyo, *al bien de la especie*, ya que es un aspecto parcial del aliciente natural hacia la generación puesto en el organismo humano por el mismo Autor de la naturaleza. Luego utilizarlo en provecho propio fuera de aquella altísima finalidad, es subvertir el orden natural de las cosas, y, por lo mismo, es de suyo *intrínsecamente malo*.

Segundo principio: La lujuria perfecta o imperfecta, involuntaria en sí misma, pero INDIRECTAMENTE PERMITIDA al realizar una acción de suyo buena o indiferente, puede ser pecado grave, leve o

[4] I-II,1,6. *Cf.* I-II,74,6-8; II-II,154,4.

ningún pecado, según las razones que se tuvieron para realizar aquella acción y el comportamiento observado al producirse el placer venéreo no buscado.

Expliquemos, ante todo, los términos del principio:

LA LUJURIA PERFECTA O IMPERFECTA, en el sentido ya explicado.

INVOLUNTARIA EN SÍ MISMA, o sea, no buscada ni intentada directa ni indirectamente en sí misma.

PERO INDIRECTAMENTE PERMITIDA. No es lo mismo *querer* una cosa que *permitirla indirectamente* cuando hay justa causa para ello, de acuerdo con las leyes del voluntario indirecto. Volveremos en seguida sobre esto.

AL REALIZAR UNA ACCIÓN DE SUYO BUENA O INDIFERENTE; por ejemplo, al reconocer a una enferma, al estudiar ciertas materias necesarias de medicina o moral, al tomar un baño caliente, etc. Si la acción excitante fuera ya de suyo *mala* (v.gr., la asistencia a un espectáculo inmoral), no podría invocarse el voluntario *indirecto,* ya que una de sus reglas fundamentales es que se realice e intente exclusivamente una acción *buena,* aunque de ella se siga indirectamente un efecto malo.

PUEDE SER PECADO GRAVE, LEVE O NINGÚN PECADO, en la forma que explicaremos en seguida.

SEGÚN LAS RAZONES QUE SE TUVIERON PARA REALIZAR AQUELLA ACCIÓN. Es el aspecto más importante del principio, que explicaremos en seguida detalladamente.

Y AL COMPORTAMIENTO OBSERVADO AL PRODUCIRSE EL PLACER VENÉREO NO BUSCADO. Es otro aspecto fundamental. Si, al producirse el placer no buscado, *se consiente voluntaria y perfectamente en él,* se comete siempre pecado *grave,* aunque la causa excitante se hubiera puesto por graves razones y sin intención alguna pecaminosa. Si el consentimiento es *imperfecto,* se comete pecado *venial* por imperfección del acto humano. Y *si se rechaza totalmente el placer,* no se comete pecado alguno, con tal que la causa excitante se haya puesto por razones gravemente proporcionadas según las leyes del voluntario indirecto.

Expliquemos ahora con detalle los dos puntos que han quedado sin explicar, o sea, los relativos a la clase del pecado que se comete según las razones que haya habido para permitir el efecto desordenado que se sigue o puede seguirse de una causa en sí buena o indiferente. La cuestión no es tan fácil como a primera vista pudiera parecer, y es preciso, para resolverla con acierto, establecer con toda claridad y precisión unas cuantas distinciones muy importantes.

1.ª Hay acciones que de suyo *(per se)* son aptas para excitar la delectación venérea (v.gr., una mirada o tocamiento francamente obscenos); y otras que *de suyo* nada tienen que ver con el placer ve-

néreo, pero podrían excitarle indirectamente *(per accidens)*; por ejemplo, comer o beber en demasía, montar a caballo, tomar un baño caliente, etc.

2.ª Entre las primeras —o sea, las que influyen *per se*— las hay que influyen *próxima y notablemente* en el efecto desordenado, de suerte que siempre o casi siempre se produce de hecho (v.gr., la vista prolongada de las partes deshonestas de una persona de diferente sexo, una lectura muy obscena, etc.); y otras que sólo influyen *remota y levemente* (v.gr., la vista o conversación con una persona bien parecida, estrecharse las manos al saludarse, etc.).

3.ª Hay acciones que excitan *próxima* y *notablemente* a ciertas personas (v.gr., a los jóvenes, a los de temperamento muy ardiente y pasional, etc.) que no causan impresión alguna, o sólo *muy leve*, a otras personas (v.gr., de temperamento frío o de edad muy avanzada, etc.).

4.ª Al realizar una acción de suyo buena o indiferente que produce o puede producir un efecto malo, han podido existir razones *gravemente proporcionadas* para realizarla, o razones *insuficientes*, o *ninguna razón* en absoluto.

Teniendo en cuenta estos principios, he aquí las conclusiones a que se debe llegar:

1.ª Es PECADO GRAVE realizar sin *grave razón* una acción buena o indiferente que influya *próxima* y *gravemente* en el placer venéreo (ya sea por sí misma o por la especial psicología de una persona determinada), aunque en algún caso concreto no se siguiera de hecho aquel placer. La razón es porque no es lícito a nadie, sin grave causa, exponerse a peligro próximo de pecar gravemente (cf. n.256).

Grave causa la tiene, v.gr., el médico que debe reconocer al enfermo o enferma, el estudiante de medicina que debe aprender anatomía u obstetricia, el sacerdote que tiene obligación de estudiar la moral o de oír confesiones escabrosas, etc. Ninguno de éstos pecaría si al realizar esos estudios o desempeñar sus funciones profesionales experimentara algún placer desordenado, *con tal,* naturalmente, que rechazara en absoluto el voluntario consentimiento al mismo.

Tampoco pecaría *por este capítulo* el que por una larga experiencia supiera *con toda certeza* que a él no le excita carnalmente alguna acción de *suyo buena* o *indiferente* que para otros resulta gravemente provocativa. Pero, como es natural, esta frialdad subjetiva no podría invocarse para legitimar una acción de suyo mala (v.gr., la asistencia a un espectáculo inmoral), porque se pecaría, al menos, por razón del escándalo y de la cooperación al mal.

2.ª ES PECADO VENIAL realizar *sin justa causa* una acción que influye tan sólo *per accidens,* o de manera *leve* y *remota,* en el placer venéreo no buscado ni intentado directa ni indirectamente (v.gr., algún exceso en la comida o bebida, la vista y conversación con una persona muy bella, etc.). La razón es porque, aunque estas acciones influyen tan sólo remotamente en el placer venéreo, que, además, no

se busca ni se intenta, poner esas causas *sin razón alguna* y *por puro capricho* no deja de envolver cierto desorden, al menos de imprudencia y temeridad. Sin embargo, como este desorden no afecta *directamente* a la lujuria (ya que en este caso sería *grave*, porque, como ya hemos dicho, no se da parvedad de materia en la lujuria *directamente* intentada), constituye tan sólo un pecado *venial*, con tal, naturalmente, de rechazar el consentimiento al placer desordenado que pueda producirse inesperadamente.

3.ª No es pecado alguno realizar *con justa causa* (v.gr., por necesidad, educación, utilidad o conveniencia) las acciones que acabamos de indicar en el párrafo anterior (o sea, las que influyen sólo *per accidens* o *leve* y *remotamente*). Y con *grave causa* (v.gr., el ejercicio profesional de médicos, enfermeros, etc.) incluso las del primer párrafo (o sea, las que influyen *próxima* y *gravemente*), con tal de tomar toda clase de precauciones y de rechazar en el acto el placer si se produce. Sin embargo, si la causa fuera de tal manera excitante y la propia debilidad tan grande que se tuviera *certeza moral* de que se produciría el placer y de que no se tendrá la suficiente energía para rechazar el consentimiento, sería absolutamente ilícito poner aquella causa, aunque para ello tuviera el interesado que abandonar su propia profesión o empleo, ya que ni siquiera para salvar la propia vida o la del prójimo es lícito jamás exponerse a peligro *cierto* o prácticamente *inevitable* de pecado.

Con estos dos principios que acabamos de exponer, bien comprendidos y asimilados, se puede resolver con acierto toda la abundantísima casuística que plantea la lujuria en todas sus manifestaciones completas o incompletas. Todo gira en torno a estos dos puntos fundamentales: 1.°, la lujuria *directamente intentada* fuera del legítimo matrimonio es siempre pecado grave, sin que admita parvedad de materia (un simple movimiento carnal, una simple mirada al cuerpo de una persona, basta para pecar gravemente si con ello se *intenta directamente* experimentar un placer o delectación *venérea*); y 2.°, la lujuria *involuntaria, pero prevista*, será pecado grave, leve o ningún pecado, según haya habido o no razones proporcionadas para permitirla y se haya rechazado o no el consentimiento al placer desordenado en el momento de producirse.

ARTICULO II

De las especies de lujuria

Vamos a exponer una por una, con la máxima brevedad posible dentro de una información suficientemente completa, las diferentes

especies de lujuria indicadas al establecer la división general de la misma. Al final, para completar la materia, diremos dos palabras sobre las anomalías o perversiones sexuales.

I. LUJURIA CONSUMADA SEGUN LA NATURALEZA

Como ya dijimos, este género de lujuria es aquel que llega hasta su pleno término natural y puede seguirse de ella la generación de un nuevo ser. Se subdivide en seis especies, que enunciamos según el orden de menor a mayor gravedad: *fornicación, estupro, rapto, adulterio, incesto* y *sacrilegio carnal.*

A) Simple fornicación

572. 1. Noción. La simple fornicación es *el acto venéreo completo tenido por mutuo consentimiento entre hombre y mujer solteros, no afectados por ningún vínculo familiar o religioso.*

Expliquemos un poco la definición:

El acto venéreo completo, o sea, aquel del que puede seguirse la generación de un nuevo ser.

Tenido por mutuo consentimiento, porque, si se hubiera empleado la violencia contra la voluntad de la mujer, tendríamos el *estupro* o el *rapto.*

Entre hombre y mujer solteros, porque, si los dos, o uno de ellos, estuvieran casados, se cometería *adulterio.*

No afectados por ningún vínculo familiar, porque de lo contrario se produce el *incesto.*

Ni religioso, porque si los dos, o uno de ellos, fuera persona consagrada a Dios, se incurre en el *sacrilegio carnal.*

573. 2. Malicia. La fornicación es siempre pecado grave. Consta:

a) Por la Sagrada Escritura: «No os engañéis: ni los fornicarios... poseerán el reino de Dios» (1 Cor 6,9-10).

b) Por el magisterio de la Iglesia. Lo ha enseñado siempre así.

c) Por la razón natural. Se trata de un acto de lujuria directa y consumada fuera del matrimonio, lo cual se opone gravemente al recto orden de la razón. La Iglesia ha condenado una proposición laxista que afirmaba que la fornicación es mala únicamente por estar prohibida, pero no por serlo intrínsecamente en sí misma (D 1198).

Además del pecado grave contra la *castidad*, la fornicación lleva consigo otro, también grave, contra la *caridad*, como en todos los demás pecados que causan un grave daño al prójimo. Pero este segundo pecado va implícito en el primero, del que es inseparable, y no es menester explicarlo en la confesión; basta acusarse de haber cometido fornicación.

En cuanto a las obligaciones de justicia con relación a la prole nacida de fornicación, véase lo que decimos en su lugar correspondiente (cf. n.782).

574. 3. Formas. Se distinguen tres formas principales de fornicación:

a) EL CONCUBINATO, o trato habitual con una misma persona dentro o fuera de la propia casa. Es una circunstancia que no cambia la especie de la fornicación (a no ser que una de las dos personas sea casada), pero es *notablemente agravante*, por el propósito virtual de permanecer en el pecado. Mientras no se arrepienta de veras y corte a raja tabla la ocasión, de ordinario no se puede absolver al que se encuentra en este estado. Si el concubinato fuera *público* (v.gr., por amancebamiento o matrimonio meramente civil), no se podría absolver *ni siquiera al moribundo* antes de echar de casa a la persona cómplice, a no ser que la muerte fuese ya tan inminente que no diera tiempo para ello.

b) EL MERETRICIO, o fornicación con una mujer *pública*. De suyo no cambia la especie, a no ser que el fornicario esté ligado con algún vínculo (matrimonio, voto) que haga imposible la simple fornicación (por ser en él, forzosamente, adulterio o sacrilegio).

c) LA FORNICACIÓN ONANÍSTICA es la que se realiza de modo que sea imposible la generación. *Cambia la especie* del pecado, tanto si se emplean medios *artificiales* (preservativos, etc.) como si es por simple retracción natural. En ambos casos se comete un pecado *contra la naturaleza*, de suyo mucho más grave que la simple fornicación natural. En la práctica, sin embargo, cabe menor malicia *subjetiva* en un pecador ignorante que cree que de esa manera peca menos o hace menos daño; pero ocurriría lo contrario —o sea, aumentaría la responsabilidad de su pecado— si lo hiciera para pecar tranquilamente, sin exponerse a las cargas económicas o sociales que pueden sobrevenir de su acto. Es menos culpable ante Dios el que peca aceptando las consecuencias humanas de su pecado que el que las rechaza cómodamente para pecar con mayor facilidad.

B) Estupro

575. 1. Noción. Tres son los sentidos en que suele tomarse la palabra *estupro*.

a) Santo Tomás y, en general, los teólogos clásicos entendían por tal *la desfloración de una joven que se halla bajo la custodia de su padre*[5].

b) Modernamente y en *sentido estricto* significa *la violenta desfloración de una mujer contra su propia voluntad.* Añade al concepto anterior la *violencia a la voluntad,* que no era esencial para los teólogos clásicos; y no exige que se trate de una joven, sino de cualquier mujer *virgen,* o sea, no corrompida anteriormente.

c) En *sentido amplio* se entiende por tal *la violación de una mujer* (sea o no virgen) *contra su propia voluntad.* En este sentido suelen tomarlo los modernos códigos civiles.

576. 2. Malicia. El estupro es siempre pecado *mortal,* o, mejor dicho, *dos pecados mortales:* uno contra la *castidad,* como es obvio, y otro contra la *justicia,* por la opresión violenta e injusta realizada contra la voluntad de la víctima.

Si se trata de una *virgen,* la *injusticia* es doble (de donde resultan tres pecados), por la violenta privación de un bien tan grande como el sello virginal, que era una garantía para su pureza y una condición importantísima para su futuro matrimonio. Pero esto se entiende del estupro *estricto,* o sea, del realizado violentamente contra la voluntad de la víctima; porque, si la mujer consintiera voluntariamente en la fornicación, la circunstancia de ser virgen no parece que envuelva injusticia alguna —o, al menos, no grave—, ya que no se hace injuria al que acepta voluntariamente lo que se le propone; y, por consiguiente, no sería menester explicarlo en la confesión; bastaría acusarse de haber cometido fornicación[6].

Nótese, sin embargo, que para que haya verdadera violencia no se requiere que ésta sea *física.* Basta la violencia moral a base de amenazas, engaños (v.gr., haciéndole creer que eso no es pecado, promesa fingida de matrimonio, etc.), o aprovechando el sueño natural o artificial (hipnotismo, anestesia) o la embriaguez de la víctima, o también ofreciendo a una mujer honrada muy pobre y necesitada un precio tan exorbitante que equivalga a una coacción moral irresistible.

577. 3. Observaciones. Para completar la doctrina ténganse en cuenta las siguientes importantes observaciones:

[5] Cf. II-II,154,6. Como es sabido, se entiende por *desfloración* la rotura de la integridad de la carne (himen) producida por el varón en el primer acto carnal.

[6] Sin embargo, Santo Tomás y los teólogos clásicos consideraban como *especie distinta* de lujuria la desfloración de una joven que se halla todavía bajo la custodia de su padre, *aunque consintiera ella voluntariamente.* Porque se haría injuria a su padre —bajo cuya custodia está , de manera parecida (aunque no idéntica) a la que se hace al marido de una mujer casada. E incluso por parte de la joven hay una cierta deformidad especial, porque de hecho se la priva de un bien excelente (la virginidad), que era para ella una garantía de pureza, un freno para el desorden y una condición muy importante para su futuro matrimonio (cf. II-II,154,6).

1.ª Para que la mujer atropellada quede enteramente libre de pecado es preciso —además de rechazar el consentimiento interior— que haga *todo cuanto pueda* (al menos moralmente hablando) para impedir el atropello. Por consiguiente, debe gritar pidiendo auxilio (a no ser, quizá, si le produciría grave infamia), huir, si le es posible, y desde luego emplear la fuerza física golpeando, hiriendo e incluso matando, si fuera preciso, a su injusto agresor (cf. n.561). En caso de que toda resistencia fuera inútil (v.gr., por encontrarse en sitio despoblado y no poder huir ni recibir auxilio de nadie), no podría conducirse de una manera puramente *pasiva*, sino que tendría que revolverse y obstaculizar el atropello todo lo posible. Sin embargo, como ya hemos explicado en su lugar, no estaría obligada a dejarse matar si estuviera moralmente segura de evitar el *consentimiento interior* al pecado.

2.ª En cuanto a la obligación de *restituir* los daños y perjuicios ocasionados por el estupro, véase lo que decimos en su lugar correspondiente (cf. n.782).

C) Rapto

578. 1. **Noción.** Considerado como pecado de lujuria, el rapto es el *secuestro violento de una persona con fines deshonestos*. Se comete trasladándola, por la fuerza o con engaños, del lugar donde se encontraba libremente a otro escogido para pecar. La persona raptada puede ser hombre o mujer. Si la persona es mayor de edad y consiente libremente en el traslado, no hay rapto, sino *fuga* voluntaria; pero, si es *menor de edad*, hay rapto aunque consienta libremente en el traslado contra la voluntad de sus padres o tutores.

Se distingue del rapto *en cuanto impedimento del matrimonio*, porque en este último no se pretende el pecado de lujuria, sino únicamente *contraer matrimonio* con la persona raptada, que ha de ser precisamente la mujer. Volveremos sobre esto al hablar de los impedimentos para el matrimonio (volumen segundo de esta obra).

579. 2. **Malicia.** El rapto lleva consigo, por lo menos, *dos malicias graves:* una contra la *castidad* (al menos en la intención, aunque no llegara a cometerse el pecado) y otra contra la *justicia,* por la injusta privación de libertad contra la voluntad de la persona raptada, o la de sus padres y tutores, o la de todos ellos. A estos dos pecados habría que añadir, según los casos, el de estupro, adulterio, sodomía, sacrilegio, etcétera.

580. 3. Penas. La Iglesia castiga a los raptores excluyéndolos de los actos legítimos eclesiásticos y aplicándoles otras penas proporcionadas a la gravedad de la culpa (cn.1397).

D) Adulterio

581. 1. Noción. Es *el acto carnal entre dos personas de las cuales una, al menos, es casada.* Se llama *simple* cuando solamente una de las dos personas es casada, y *doble*, cuando lo son las dos. Es *perfecto* cuando se realiza el acto propio del matrimonio, e *imperfecto* si se reduce a otros actos imperfectos de lujuria.

582-83. 2-3. Malicia. El adulterio admite tres formas distintas: *a)* casado con soltera; *b)* soltero con casada, *c)* entre dos personas casadas. En las dos primeras formas se cometen *dos pecados mortales:* uno contra la *castidad* y otro contra la *justicia* (más grave en la segunda forma que en la primera), por la violación del derecho *exclusivo* del propio y legítimo cónyuge. En la tercera forma, la injusticia es doble (contra los dos cónyuges inocentes), por lo que se cometen *tres pecados distintos).*

El adulterio es una especie de lujuria de suyo mucho más grave que las especies anteriormente estudiadas, porque se lesiona, además de la justicia, la santidad del matrimonio, la piedad familiar, la mutua fidelidad, el orden social, etc., aunque todas estas malicias van implícitas en el adulterio mismo y no es necesario explicarlas en la confesión; basta acusarse de haber cometido adulterio *simple* o *doble*, a no ser que haya habido otras circunstancias *específicamente* diferentes (v.gr., estupro, rapto, sodomía, incesto, sacrilegio, etc.), que es obligatorio declarar.

584. 4. Observaciones. Ténganse en cuenta las siguientes observaciones:

1.ª Envuelve también malicia de adulterio imperfecto o de injuria contra el propio cónyuge *cualquier pecado deshonesto* cometido por una persona casada, ya sea consigo misma (acto solitario), ya con otras personas (actos imperfectos o no consumados) e incluso en el acto mismo conyugal si desea o piensa deliberadamente en alguna otra persona distinta del propio cónyuge. Por lo mismo, la persona casada tiene obligación de declarar su condición de tal al acusarse de *cualquier* pecado cometido contra la castidad; lo mismo

que la persona soltera que cometió *cualquier* pecado deshonesto, perfecto o imperfecto, con una persona casada.

2.ª Se incurre en la doble malicia del adulterio aun en el caso monstruoso de que el legítimo cónyuge lo autorizase expresamente, ya que no tiene derecho a autorizarlo, por ser absolutamente contrario al derecho natural y a la santidad del matrimonio. La Iglesia condenó una proposición que afirmaba lo contrario (D 1200).

3.ª El adulterio del que se siga el nacimiento ilegítimo de un nuevo ser, trae consigo graves deberes de justicia, que explicaremos en su lugar correspondiente (cf. n.782).

E) Incesto

585. 1. Noción. Se entiende por tal *la lujuria entre personas parientes dentro de los grados prohibidos por la Iglesia para el matrimonio* (cf. cn.1091-94).

586-87. 2. Malicia. El incesto es de suyo un pecado gravísimo, que envuelve por lo menos *dos malicias* específicamente distintas: una contra la *castidad* y otra contra la *piedad familiar* (parentesco natural), o contra la *justicia legal* (parentesco legal). A estas malicias específicas podrían añadirse, según los casos, otras varias (v.gr., estupro, adulterio, sodomía, sacrilegio, etc.), que habría que declarar también en la confesión. Y téngase presente que la malicia del incesto se contrae no sólo con la lujuria perfecta, sino también con la imperfecta (tocamientos, deseos, etc.).

Se discute entre los moralistas si todos los grados del incesto *natural* son de la misma especie (en cuyo caso no habría que especificar en la confesión el *grado* del incesto) o si constituyen especies diversas. La sentencia más probable afirma que son de especie distinta, al menos, los del primer *grado* en línea recta (padres e hijos) o en línea colateral (hermanos); y éste parece ser también el sentir del pueblo cristiano, que encuentra una especial monstruosidad en esos incestos con relación a todos los demás.

F) Sacrilegio

588. 1. Noción. Con relación a la lujuria se entiende por sacrilegio la *violación de algo sagrado por un pecado deshonesto.* Pero, como ese *algo* sagrado puede ser una *persona* (sacerdote o religioso), un *lugar* (iglesia, oratorio público, cementerio bendecido) o una *cosa* (un cáliz, los corporales de la misa,

etcétera), de ahí las tres especies de lujuria sacrílega que pueden cometerse. De donde:

a) SACRILEGIO PERSONAL lo comete la persona consagrada a Dios que peca deshonestamente, ya sea consigo misma (de pensamiento o de obra), ya con otras personas (de deseo o de obra), y la otra persona (aunque sea seglar) que peca con la consagrada a Dios (aunque sea sólo con el deseo). Si ambas personas fuesen sagradas, el sacrilegio sería *doble.*

No consta con certeza que la violación del *voto privado* de castidad hecho por una persona seglar sea verdadero sacrilegio personal. Parece que no, porque la persona que lo emite no queda por ello *consagrada* a Dios. Pero *ciertamente* quebranta en materia grave la virtud de la religión, y, por lo mismo, tiene obligación de manifestar en la confesión su voto privado de castidad.

b) SACRILEGIO LOCAL lo comete la persona sagrada o seglar que realiza una acción deshonesta completa o incompleta en la iglesia, oratorio público o semipúblico o cementerio católico bendecido. Parece que no se comete por los actos *meramente internos* (pensamientos o deseos).

c) SACRILEGIO REAL lo cometería el que usase alguna cosa sagrada para fines deshonestos. Y, según la opinión de gran número de moralistas, el que cometiera un pecado deshonesto antes de transcurrir media hora, al menos, de haber recibido la sagrada comunión.

589. 2. Malicia. La lujuria sacrílega, en cualquiera de sus formas, es un pecado muy grave con doble malicia: una contra la *castidad* y otra contra la virtud de la *religión.* Estas dos malicias específicas pueden complicarse con otras varias, si se diera el caso de estupro, adulterio, sodomía, incesto, etc., por o con una persona consagrada a Dios.

II. LUJURIA CONSUMADA CONTRA LA NATURALEZA

Como ya dijimos, este género de lujuria es aquel que llega a su pleno término o consumación, pero de tal forma que no puede seguirse la generación de un nuevo ser. De suyo es mucho más grave que la lujuria según la naturaleza, porque envuelve mayor deformidad y subversión del recto orden natural.

Por esto se entiende exclusivamente desde el punto de vista de la lujuria, porque es evidente que en las especies que requieren cómplice —aunque sean según la naturaleza—, además de la deformidad por razón de la lujuria, existen otras contra la justicia, piedad, religión, etc., y, desde luego, siempre contra la *caridad* para con el prójimo, lo que las hace en conjunto más graves que un simple acto solitario contra la naturaleza. Pero, *en el género de lujuria,* cualquiera

de las formas antinaturales es, de suyo, más grave que cualquiera de las naturales [7].

Se siguen cuatro especies distintas de lujuria contra la naturaleza que, enunciadas por orden de menor a mayor gravedad, son las siguientes: polución, onanismo, sodomía y bestialidad. Vamos a examinarlas brevemente cada una en particular.

A) Polución

590. 1. Noción. Se entiende por tal *el acto deshonesto solitario completo*. Se la conoce con los nombres de *masturbación* y de *vicio solitario* [8].

En el varón va acompañada siempre de derrame seminal; en la mujer, con frecuencia hay derrame de otros humores, aunque no siempre.

En el hombre se distingue por completo de la llamada *destilación*, en la cual no hay efusión seminal, sino únicamente de un humor prostático transparente sin ninguna delectación o muy pequeña.

591. 2. División. El siguiente cuadro esquemático muestra con claridad la división fundamental de la polución:

La polución puede ser	Voluntaria	*En sí misma:* cuando se la excita o provoca *directamente*.
		En su causa: cuando se la provoca *indirectamente* en sus causas.
	Involuntaria ..	*Por causas naturales:* en sueños, espontáneamente.
		Por causas patológicas: espermatorrea, etc.

592. 3. Principios fundamentales. Para juzgar de la malicia o gravedad de las diferentes clases de polución vamos a establecer una serie de principios fundamentales:

Primero: La polución voluntaria en sí misma es siempre e intrínsecamente pecado grave y no admite parvedad de materia ni excepción alguna.

[7] Cf. II-II,154,12. Véanse, sin embargo, las respuestas a las objeciones de este mismo artículo, en las que el Doctor Angélico parece decir que las formas antinaturales son siempre más graves que las naturales, no sólo absolutamente o *de suyo*, sino incluso teniendo en cuenta las restantes derivaciones.

[8] Los médicos suelen llamarla *onanismo*, pero no es exacto teológicamente hablando. El onanismo es otra cosa, como veremos en seguida.

Entendemos por polución voluntaria no sólo la *provocada* directa y voluntariamente, sino también la *admitida* voluntariamente, aunque la hayan provocado causas involuntarias.

Se prueba:

a) POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Inocencio XI condenó la siguiente proposición laxista:

> «La masturbación no está prohibida por derecho de la naturaleza. De ahí que, si Dios no la hubiera prohibido, muchas veces sería buena y alguna vez obligatoria bajo pecado mortal» (D 1199).

A la pregunta: «Si es lícita la masturbación directamente procurada para obtener esperma, con lo que se descubra y, en lo posible, se cure la enfermedad contagiosa de la *blenorragia*», la Sagrada Congregación del Santo Oficio, con fecha 2 de agosto de 1929, contestó: «Negativamente» (D 2201).

b) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Porque con ella se subvierte gravemente el orden natural, ya que la facultad generativa y el semen humano se ordenan *única y exclusivamente* al bien de la especie y no a la satisfacción de la propia sensualidad.

Corolarios. 1.° Luego no es lícito jamás bajo ningún pretexto, provocar o admitir voluntariamente una polución, ni siquiera para salvar la propia vida.

2.° En caso de que sea necesario o muy conveniente un análisis clínico del semen para averiguar o curar una enfermedad venérea, no es lícito jamás recurrir a la masturbación, según acabamos de ver por la respuesta del Santo Oficio. Pero muchos moralistas, contradiciéndolo otros, consideran lícita la punción testicular para obtener el semen sin deleite del paciente ni uso alguno de su facultad generativa; porque, si por el bien del individuo (v.gr., para destruir un cáncer) es lícito extirparle totalmente sus órganos generativos, con mayor razón será lícita, si es necesaria para su salud, una simple extracción seminal realizada clínicamente, sin ejercicio alguno de la facultad generativa[9].

3.° El *modo* con que se realiza la polución no cambia la especie de la misma. Pero pueden acompañarla otras malicias específicamente distintas —que sería obligatorio, por consiguiente, declarar en la confesión—, ya sea por razón del *estado* del agente (v.gr., en el casado tiene malicia de adulterio, como ya dijimos), o por el afecto o *deseo* con que se realiza (fornicario, adulterino, incestuoso, sodomítico,

[9] Así opina, por ejemplo, el P. Zalba (*Theologiae Moralis Summa* II n.357 nota 35). El P. Merkelbach opinaba lo contrario en su cuestión pastoral *De castitate et luxuria* (4.ª ed. p.61); pero el moderno editor de la misma, P. Dantinne, O. P., ha corregido ya esta opinión de su maestro (8.ª ed., 1955, n.66,4.° p.80).

etcétera), o por el *escándalo* (v.gr., delante de otras personas o con su cooperación), etc.

Segundo. La polución indirectamente voluntaria es pecado grave cuando no hay ninguna razón de necesidad o verdadera utilidad para realizar la acción de la que se prevé que se ha de seguir; es pecado leve si la causa puesta sin razón influye tan sólo remota o levemente en la polución; y no es pecado alguno si hubiera razones del todo proporcionadas para permitirla, excluyendo siempre el consentimiento al placer que se produzca.

Este principio es una mera aplicación de las leyes del voluntario indirecto (cf. n.36,5.°), y quedó ampliamente explicado con relación a la lujuria en el artículo anterior, al exponer el segundo principio sobre la lujuria en general.

Tercero. La polución involuntaria producida por causas naturales o patológicas no es pecado alguno si no se la desea ni se consiente en ella al producirse.

La razón es porque en esas condiciones es del todo involuntaria, y donde falta la voluntad no puede haber pecado alguno. Ténganse en cuenta, sin embargo, las siguientes observaciones:

1.ª Es gravemente obligatorio rechazar el consentimiento al placer en el momento de producirse la polución. No se requiere, empero, reprimirla *físicamente* (sería, incluso, contraproducente), sino únicamente no ayudarla ni colaborar en modo alguno, limitándose a permitirla a la vez que se rechaza el consentimiento interior al placer.

2.ª El *semiconsentimiento* a la misma (v.gr., por estar medio dormido, de tal suerte que se vea claramente que de ningún modo se hubiera aceptado en caso de estar completamente despierto) no pasa ordinariamente de simple pecado venial. Lo mismo que si se rechazó con menos energía y prontitud de la debida, con tal de no haberla admitido *deliberadamente* un solo instante.

3.ª Si durante el día se ponen voluntariamente las causas que se prevé influirán en la polución entre sueños, hay que juzgar el caso con arreglo al principio anterior (el segundo). Y así esa polución nocturna sería gravemente culpable *en su causa*, o levemente, o del todo inculpable, según hubiera o no causas proporcionadas para permitirla.

593. Escolio. ¿Qué pensar de la destilación en el varón o de los simples movimientos carnales?

Se entiende por *movimientos carnales* la erección o excitación de los órganos sexuales producida por la afluencia de sangre a aquellas partes. A veces se producen espontáneamente por causas meramente naturales; otras veces son efecto de pensamientos o tocamientos torpes. He aquí los principios fundamentales:

1.° Es *gravemente* ilícito provocarlos *directamente* sin causa alguna, aun sin peligro de polución, porque son un desorden inicial que se ordena de suyo a la polución completa, a la que preparan el terreno.

2.° Si son tan sólo indirectamente voluntarios en la causa, serán pecado grave, leve o ninguno, según haya habido o no causas debidamente proporcionadas para permitirlos.

3.° Si sobrevienen involuntariamente sin causa alguna o como efecto de una acción buena y honesta obligatoria o verdaderamente útil (v.gr., el ejercicio profesional del médico o confesor, el estudio de medicina o de moral, etc.), no son pecado alguno, con tal de rechazar el consentimiento a los movimientos desordenados. En cuanto a la destilación en sí misma, no tiene en este caso más importancia que la secreción de cualquier otro humor (v.gr., de sudor o de lágrimas).

B) Onanismo

594. En sentido estricto se entiende por tal *la unión sexual voluntariamente interrumpida para acabar en polución.* Se llama así por ser el pecado propio de Onán, al que castigó Dios enviándole la muerte (Gén 38,9-10).

Además del onanismo *natural*, que es el que acabamos de definir, existe también el *artificial*, que produce idénticos resultados anticonceptivos a base de instrumentos o medios artificiales. Los dos son pecados graves contra la naturaleza, ya que frustran por completo la finalidad intentada por ella con la unión sexual. Entre solteros, la malicia es *doble*, porque a la de la fornicación en el afecto añade la de la polución en el efecto.

Del onanismo entre casados hablaremos en su lugar correspondiente al estudiar el sacramento del matrimonio (volumen segundo).

C) Sodomía

595. En sentido estricto y perfecto se entiende por tal el *concúbito carnal entre personas del mismo sexo* (inversión sexual). En sentido amplio o imperfecto es *el pecado carnal entre personas de diverso sexo en vaso indebido.* Ambos casos pueden ser consumados o no consumados, según se llegue o no al acto perfecto y completo. Son de distinta especie la perfecta y la imperfecta, la consumada y la no consumada.

La sodomía es de suyo un pecado muy grave, por su enorme deformidad y oposición al orden natural. Dios castigó las ciudades ne-

fandas de Sodoma (de donde viene el nombre de *sodomía)* y Gomorra, que se entregaban a este crimen, arrasándolas con fuego llovido del cielo (Gén 19,1-29), y en la Antigua Ley se sancionaba con la pena de muerte (Lev 19,1-29).

D) Bestialidad

596. Es la mayor degradación de la *lujuria antinatural dirigida a un ser distinto de la especie humana.* Es, de suyo, el pecado más grave que se puede cometer dentro del género de lujuria, por la enorme inversión del orden natural. No cambia de especie cualquiera que sea la clase o el sexo del animal, a no ser que se practicara, en el segundo caso, con afecto sodomítico.

III. LOS PECADOS INTERNOS DE LUJURIA

597. Los pecados internos de lujuria son tres: los *pensamientos impuros,* los *deseos impuros* y el *gozo* por los pecados cometidos. El primero se refiere al *presente;* el segundo, al *futuro,* y el tercero, al *pasado.*

Hemos hablado de todos ellos al tratar de los pecados internos en general y remitimos al lector a aquel otro lugar (cf. n.257-262).

Aquí nos limitamos a recordar los dos principios fundamentales que iluminan toda esta cuestión, y que, bien aplicados, resuelven toda la amplia casuística que pueda presentarse en la práctica. Son los siguientes:

1.° El deleite deshonesto interno *directamente buscado* o *voluntariamente aceptado* es siempre pecado mortal y no admite parvedad de materia.

Por consiguiente, cualquier *pensamiento* impuro, cualquier *deseo* impuro, cualquier *gozo* por el recuerdo de una acción impura que se cometió anteriormente, es de suyo pecado grave cuando se le *advierte con toda claridad* y se le *consiente o acepta con plena voluntad.* Solamente cabe el pecado venial por imperfección del acto (o sea, por falta de esta plena advertencia o consentimiento), pero no por parvedad de materia cuando ha sido plenamente advertida y aceptada.

Qué clase de pecado se comete y si recoge o no las circunstancias del objeto sobre que recae (v.gr., la malicia del adulterio, incesto, etc.), lo hemos explicado ya al hablar de los pecados internos en general (cf. n.257-262).

2.° No hay ninguna razón que pueda autorizar jamás la permisión *indirecta* de actos internos de lujuria referentes al futuro *(deseos impuros)* o al pasado *(gozo* o aprobación de los actos impuros realizados), ya que éstos son actos propios *de la voluntad* que suponen la

aceptación o consentimiento al pecado. Pero con causa gravemente proporcionada (v.gr., el ejercicio profesional del médico, sacerdote, estudiante de medicina, etc.) es lícito *permitir* que sobrevengan *pensamientos* desordenados, *con tal de rechazar* en *absoluto el consentimiento voluntario a los mismos*, ya que es del todo imposible evitarlos y no se contrae su malicia desde el momento en que no se buscan directamente ni se consienten al producirse.

IV. LUJURIA EXTERNA NO CONSUMADA

Para mayor orden y claridad dividimos esta materia en dos partes:
A) Actos impúdicos en general.
B) Aplicaciones concretas.

A) Actos impúdicos en general

598. 1. Noción. En general se designan con el nombre de actos impúdicos *aquellos que, sin ser propiamente venéreos en sí mismos, se relacionan, sin embargo, con la lujuria e influyen en ella más o menos directamente.* Tales son, principalmente, las miradas, tocamientos, besos, abrazos, lecturas, cantares o conversaciones peligrosas, etc. A ellos se reducen también los bailes, espectáculos, fotografías, etc., que sean peligrosos de suyo o relativamente a la persona en cuestión.

599. 2. Malicia. Consiste en la *aptitud natural* que tienen para excitar movimientos torpes que pueden conducir hasta el deleite venéreo completo. Pero, en sí mismos, muchos de ellos son *indiferentes* y pueden realizarse de tal forma que no envuelvan pecado alguno y hasta que sean incluso laudables (v.gr., el beso cariñoso dado a la propia madre).

Estos actos, de suyo indiferentes, se convierten en impúdicos y malos por un triple capítulo:

1.° POR EL FIN CON QUE SE EJECUTAN. Y en este sentido pueden ser:

a) *Pecado grave,* si se busca e intenta con ellos obtener directamente un placer *venéreo*, aunque sea muy pequeño e imperfecto.

b) *Pecado venial,* si se hacen *únicamente* por ligereza, broma, curiosidad, etc., o incluso por el placer puramente *sensible* que con ellos puede experimentarse (v.gr., en la boca al besar), excluyendo, a la vez, todo afecto o deleite propiamente carnal (cf. D 1140) y el peligro próximo de que se produzca (cosa muy difícil en la práctica, sobre todo si se prolongan algún tiempo).

c) *Ningún pecado*, si el fin es bueno y se hacen por necesidad o verdadera utilidad; y ello aunque hubiera algún peligro de movimientos desordenados, con tal, naturalmente, de no consentir en ellos si se producen de hecho. Pero cuanto más peligrosos sean en sí mismos, tanto mayor ha de ser la causa que los excuse; y así, v.gr., sólo los médicos, practicantes, etc., tienen razón suficiente para ver o tocar, *cuando es necesario*, las partes deshonestas del cliente.

2.° Por el influjo en la conmoción venérea. Y así serán:

a) *Pecado grave*, cuando influyen *próxima y notablemente* en dicha conmoción y se ejecutan sin causa alguna o del todo insuficiente y desproporcionada. Las aplicaciones son variadísimas: miradas, tocamientos, besos, bailes, espectáculos, fotografías, playas, etc., etc., cuando influyen en esa forma *próxima y notable* y se ejecutan *sin grave causa* y sin las debidas precauciones.

b) *Pecado venial*, cuando se ponen sin razón suficiente, pero influyen tan sólo *remota o levemente* (v.gr., algún chiste algo obsceno, un beso rápido en la frente o en la mejilla, un espectáculo algo atrevido, pero no inmoral, etc.) y no se tuvo mala intención, ni se produjo grave escándalo, ni se consintió en ningún pensamiento o afecto torpe.

c) *Ningún pecado*, cuando influyen tan sólo *remota o levemente* y hubo, además, alguna razón de verdadera utilidad o conveniencia para ello (v.gr., por educación, amistad, afecto familiar, etc.), excluido siempre el consentimiento a los movimientos torpes que puedan surgir.

3.° Por la fragilidad especial del agente o por razón de escándalo. Puede ocurrir, en efecto, que alguno de esos actos que de ordinario influyen tan sólo *remota o levemente* en la mayor parte de la gente, afecten, sin embargo, *próxima y notablemente* a una persona extraordinariamente frágil y propensa a la sensualidad, en cuyo caso debe evitar, al menos hasta que se serene y normalice, aquellas cosas que otras personas más normales se pueden permitir sin pecado. Dígase lo mismo por razón del escándalo que puede producirse (v.gr., viendo a un sacerdote en un espectáculo impropio para él, aunque no llevara por su parte ninguna mala intención al asistir).

B) Aplicaciones concretas

Para ilustrar mejor los principios que acabamos de exponer, vamos a aplicarlos a algunos casos concretos y particulares, advirtiendo, no obstante, que estas aplicaciones valen únicamente en *términos generales* y según lo que *suele* ocurrir ordinariamente; pero en la práctica habrá que tener siempre en cuenta el conjunto de circunstancias, principalmente la in-

tención o finalidad del agente, las razones que existan para exponerse a algún peligro, su mayor o menor peligrosidad en orden a sus disposiciones subjetivas y el escándalo que quizá pueda darse con una acción acaso lícita en sí misma o para otros.

Hechas estas salvedades, ha aquí lo que se puede concluir en términos generales:

600. 1.° **Miradas y tocamientos.** *a)* Será ordinariamente *pecado grave* mirar o tocar *sin causa grave* (como la tiene el médico, cirujano, etc.) las partes deshonestas de otras personas, sobre todo si son de diverso sexo, y aun del mismo si se tiene inclinación desviada hacia él.

b) Puede ser simplemente *venial* mirar o tocar las propias partes únicamente por ligereza, curiosidad, etc., excluida toda intención venérea o sensual y todo peligro próximo de excitar en ellas movimientos desordenados. No es pecado alguno hacer eso mismo por necesidad o conveniencia (v.gr., para curar una enfermedad, lavarse, etcétera).

c) Para juzgar de la importancia o gravedad de las miradas o tocamientos a las restantes partes del cuerpo humano propio o ajeno, más que a la anatomía habrá que atender a la *intención* del agente, al *influjo* que puede ejercer en la conmoción carnal y a las *razones* que hubo para permitirlas, de acuerdo con los principios anteriormente expuestos. A veces será pecado grave lo que en otras circunstancias o intenciones sería tan sólo *venial* y quizá ningún pecado.

d) Lo dicho con relación al cuerpo humano, aplíquese a la vista de estatuas, cuadros, fotografías, espectáculos, etc., en la medida, grado y proporción con que puedan excitar la propia sensualidad.

601. 2.° **Besos y abrazos.** *a)* Constituyen *pecado grave* cuando se intenta con ellos excitar directamente el deleite venéreo, aunque se trate de parientes y familiares (y con mayor razón entre éstos, por el aspecto incestuoso de esos actos).

b) Pueden ser *graves*, con mucha facilidad, los besos *pasionales* entre novios (aunque no se intente el placer deshonesto), sobre todo si son en la boca y se prolongan algún tiempo; pues es casi imposible que no represente un peligro *próximo y notable* de movimientos carnales en sí mismo o en la otra persona. Cuando menos, constituye una falta grandísima de caridad para con la persona amada, por el gran peligro de pecar a que se la expone. Es increíble que estas cosas puedan hacerse *en nombre del amor* (!). Hasta tal punto les ciega la pasión, que no les deja ver que ese acto de pasión sensual, lejos de constituir un acto de verdadero y auténtico amor —que consiste en desear o hacer el bien al ser amado—, constituye, en realidad, un acto de egoísmo refinadísimo, puesto que no vacila en satisfacer la propia sensualidad aun a costa de causarle un gran daño moral a la

persona amada. Dígase lo mismo de los tocamientos, miradas, etc., entre esta clase de personas.

c) Un beso rápido, suave y cariñoso dado a otra persona en testimonio de afecto, con buena intención, sin escándalo para nadie, sin peligro (o muy remoto) de excitar la propia o ajena sensualidad, no puede prohibirse en nombre de la moral cristiana, sobre todo si hay alguna causa razonable para ello; v.gr., entre prometidos formales, parientes, compatriotas (donde haya costumbre de ello), etc.

d) Lo que acabamos de decir puede aplicarse, en la debida proporción, a los abrazos y otras manifestaciones de afecto.

602. 3.° **Conversaciones y cantos.** *a)* Es *pecado grave* iniciar o mantener una conversación francamente *deshonesta* u *obscena*, que no puede tener otra finalidad que excitar la sensualidad propia o ajena o escandalizar a los demás. El iniciador peca más gravemente que el resto de los interlocutores. Dígase lo mismo de un canto *gravemente* obsceno, o sea, apto para escandalizar a cualquier persona normal.

b) Sostener alguna conversación sobre materias obscenas o peligrosas (v.gr., sobre los deberes íntimos del matrimonio, obstetricia, etc.) sin causa suficiente para ello, pero también sin ninguna mala intención, ordinariamente no pasará de pecado *venial*, al menos si por la manera de hablar, seriedad de los circunstantes, etc., se ve claro que no produce escándalo ninguno ni se corre peligro de excitar la sensualidad propia o ajena. Con causa justificada (v.gr., por razón de estudio de la medicina o la moral) no habría pecado alguno.

c) Los chistes, historietas más o menos subidas de tono, etc., relatados sin mala intención y sin escándalo de los circunstantes, ordinariamente no pasan tampoco de pecado *venial*, porque la risa suele recaer, no sobre la cosa obscena en sí misma, sino sobre el ingenio o gracia del caso. Sin embargo, son muy inconvenientes (sobre todo en presencia de personas ligeras y anchas de conciencia), porque suelen degenerar fácilmente en conversaciones obscenas, gestos torpes y burlas soeces de las cosas más serias y sagradas. En este último caso, claro está que serían pecado *grave*.

603. 4.° **Lecturas.** Con ligeras variantes, puede aplicarse a las lecturas lo que acabamos de decir en los números anteriores. Y así:

a) *Es pecado grave* leer un libro francamente obsceno que excite gravemente la sensualidad del lector, ya sea de tipo científico, recreativo o histórico. Con grave causa y las debidas precauciones podría autorizarse por razón del *oficio* (médico, confesor, censor literario, etc.), siempre que no represente un peligro próximo de *consentimiento* en los movimientos desordenados que excite, porque, en este caso, sería gravemente ilícito por el mismo derecho natural.

b) Las novelas amorosas, científicas o de aventuras, etc., que no exciten la sensualidad, o sólo de manera *remota* o *leve*, pueden

leerse sin pecado grave aun con causa muy ligera; y con causa proporcionada, incluso sin pecado leve. Pero de ordinario deben desaconsejarse a los jóvenes, por el tiempo que pierden en ello con perjuicio de sus obligaciones, por trasladarles a una esfera irreal llena de ilusiones y fantasías y por otros muchos inconvenientes por el estilo. Las novelas *obscenas* están de suyo gravemente prohibidas para todos por el mismo derecho natural.

V. ANOMALIAS SEXUALES

604. 1. Noción. Se designan con el nombre de *anomalías sexuales* ciertas formas de perversión sexual, nativas o adquiridas por hábitos viciosos, en las que el instinto sexual discurre por cauces extraviados y anormales. La mayoría son desviaciones *adquiridas,* si bien en algunas puede mezclarse algún factor hereditario o constitucional.

605. 2. Formas. Las principales son las siguientes:

1) Anestesia sexual. Es aquella en la que el instinto sexual no se excita por estimulo alguno. En el hombre es rarísima; pero, cuando se da, constituye impedimento para el matrimonio. Más frecuente es la llamada *frigidez* o anestesia parcial.

2) Paradoja sexual. Consiste en la actuación intempestiva del instinto, o sea cuando por razón de la edad no debía darse todavía (paradoja infantil) o se da con mayor fuerza cuando debía de haber disminuido por haber cesado por completo la facultad generativa (paradoja senil). Más rara es la forma paradójica de pubertad retardada o perpetuamente impedida (infantilismo sexual).

3) Hiperestesia sexual. Consiste en la vehemencia extraordinaria con que habitualmente se actúa el instinto. Frecuentemente va unida a otra desviación llamada *parestesia.*

4) Parestesia sexual. Consiste en la anormalidad de los instintos, que no se excitan con los estímulos normales, sino con otros ajenos de suyo a la sexualidad. Sus principales formas son:

a) *Sadismo:* el instinto se excita por representaciones o actos de crueldad *activos* (golpear, herir, puncionar, azotar, matar...). Es más frecuente en el hombre que en la mujer.

b) *Masoquismo:* la actuación del instinto se logra con imaginaciones o actos de crueldad *pasivos.* Es más frecuente en la mujer que en el hombre.

c) *Fetichismo:* el instinto se actúa por estímulos que ninguna relación tienen con lo sexual; v.gr., la vista o imaginación de zapatos, camisas, cabellos, guantes y hasta objetos de asco, llaves, cerraduras, etcétera.

d) *Exhibicionismo:* se siente, como suprema expresión del instinto, el impulso a mostrar las propias partes deshonestas a las personas de distinto sexo.

5) Narcisismo: el instinto se complace admirativamente en el propio cuerpo (a veces hasta extremos ridículos, como besarse a sí mismo en el espejo), permaneciendo indiferente ante el de los demás.

6) Inversión sexual (llamada también *homosexualismo),* en la que el instinto sólo se actúa ante el propio sexo, con aversión hacia el contrario.

606. 3. **Responsabilidad moral.** Ténganse en cuenta las siguientes observaciones:

1.ª El hecho de padecer alguna de estas anomalías no significa necesariamente un crimen. A veces son tendencias hereditarias o constitucionales; pero, de ordinario, se adquieren o afianzan por la repetición de actos viciosos.

2.ª El que padece alguna de estas anomalías está obligado a reprimirla, como el hombre normal sus instintos desordenados. No puede alegarse la imposibilidad física o moral de reprimir esas tendencias, por fuertes y persistentes que sean, si bien es posible, en algunos casos de particular hipertensión, que la responsabilidad moral quede bastante disminuida o atenuada. Para que la responsabilidad desapareciera totalmente sería menester que perturbaran por completo la razón y la libertad, lo que ocurrirá rarísima vez.

3.ª El confesor debe tranquilizar y ayudar con caridad y paciencia a los afectados por estas anomalías que quieran *sinceramente* corregirse de ellas. Con la oración, frecuencia de sacramentos, alimentación sana e higiénica, y, si el caso lo requiere, con ayuda de la medicina y psiquiatría, se pueden lograr muchas veces resultados satisfactorios.

CAPITULO III

Respetar su hacienda

(Séptimo y décimo mandamientos)

Dada la finalidad de nuestra obra, encaminada a dar al público seglar una *visión de conjunto* del panorama de la moral cristiana, hemos de restringir forzosamente los límites amplísimos del tratado de *iustitia et iure* a los puntos más importantes y de uso más corriente y familiar. Una exposición a fondo de los innumerables problemas de justicia que plantea, sobre todo, el mundo de los negocios y una deontología profesional que abarcase las distintas profesiones a que puede dedicarse el hombre de hoy, rebasaría desmesuradamente el marco de nuestra obra.

He aquí el camino que vamos a recorrer en las páginas siguientes:

Artículo 1: El derecho y la justicia en general.
2: El dominio.
3: Modos de adquirir el dominio.
4: Los contratos en general.
5: Los contratos en particular.
6: La injusticia.
7: La restitución en general.
8: La restitución en particular.

ARTICULO I

El derecho y la justicia en general

Es imposible determinar con exactitud y precisión cuáles son nuestras obligaciones de justicia para con nuestros prójimos sin tener ideas claras sobre la noción misma de la justicia y del derecho en que se funda.

A) El derecho en general

607. 1. Noción. El derecho, que constituye precisamente el *objeto* de la justicia, puede considerarse desde tres principales puntos de vista:

a) OBJETIVAMENTE coincide con lo *justo*, o sea, con lo debido estrictamente a otra persona como cosa suya (v.gr., el *salario* para el obrero, la *mercancía* para el comprador, el *trabajo* del obrero para la empresa que le paga, etc.) Es el derecho *pasivamente* considerado, y en este sentido constituye el objeto mismo de la justicia.

b) SUBJETIVAMENTE es la *facultad legítima e inviolable de poseer, hacer o exigir alguna cosa como propia*. Es el derecho *activamente* considerado, que enunciamos al decir: «Yo tengo derecho a tal cosa».

c) NORMATIVAMENTE coincide con *la ley o el conjunto de leyes que determinan lo que es justo*. En este sentido se habla de derecho natural, derecho civil, derecho canónico, etc. Es una acepción metafórica que, más que el derecho mismo, expresa la *causa* o razón del mismo.

El orden que acabamos de exponer es el que corresponde a la significación del nombre. Pero el orden *real* es inverso: primero es la *ley* (natural o positiva) que causa mi derecho *subjetivo* a que se me dé o a poseer *tal cosa* (derecho *objetivo)*.

608. 2. Fundamento. Prescindiendo de los múltiples errores sobre el fundamento del derecho —que son muy afi-

nes a los que ya explicamos en torno a la norma o fundamento de la moralidad (cf. n.81)—, la verdadera doctrina católica puede resumirse en las tres siguientes proposiciones:

1.ª El fundamento próximo de todo derecho es la dignidad inviolable de la persona humana, como ser racional que se mueve libremente hacia el fin.

Con ello se proclama el perenne valor de la personalidad humana como fuente de todos los derechos del hombre, y, a la vez, se mantiene el carácter y naturaleza espiritual del derecho, como propiedad del ser espiritual del hombre.

2.ª El fundamento último, fuente primaria y causa eficiente del derecho es Dios.

La razón es porque sólo Dios es la fuente primera de todas las prerrogativas de la naturaleza y valores eternos del espíritu. De Dios, como de Causa primera, recibe el hombre *inmediatamente,* por la creación de su ser espiritual, la capacidad jurídica en general y todos los derechos *naturales* inherentes a su persona. Los derechos *positivos* y los ordenamientos jurídicos históricos de los pueblos emanan y son causados por Dios tan sólo *mediatamente,* en cuanto que en El encuentran su fundamento supremo.

3.ª El orden jurídico es una parte integrante del orden moral.

Con ello se rechaza la doctrina kantiana que asigna a la ley humana o al orden jurídico el dominio de la pura coacción exterior sin fuerza obligatoria en el fuero de la conciencia. El derecho no puede ser independiente de la moral, ni ésta de aquél. Hay entre ambos una mutua interdependencia, exigida inevitablemente por la unidad del sujeto humano en su doble fuero interno y externo. El derecho está esencialmente compenetrado e incluido en el orden moral, tanto natural como teológico.

609. 3. División. Vamos a recoger, en forma de cuadro sinóptico, la visión fundamental del derecho en su doble aspecto *objetivo* y *subjetivo* de acuerdo con los principios del Doctor Angélico que hemos establecido más arriba:

EL DERECHO PUEDE SER

- OBJETIVO o normativo
  - **Natural**
    - *Individual*
      - Propiamente natural (v.gr., de legítima defensa).
      - Connatural al orden de la gracia (v.gr., al bautismo).
    - *Internacional:* derecho de gentes.
  - **Positivo**
    - *Divino*
      - De la Antigua Ley (abrogado).
      - De la Nueva Ley (vigente).
    - *Humano*
      - Eclesiástico: Derecho canónico.
      - Civil
        - Nacional: político, administrativo, penal...
        - Internacional
          - Público.
          - Privado.
- SUBJETIVO o facultad de ejercerlo.
  - **Público**
    - En el jefe: *derecho de jurisdicción o de imperio.*
    - En los súbditos: *derechos ciudadanos.*
  - **Privado**
    - *Por razón del sujeto*
      - Referente a las personas: *derecho personal.*
      - Referente a los bienes: *derecho patrimonial* (o derechos reales).
    - *Por razón del objeto*
      - Derecho personal: derecho *a la cosa* (v.gr., al jornal).
      - Derecho real o *dominio:* derecho *en la cosa*
        - Perfecto: *derecho de propiedad plena.*
        - Imperfecto.
          - Directo o radical.
          - Indirecto
            - Usufructo.
            - Uso.
            - Servidumbre.

Todas estas divisiones y subdivisiones hay que tener siempre a la vista en el tratado de *iustitia et iure*, y todas las tendremos en cuenta en sus lugares correspondientes. La sola lectura del cuadro explica suficientemente el significado de cada una, excepto las correspondientes al derecho subjetivo privado, que necesitan alguna breve explicación. Hela aquí:

1) POR RAZÓN DEL SUJETO, el derecho subjetivo privado puede referirse a las *personas* o a los *bienes*. En el primer caso da origen al derecho *personal*, o sea, a las cosas que no se refieren a los bienes materiales, sino a los valores personales del espíritu (v.gr., derecho a la fama, al honor, etc.). En el derecho civil, sin embargo, se entiende por derechos *personales* incluso los que se refieren a los bienes materiales que afectan inmediatamente a las personas y no pasan a los herederos, mientras que los derechos *reales* son los derechos que afectan directamente a las cosas, y por ellas a las personas, pasando a los herederos.

2) POR RAZÓN DEL OBJETO, se subdivide en *derecho a la cosa (ius ad rem*, llamado también derecho *personal* o de *crédito)*, que es el derecho a hacer nuestra una cosa que todavía no poseemos. Este derecho puede dar lugar a una acción personal (v.gr., demanda judicial), que recae directamente sobre la persona que retiene la cosa a la que tenemos derecho, y, mediante la persona, sobre la cosa misma. Por ejemplo: si Pedro debe a Juan mil pesetas, no puede Juan arrebatarle alguna cosa equivalente a ellas, sino que debe pedirle el pago de la deuda, privada o judicialmente. Y *derecho en la cosa (ius in re)*, llamado también derecho *real* o de *dominio*. Puede ser *perfecto* o *imperfecto*. El perfecto es sencillamente el derecho de *propiedad plena*, por el que el dueño de una cosa puede disponer de ella y de sus frutos. El imperfecto es el del que puede disponer de la cosa o de sus frutos, pero no de ambas cosas a la vez. Se subdivide en *directo o radical*, que corresponde al que conserva la propiedad de una cosa, pero no puede disponer de ella ni de sus frutos (v.gr., el que corresponde al dueño de un campo arrendado); e *indirecto*, que es el que corresponde al que puede disponer de los *frutos* de una cosa sin que tenga derecho de propiedad sobre la misma cosa (v.gr., el arrendador con respecto a los frutos del campo arrendado). Y este último se subdivide en *usufructo*, si puede disponer plenamente de los frutos, incluso vendiéndolos a los demás; y simple *uso*, si puede utilizar en provecho propio y de su familia los frutos, pero sin que pueda vender a los demás los que sobren. Finalmente, se llama *servidumbre* el gravamen impuesto sobre un inmueble en beneficio de otro perteneciente a distinto dueño, v.gr., el derecho de paso a través de una finca ajena[1].

[1] Cf. *Código civil español* art.467 524 530.

B) La justicia en general

610. 1. Noción. Es clásica la definición de la justicia: *la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo que le corresponde estrictamente.*

Expliquemos un poco los términos de la definición:

LA VOLUNTAD, entendiendo por tal no la potencia o facultad misma (donde reside el hábito de la justicia), sino su *acto,* o sea, la determinación de la voluntad de dar a cada uno lo que le corresponde.

CONSTANTE Y PERPETUA, porque, como explica Santo Tomás, «no basta para la razón de justicia que alguno quiera observarla esporádicamente en algún determinado negocio, porque apenas habrá quien quiera obrar en todos injustamente, sino que es menester que el hombre tenga voluntad de conservarla siempre y en todas las cosas» (II-II,58,1 ad 3). La palabra *constante* designa la perseverancia firme en el propósito, y la expresión *perpetua,* la intención de guardarlo siempre (ad 4).

DE DAR A CADA UNO, o sea, a nuestros prójimos. La justicia requiere siempre *alteridad,* ya que nadie puede propiamente cometer injusticias contra sí mismo.

LO QUE LE CORRESPONDE, o sea, lo que se le *debe.* No se trata de una limosna o regalo, sino de lo *debido* al prójimo.

ESTRICTAMENTE, o sea, ni más ni menos de lo que se le debe. Si nos quedamos por debajo de lo debido estrictamente (v.gr., pagando sólo cien pesetas al que le debemos ciento veinte), cometemos una injusticia, y, si rebasamos lo debido, practicaremos la liberalidad o la limosna, pero no la justicia estricta.

611. 2. Notas características. De la definición que acabamos de dar se desprende con toda claridad las *tres notas típicas* o condiciones de la justicia propiamente dicha:

a) ALTERIDAD: se refiere siempre a otra persona.

b) DERECHO ESTRICTO: no es un regalo, sino algo *debido estrictamente.*

c) ADECUACIÓN EXACTA: ni más ni menos de lo debido.

Aunque las tres notas son esenciales a la justicia propiamente dicha, la más importante de todas es la segunda, o sea, lo *debido estrictamente* a otro.

612. 3. Importancia y necesidad. La justicia es una de las cuatro grandes virtudes morales que reciben el nombre de *cardinales* (del latín *cardo, cardinis:* el gozne o quicio de la

puerta), porque son como los goznes o quicios alrededor de los cuales gira toda la vida moral humana.

Después de la prudencia, la justicia es la más excelente de las virtudes cardinales, aunque es inferior a las teologales e incluso a alguna de sus derivadas, la *religión*, que tiene un objeto inmediato más noble: el *culto* de Dios.

La justicia tiene una gran importancia y es de absoluta necesidad, tanto en el orden individual como en el social. Pone orden y perfección en nuestras relaciones con Dios y con el prójimo; hace que respetemos mutuamente nuestros derechos; prohíbe el fraude y el engaño; prescribe la sencillez, veracidad y mutua gratitud; regula las relaciones de los individuos particulares entre sí, de cada uno con la sociedad y de la sociedad con los individuos. Pone orden en todas las cosas y, por consiguiente, trae consigo la paz y el bienestar de todos, ya que la paz no es otra cosa que «la tranquilidad del orden». Por eso dice la Sagrada Escritura que la paz es obra de la justicia: *opus iustitiae, pax* (Is 32,17), si bien, como explica Santo Tomás, la paz es obra de la justicia *indirectamente*, o sea, en cuanto que remueve los obstáculos que a ella se oponen; pero propia y directamente proviene de la *caridad*, que es la virtud que realiza por excelencia la unión de todos los corazones [2].

613. 4. División. En la justicia, como en las demás virtudes cardinales, hay que distinguir sus partes *integrales*, *subjetivas* y *potenciales*. El siguiente esquema muestra sintéticamente el conjunto de todas ellas:

Este es el programa completo de la virtud de la justicia con todas sus anejas y derivadas. A veces los autores hablan de justicia *social*, *internacional*, *vindicativa*, etc. No son especies distintas de las que habla Santo Tomás. La justicia *social* coincide en el fondo con la legal, aunque recibe cierta influencia de la distributiva. La llamada *internacional*, que regula el derecho entre las naciones, debe apoyarse en los grandes principios del *derecho de gentes* y regirse por las normas de la justicia legal, distributiva o conmutativa, según se trate de los deberes que las naciones tienen para con el bien común de toda la humanidad, o de los deberes de la O. N. U. para cada una de ellas en particular, o de las transacciones comerciales y contratos particulares de las naciones entre sí. Y, finalmente, la llamada justicia *vindicativa* —que es la que regula las penas que deben aplicarse a los transgresores de la ley— pertenece a la justicia conmutativa cuando la ejerce la autoridad pública, y a la *vindicta* o justo castigo (virtud derivada de la justicia) cuando se ejercita entre particulares (cf. II-II,80 ad 1; 108,2 ad 1).

[2] Cf. II-II,29,3 ad 3.

LA JUSTICIA TIENE PARTES

- INTEGRALES
  - *Hacer el bien* (no cualquiera, sino el *debido* a otro).
  - *Evitar el mal* (no cualquiera, sino el *nocivo* a otro).
- SUBJETIVAS (o especies de *justicia perfecta*)
  - Justicia general: Del súbdito a la comunidad: *Legal.*
  - Justicia particular
    - De la comunidad al súbdito: *Distributiva.*
    - Entre personas privadas: *Conmutativa.*
- POTENCIALES (o *virtudes derivadas* a quienes falta alguna de las notas de la justicia estricta)
  - Por defecto de igualdad
    - Respecto a Dios: *Religión.*
    - Respecto a los padres: *Piedad.*
    - Respecto al superior: *Observancia.*
      - *Dulía.*
      - *Obediencia.*
  - Por falta de *débito estricto*
    - Por los beneficios recibidos: *Gratitud.*
    - Por las injurias recibidas: *Justo castigo.*
    - En orden a la verdad: *Veracidad*
      - En las promesas: *Fidelidad.*
      - En las palabras y hechos...: *Simplicidad.*
    - En el trato con los demás: *Afabilidad.*
    - Para moderar el amor a las riquezas: *Liberalidad.*
    - Para apartarse de la letra de la ley: *Equidad o epiqueya.*

En el presente capítulo, que trata de la necesidad de respetar la *hacienda* del prójimo, vamos a exponer tan sólo lo referente a la justicia *conmutativa* que a ella propiamente se refiere. Lo relativo a las otras dos especies de justicia perfecta (legal y distributiva) y a las diversas formas de justicia imperfecta (partes *potenciales* o virtudes derivadas) encuentra su lugar adecuado en otros capítulos de nuestra obra, dentro del plan general en que la hemos dividido. Pero antes

de abordar el estudio de la justicia *conmutativa* digamos dos palabras sobre las *partes integrales* de la justicia en general.

614. 5. Partes integrales. En toda justicia, ya sea entendiendo esta palabra en un sentido amplísimo como sinónima de *integridad moral* (la justicia, la santidad), ya designando la virtud *especial* que estamos estudiando, se requieren dos cosas para que alguien pueda llamarse *justo* en toda la extensión de la palabra: *apartarse del mal* y *hacer el bien*. Aplicadas a la justicia como virtud *especial*, hay que añadir a esas notas la de lo *debido* estrictamente al prójimo. Y así, la fórmula completa de las partes integrales de la justicia es ésta: *a)* apartarse del mal *nocivo* al prójimo o a la sociedad, y *b)* practicar el bien *debido* a ellos. Cualquiera de las dos partes que faltara dejaría a la justicia manca e imperfecta. No basta no perjudicar al prójimo o a la sociedad (apartarse del mal); es preciso darles positivamente lo que les pertenece (practicar el bien).

Nótese que, como explica Santo Tomás, el *apartarse del mal* no significa aquí una pura negación (simple abstención del mal), que no supone ningún mérito aunque evite la pena o castigo que nos acarrearía la transgresión; sino un movimiento de la voluntad *rechazando positivamente el mal* (v.gr., al sentir la tentación de hacerlo), y esto es virtuoso y meritorio (II-II,79, 1 ad 2).

Nótese también que *de suyo* es más grave el pecado de transgresión (hacer el mal) que el de omisión (no hacer el bien). Y así peca más el hijo que injuria a sus padres que el que se limita a no darles el debido honor sin injuriarles positivamente. Con todo, puede ocurrir a veces que el pecado de omisión sea más grave que el de transgresión por la mayor importancia del objeto; y así, por ejemplo, es más grave omitir culpablemente la misa un domingo que decir una pequeña mentira jocosa (ibid., 79,4).

ARTICULO II

El dominio

Sumario: El orden lógico en torno a los deberes de justicia commutativa para con los bienes materiales del prójimo exige que se hable en primer lugar del *dominio* sobre ellos *(ius in re)*. El es, en definitiva, el verdadero objeto de la justicia conmutativa. Expondremos, pues, las *nociones generales, división, objeto* y *sujeto* del dominio.

I. NOCIONES GENERALES

615. 1. Dominio. Se entiende por dominio la *facultad legítima de disponer de alguna cosa como propia*. Es, sencillamente, el *derecho de propiedad* sobre una cosa, procedente del derecho natural o de las leyes positivas justas.

En el derecho romano se definía: *el derecho de usar, gozar y abusar de una cosa (ius utendi, fruendi et abutendi alicuius rei)*. Pero la palabra *abusar* equivalía simplemente a *consumir;* de ningún modo quería significar la potestad de *dilapidar* la cosa por puro capricho. *No hay ningún derecho a abusar del derecho*. Y así, el rico que despilfarra o dilapida su fortuna, aunque no quebranta propiamente la justicia conmutativa ni el derecho positivo, peca ciertamente contra el derecho natural: comete el pecado de *prodigalidad,* diametralmente contrario a la virtud de la *liberalidad,* que es una de las partes potenciales o virtudes derivadas de la justicia.

El Código civil español[3] define la propiedad en los siguientes términos: «La propiedad es el derecho de gozar y disponer de una cosa sin más limitaciones que las establecidas en las leyes» (art.348).

616. 2. Condominio. Se entiende por tal *el dominio de varias personas físicas o morales sobre una misma cosa no dividida* (v.gr., de varios pueblos sobre un mismo monte).

A falta de contratos o de disposiciones especiales, la comunidad se regirá por las leyes civiles vigentes, que son *obligatorias en conciencia* por exigencias del bien común (cf. CH 392-406).

617. 3. Posesión. En cuanto se distingue del dominio, la *posesión de una cosa* puede tomarse en dos sentidos:

a) POSESIÓN DE HECHO, que consiste en la retención actual de una cosa como dueño o como simple posesor, aun injusto (v.gr., de una cosa robada).

b) POSESIÓN DE DERECHO es la que corresponde al que retiene una cosa como legítimo dueño.

Como veremos en su lugar, la posesión, aun la simplemente *de hecho,* goza del favor y de la protección de la ley mientras no se demuestre la ilegitimidad de la misma. Lo exige así la paz y el orden público, que impide perturbar al posesor de una cosa a no ser que se pruebe jurídicamente su falta de derecho.

[3] Habiendo de citar con frecuencia en todo este tratado de justicia las disposiciones del Código civil español, en adelante usaremos para designarle la sigla CH (Código hispánico).

II. DIVISION

618. El siguiente cuadro esquemático muestra con claridad y precisión las principales clases de dominio:

EL DOMINIO PUEDE SER

- Por razón del titular
  - DIVINO es el que corresponde plenísimamente a Dios como creador, conservador y fin de todo cuanto existe (Sal 23,1).
  - HUMANO: Por concesión de Dios al hombre, que ante El es simple *administrador* ....
    - *Público,* el que pertenece al Estado, provincia o municipio sobre sus propios bienes.
    - *Privado,* el propio de personas privadas, físicas o morales.
    - *Individual,* que corresponde a una sola persona física o moral.
    - *Colectivo,* que pertenece a varios poseedores *(condominio).*
    - *Alto dominio* es el que posee la autoridad pública incluso sobre los bienes de los particulares cuando lo exige el bien común, con la correspondiente indemnización (v.gr., para el paso del ferrocarril por una finca).
- Por razón de la extensión
  - PLENO O PERFECTO, cuando puede disponer absolutamente de la cosa y de sus frutos o utilidades.
  - SEMIPLENO O IMPERFECTO, cuando dispone sólo de la cosa o sólo de los frutos ....
    - *Radical* o *directo,* si es dueño de la cosa, pero sin poder disponer de sus frutos (v.gr., de un campo arrendado).
    - *Util* o *indirecto* (sin disponer de la cosa misma) ....
      - *Usufructo,* si puede *disponer* de los frutos.
      - *Uso,* si puede *usar* de los frutos.
      - *Servidumbre,* si supone un gravamen para otro dueño.

III. EL OBJETO DEL DOMINIO

619. Tres son las clases de bienes cuyo dominio puede tener el hombre: bienes *internos, externos* y *mixtos.* He aquí los principios fundamentales:

1.° El hombre tiene dominio útil, pero no absoluto, sobre los bienes intrínsecos a su naturaleza, o sea, los de su alma y cuerpo.

La razón es porque el hombre ha recibido de Dios esos bienes en calidad de *administrador*, o sea, para que use de ellos en la medida y grado en que puedan conducirle a su último fin sobrenatural, que es la vida eterna. No puede, por consiguiente, disponer de ellos a su propio arbitrio o capricho. Y así comete una injusticia contra Dios cuando se suicida, descuida su salud corporal sin razón suficiente y, sobre todo, cuando dilapida los bienes sobrenaturales de su alma al pecar mortalmente.

Corolario. De este principio se sigue que el hombre no puede tratar a su cuerpo como le plazca. No puede mutilarse ningún miembro —a no ser que lo exija la salud de todo el cuerpo—, ni esterilizarse, ni entregarse a la lujuria o a la crápula. Puede y debe, sin embargo, defender su vida sobrenatural con detrimento de la corporal y abreviar o disminuir indirectamente esta última por el ejercicio de la penitencia, caridad, etc.

2.° El hombre puede tener dominio perfecto sobre los bienes externos, o sea, sobre los de fortuna, muebles o inmuebles.

Es el derecho a la *propiedad privada*, derivado del mismo derecho natural y protegido por las leyes divinas y humanas en todas las naciones civilizadas y libres. Lo negaron en la antigüedad los herejes *apostólicos*, los *maniqueos*, *albigenses*, *valdenses*, etc., y en nuestros días los *socialistas* y *comunistas*, que subvierten el orden social lanzando a unos hombres contra otros en virtud de la lucha de clases —principio fundamental marxista— con el fin de abolir la propiedad privada, que consideran un robo.

Sin embargo, el hombre no posee sobre sus propios bienes un dominio tan absoluto y omnímodo que no encuentre ninguna limitación natural o positiva. No puede, por ejemplo, *dilapidar* sus bienes ni retenerlos cuando el prójimo se halle en extrema o cuasi extrema necesidad o cuando sean necesarios al bien común, etc. Tiene también obligación moral de practicar la *caridad* para con el necesitado, la *liberalidad*, etc., e incluso la *magnificencia* si se trata de un potentado. Hemos hablado o hablaremos de estas cosas en su lugar correspondiente.

3.° El hombre tiene dominio pleno sobre los bienes mixtos, pero con ciertas limitaciones.

Se entiende por bienes *mixtos* aquellos que son en parte internos y en parte externos, tales como la fama y el honor, etc., que, aunque son *radicalmente internos* por estar fundados en cualidades inherentes al hombre, son *propia* o *formalmente externos* por consistir en la estima o apreciación de los demás. Como frutos personales del hom-

bre adquiridos con su propio esfuerzo, tiene sobre ellos dominio pleno; pero limitado, sin embargo, por otras leyes superiores (v.gr., la justicia, la caridad, el buen ejemplo, etc.) que impiden muchas veces renunciar a ellos. Sólo por motivos sobrenaturales (v.gr., de humildad, exaltación de la misericordia de Dios, etc.) podría el hombre empañar o disminuir su propia fama (como hizo San Agustín publicando sus *Confesiones*, San Francisco de Asís queriendo que le tuvieran por loco, etc.). En general, es mejor conservar la propia fama, por los grandes bienes que se siguen de ella. Y es lícito, y a veces hasta obligatorio (v.gr., cuando lo exige la dignidad del propio estado, el honor de la familia, etc.), reclamarla en juicio contra el injusto difamador. Incluso tiene derecho el hombre a conservar su *falsa fama* todavía no perdida por la divulgación de su crimen.

4.° **El hombre no puede tener dominio perfecto o directo sobre otras personas (esclavos), pero sí sobre sus servicios en la forma justa y libremente contratada.**

La razón de lo primero es la *igualdad de derechos naturales* inherentes a la persona humana en todos los hombres del mundo. Por consiguiente, nadie, ni siquiera la suprema autoridad legítima, puede coartar el derecho a la vida, a la libertad, etc., a no ser por exigencias del bien común (v.gr., en una guerra justa) o en castigo de los culpables. La esclavitud propiamente tal, por la que se le priva al hombre de sus derechos naturales y se le convierte en *cosa*, es intrínsecamente mala y contraria al derecho natural.

La razón de lo segundo es por la licitud del contrato de trabajo en la forma justa determinada por la ley natural o positiva, en virtud del cual el dueño o contratista tiene el *deber* de pagar el salario convenido y el *derecho* de exigir el trabajo correspondiente.

Corolario. Es injusta y contraria al derecho natural la llamada *trata de negros*, a base de privarles de la libertad y venderlos como mercancía. Y no lo es menos, aunque, por desgracia, no preocupe ni indigne tanto a los gobernantes, la llamada *trata de blancas*, sobre todo cuando se las fuerza a ir de una parte a otra enteramente sometidas a la vil explotación de sus opresores.

IV. SUJETO DEL DOMINIO

Sumario: Hablaremos del sujeto del dominio *en general* y de algunos sujetos *en particular*.

A) Sujeto del dominio en general

620. He aquí los principios fundamentales:

1.° En general es sujeto de dominio toda persona física o moral, incluso los no nacidos todavía o que han perdido por completo la razón.

Expliquemos los términos del principio:

EN GENERAL, o sea, atendidos únicamente los principios generales de derecho natural o positivo, sin las limitaciones prácticas que este último puede legítimamente establecer.

ES SUJETO DE DOMINIO, o sea, puede poseer alguna cosa en propiedad, ya sea actual, ya radical o potencialmente.

TODA PERSONA, porque todo hombre y *sólo el hombre* tiene potestad, al menos *radical,* para querer retener su derecho a una cosa o para obligar a otros a que se la respeten o no se la arrebaten. Los animales y *a fortiori* las cosas inanimadas no pueden ser sujeto de dominio, como no lo son tampoco de derechos ni obligaciones.

FÍSICA, o sea, todo hombre en cuanto ser racional capaz de derechos y obligaciones.

O MORAL, o sea, toda entidad moral capaz de derechos y obligaciones. La existencia de tales personas morales está reconocida por el derecho natural y positivo. Hay dos *supremas:* la *Iglesia,* en el orden sobrenatural, y el *Estado,* en el natural. Las *inferiores* son: la *familia,* que es de derecho natural, y las *sociedades* o *asociaciones* de derecho positivo dentro de la Iglesia o del Estado. Estas sociedades o asociaciones se llaman *colegiales* cuando constan de varias personas físicas que forman un todo o persona moral (v.gr., el colegio de médicos), y *no colegiales* (llamadas también *fundaciones)* cuando se trata de alguna institución (v.gr., hospitales, iglesias, beneficios, etc.). Si su finalidad es el lucro, suelen llamarse *sociedades* o empresas; si se trata de otros fines (v.gr., culturales, recreativos, etc.), se llaman *asociaciones.* Y unas y otras son de *derecho público* o *privado,* según se creen y rijan por la autoridad pública para el bien común (v.gr., las provincias, municipios, universidades, etc.) o se creen y rijan por personas privadas y para el bien privado (v.gr., una empresa comercial).

INCLUSO LOS NO NACIDOS TODAVÍA, porque el hombre es sujeto de sus derechos naturales desde el instante mismo de su concepción como persona humana.

O QUE HAN PERDIDO POR COMPLETO LA RAZÓN, porque ni aun estos infelices dejan de ser personas humanas, con todos sus derechos *habituales* anejos.

2.° La persona humana deja de ser sujeto de dominio sobre las cosas materiales cuando muere, pero conserva todavía el derecho a los mixtos, o sea, al honor y la fama.

Es evidente lo primero, por cuanto los bienes materiales son concedidos por Dios al hombre para sustento de su vida temporal;

luego, perdida ésta, cesa el dominio sobre ellos. Pero el hombre conserva, aun en el sepulcro, el derecho al honor y la fama, porque son bienes mixtos que en parte sobreviven a él en la persona de sus semejantes. Por consiguiente, se comete una verdadera injusticia difamando sin razón suficiente a un muerto.

B) Sujetos particulares

Sumario: Prescindiendo de otras personas cuyo estudio detallado pertenece al Derecho Civil, nos limitamos aquí a las que afectan más directamente a la moral. Son principalmente tres: los *hijos*, los *esposos* y los *autores e inventores*.

1.° Los hijos de familia

621. Entendemos aquí por hijos de familia los *legítimos* y los *legitimados* que permanecen todavía bajo la potestad paterna. Para los hijos naturales no legitimados y los ilegítimos rigen otros principios [4].

Teniendo en cuenta los principios fundamentales de derecho natural y los positivos de las leyes civiles en la mayor parte de las naciones civilizadas, he aquí las atribuciones propias de los hijos de familia:

1.° El hijo tiene *dominio perfecto, o sea, derecho de propiedad y de libre administración:*

a) Sobre los bienes adquiridos *por diligencia propia*, si vive fuera de la casa paterna con permiso de su padre (CH 165), salvo las limitaciones que señala el artículo 323 (no puede tomar dinero a préstamo, gravar ni vender bienes inmuebles sin consentimiento de su padre), que, según los mejores civilistas, afectan también a esos hijos aunque no estén emancipados [5].

[4] Son hijos *legítimos* los concebidos o nacidos de matrimonio válido o putativo (cn.1137).

Se presume que lo son los nacidos seis meses por lo menos después de celebrado el matrimonio o dentro de los diez siguientes a la disolución de la vida conyugal (cn.1138). Por el subsiguiente matrimonio de los padres, sea verdadero o putativo, tanto si se contrae entonces como si se convalida, aunque no llegue a consumarse, *se legitima la prole*, con tal que los padres hayan sido hábiles para contraer matrimonio entre sí en el tiempo en que aquélla fue concebida, o durante la gestación, o cuando nació (cn.1139). Antes de su legitimación, estos hijos se llaman *naturales*. Si los padres no hubieran podido contraer matrimonio entre sí en ninguno de esos tiempos (v.gr., porque uno de los dos o los dos estaban casados con otras personas), los hijos se llaman *espúreos* o *ilegítimos*.

[5] Como es sabido, la emancipación tiene lugar: *a)* por el matrimonio del menor; *b)* por la mayor edad; y *c)* por concesión del padre o de la madre que ejerza la patria potestad y por concesión judicial. Una vez concedida, ya no puede ser revocada (CH 314-324).

b) Sobre el dinero *adquirido por propio trabajo* o industria o por cualquier titulo lucrativo *e impuesto a nombre del menor*, sin intervención de los padres, en la Caja Postal de Ahorros, Mutualidades, etc.; y también en el Instituto Nacional de Previsión, si el hijo menor de dieciocho años declara bajo su responsabilidad que vive fuera de la casa paterna con permiso de su padre y ese dinero lo adquirió con su trabajo e industria o por cualquier otro título lucrativo.

c) Sobre los bienes de consumo u otros menudos que haya recibido *absolutamente* (v.gr., como regalo *personal*) de sus mismos padres, parientes o amigos. Y no se sobrentiende que renuncia a ellos (v.gr., a un reloj recibido de regalo) porque se calle viendo que su padre se los toma.

2.ª Corresponderán en *propiedad* y en usufructo al hijo no emancipado los bienes o rentas donados o legados para los gastos de su educación e instrucción; *pero tendrán su administración el padre o la madre*, si en la donación o en el legado no se hubiese dispuesto otra cosa, en cuyo caso se cumplirá estrictamente la voluntad de los donantes. El padre falta a la justicia si retiene para sí estos bienes apoyándose en el silencio del hijo, que muchas veces calla por temor reverencial, pero no voluntaria o espontáneamente.

3.ª El hijo menor tiene tan sólo *dominio radical* (o sea, de propiedad únicamente, pero no de usufructo ni de administración) sobre cualesquiera otros bienes adquiridos con su trabajo o industria o por cualquier título lucrativo si no fueron depositados en la Caja Postal de Ahorros. El usufructo y la administración de estos bienes pertenece a los padres, los cuales, sin embargo, *no pueden enajenar ni gravar* los bienes inmuebles de los hijos sin autorización del juez del domicilio, ni tampoco puede rechazar sin licencia del *juez* la herencia dejada a un hijo menor de edad, porque tiene esto el carácter de derecho real (cf. art.231 del *Reglamento hipotecario*).

4.ª Pertenece a los padres *en propiedad y en usufructo* lo que el hijo adquiera con caudal de los mismos. Pero, si los padres le cediesen expresamente el todo o parte de las ganancias que obtenga, no le serán éstas imputables en la herencia.

5.ª Según algunos autores, el hijo no faltaría a la justicia si reclamara el jornal que su padre tendría que darle a un obrero o empleado que le hiciera el trabajo que realiza el hijo. Pero esto no parece aceptable tratándose de los servicios *ordinarios* que prestan a sus padres los hijos *menores* de edad, pues es de derecho natural que los hijos contribuyan con su esfuerzo al bien común de la familia, y apenas compensarán con ello los gastos que le ocasionan para su sustento y educación. Pero, si se tratara de servicios realmente *extraordinarios* que corrieran a cargo de uno de los hijos y no de los demás, parece que podría *reclamar* (no tomarlo por su cuenta) una *retribución especial* proporcionada a aquellos servicios extraordinarios.

6.ª El hijo *mayor de edad* que continúa trabajando en el negocio de su padre (sobre todo si continúa trabajando después de emanciparse los demás hermanos) puede reclamar una retribución ordinaria

o extraordinaria según los servicios que preste, a no ser que haya manifestado desde el principio que piensa trabajar gratis o que tenga otras compensaciones, y, por supuesto, descontando los gastos de alimentación, vestido, etc.

7.ª Si el hijo hubiera negociado con los bienes de su padre sin saberlo éste:

a) *en nombre de su padre,* ya en casa, ya fuera de ella, la ganancia es *para el padre* y no para el hijo.

b) *en nombre propio,* o sea, asumiendo el hijo el riesgo del negocio (v.gr., con la parte que le correspondería en herencia), hay que distinguir: si los bienes paternos con los que negoció *hubieran estado completamente ociosos,* puede probablemente guardarse la ganancia íntegra y no sólo la parte que corresponde a su habilidad y trabajo; *si no hubieran estado ociosos,* debe devolver el capital con el lucro o interés que ha dejado de percibir el padre, quedándose para sí únicamente el remanente como debido a su trabajo. Pero ya se comprende cuán peligroso es todo esto y lo fácilmente que se podría faltar, obrando de esta manera, a la obediencia o al pacto, tal vez presunto, que se establezca entre el padre y el hijo. En general hay que desaconsejar a los hijos estos manejos a espaldas de los padres, a no ser, quizá, en algún caso extraordinario, cuando la negligencia notable del padre perjudique seriamente a los hijos y no tengan éstos otros medios de defenderse legítimamente.

8.ª Los padres que reconocieren (a un hijo natural) o adoptasen (a un hijo extraño) no adquieren el usufructo de los bienes de los hijos reconocidos o adoptivos, y tampoco tendrán la administración si no aseguran con fianza sus resultas a satisfacción del juez del domicilio del menor o de las personas que deban concurrir a la adopción.

2.° Los esposos

622. El régimen económico del matrimonio será el que los cónyuges estipulen en capitulaciones matrimoniales, cuando lo hayan convenido así (cf. CH 1315).

623. A falta de capitulaciones o cuando éstas sean ineficaces, el régimen será el de la llamada sociedad legal de gananciales (CH 1316).

El Código civil señala taxativamente y con toda precisión los deberes y derechos conyugales emanados de las capitulaciones matrimoniales (art.1325-1335), de las donaciones por razón de matrimonio (art.1336-1343), de la sociedad legal de gananciales (art.1344-1410), del régimen de participación en los bienes (art.1411-1434), y de la separación de los bienes (art.1435-1444). No podemos recoger aquí la amplia proble-

mática que plantean todas estas fórmulas jurídicas que, en lo que tienen de justas y razonables, pueden obligar y obligan ordinariamente en conciencia.

3.° Los autores e inventores

624. Es indudable que todo hombre tiene, *por derecho natural,* perfecto dominio sobre las obras que son fruto de su ingenio o industria: libros, inventos, cuadros, obras artísticas, etc., en tanto no las haga del dominio público; pero se discute si después de publicarlas conserva todavía sobre ellas el dominio *por derecho natural* o sólo por *derecho civil.* En la práctica, esta cuestión carece de importancia en orden a las obligaciones de justicia; porque, aunque sólo fuera por *derecho civil,* las disposiciones legales en esta materia, como directamente determinativas de la propiedad, obligan *en conciencia* aun antes de intervenir sentencia judicial. Su violación, por consiguiente, lleva consigo la obligación de restituir.

Veamos cuáles son esos derechos en España y en el extranjero.

1.° **Los derechos de autor en España.** El derecho positivo vigente en España[6] concede:

a) A LOS AUTORES MISMOS, el derecho de propiedad en sus obras *durante toda su vida.* Por autores se entienden también los traductores, compendiadores, anotadores, etc., que editen obras de autores desconocidos o que perdieron ya la propiedad literaria; los compositores de obras musicales, pictóricas, fotográficas, etc.; y afecta también a las lecciones públicas de un profesor y a los discursos de un orador, que, por lo mismo, no es lícito publicar sin su permiso.

b) A LOS HEREDEROS se les transmite el mismo derecho *durante ochenta años* después de la muerte del autor. Pero con la particularidad de que el autor puede transmitir este derecho por acto entre vivos, en cuyo caso el derecho así adquirido vale por *ochenta años* después de la muerte del autor si éste no tiene herederos forzosos; si los tiene, sólo por *veinticinco años,* volviendo después a los herederos forzosos por *cincuenta y cinco años.*

2.° **En el extranjero.** España ha establecido con las naciones extranjeras dos clases de pactos o convenios sobre los derechos de autor:

a) PACTO DE PROPIEDAD LITERARIA, en virtud del cual los autores españoles gozan de los mismos derechos que en España en las naciones que lo subscriben, y, a su vez, los autores de aquellas naciones gozan en España de los mismos derechos que en su patria. España ha establecido este pacto con Argentina, Austria, Colombia,

[6] *Cf.* CIC 428 2? y *Ley de propiedad intelectual* del 10 de enero de 1879, con el *Reglamento adjunto* del 3 de septiembre de 1880.

Costa Rica, Ecuador, Estados Unidos de América, Guatemala, Méjico, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Portugal y República del Salvador.

b) CONVENIO MUTUO, en virtud del cual los autores tienen en las naciones que lo han adoptado los mismos derechos que si fueran súbditos de ellas, y sus herederos durante *cincuenta años* después de la muerte del autor, a no ser que sea más breve el plazo en el lugar de origen de la obra. Estas disposiciones afectan a las obras publicadas después del 13 de noviembre de 1908; porque, en las publicadas anteriormente a esa fecha, los derechos de autor extranjero no pueden ser mayores que los de los autores nativos en la nación donde se publicó la obra. España tiene establecido este convenio mutuo con Alemania, Australia, Austria, Bélgica, Brasil, Canadá, Dinamarca, Francia, Haití, Holanda, Hungría, Inglaterra, Italia, Japón, Liberia, Luxemburgo, Marruecos, Mónaco, Montenegro, Noruega, Polonia, Siria, Suecia, Suiza y Túnez.

Aplicaciones. En virtud de los principios anteriores, falta a la justicia estricta y tiene obligación de restituir o reparar los daños:

1.° POR DERECHO NATURAL, el que roba o se apodera de los escritos o inventos ajenos y los publica sin la debida licencia del autor; incluso, probablemente, si se trata de lecciones, conferencias, etc., tomadas taquigráficamente y editadas para uso privado en hojas mecanografiadas o reproducidas a ciclostil, etc., sin la venia del autor explícita o al menos implícita (v.gr., porque lo sabe y calla, pudiendo cómodamente reclamar).

2.° POR DERECHO POSITIVO, al menos, el que sin permiso del autor o de sus legítimos herederos traduce sus obras, o prepara una nueva edición, o se la apropia disimuladamente con ciertos retoques (plagio), etc.

N. B.—Lo dicho de los autores o inventores puede aplicarse también, con las variantes que el caso requiera, a otras cosas similares, tales como el nombre social, la firma, la marca registrada, etc. Y así, v.gr., el que vende como legítimo un licor falsificado, quebranta la justicia contra el dueño de la marca legítima y contra el comprador, a quien engaña.

ARTICULO III

Adquisición del dominio

Sumario: Después de exponer algunas nociones preliminares, hablaremos por separado de los cuatro primeros modos de adquirir el dominio perfecto: *ocupación, hallazgo, accesión* y *prescripción*, y de los tres modos de ejercer el dominio imperfecto: *usufructo, uso* y *servidumbre*. En artículo aparte, dada su importancia y extensión, hablaremos del quinto modo de adquirir el dominio perfecto en virtud de los *contratos*.

I. PRELIMINARES

625. 1. Noción. Se entiende por adquisición del dominio *el acto o título por el cual entra alguien en posesión legítima de una cosa.*

626. 2. Modos de adquirirlo. Son muchos los modos de adquirir legítimamente el derecho de propiedad sobre una cosa. He aquí los principales:

1.° Por razón del título próximo se dividen en *originarios* y *derivados:*

a) *Originarios* o *primarios* son aquellos modos por los cuales se entra en posesión de una cosa que no tiene dueño anterior, y no se fundan, por lo tanto, en ningún derecho precedente. Tales son, principalmente, la *ocupación* de una cosa sin dueño (v.gr., de tierras, caza, pesca, etc.), el *hallazgo* y a veces la *accesión.*

b) *Derivados* son los que se fundan en el derecho del dueño anterior transmitido legítimamente a su sucesor, como ocurre, v.gr., con la *herencia* y los *contratos* en general.

2.° Por razón del fundamento para el título pueden ser:

a) *Legales,* cuando el título procede de la ley, ya sea *natural,* como en la *ocupación,* el *hallazgo* y a veces la *accesión;* ya *positiva,* como en la *prescripción.*

b) *Convencionales,* cuando el título procede de la libre convención de los hombres, como en los *contratos,* a los que se asimila la *sucesión hereditaria.*

El trabajo como título de dominio. Algunos autores enumeran también *el trabajo* entre los modos de adquirir el dominio. Ciertamente que el *trabajo* (intelectual o corporal) es una de las principales fuentes de adquirir legítimamente el dominio sobre una cosa; pero no parece que constituya por sí mismo un título *especial* de dominio *distinto* de los enumerados anteriormente, ya que, cuando el trabajo recae sobre una cosa *propia,* se reduce al derecho de *accesión,* industrial o mixta; cuando recae sobre una cosa ajena, se reduce al *contrato;* y si recae sobre una cosa sin dueño, presupone la *ocupación* y en ella se incluye.

Por aquí se ve cuánto yerran los socialistas cuando hablan del trabajo como de *fuente única* del dominio. ¿A quién se hace injuria cuando se ocupa una cosa de nadie (v.gr., la pesca de mar o de río) o se vende, regala o cambia por otra una cosa de nuestra exclusiva propiedad?

Ni pueden invocarse, sin manifiesto abuso e irreverencia, las palabras de San Pablo: «El que no quiera trabajar, que no coma» (2 Tes 3,10); porque, como advierte el Papa Pío XI, «el Apóstol se refiere a los que, *pudiendo* y *debiendo* trabajar, se abstienen de ello, amo-

nestando que debemos aprovechar con diligencia el tiempo y las fuerzas corporales y espirituales, sin gravar a los demás mientras nos podamos proveer por nosotros mismos. Pero que el trabajo sea el único título para recibir el alimento o las ganancias, eso no lo enseñó nunca el Apóstol»[7].

627. 3. Diversas clases de bienes. Los modernos códigos civiles distinguen con frecuencia entre bienes *vacantes, abandonados* y *perdidos:*

a) *Bienes vacantes* son aquellos que o nunca han tenido dueño (v.gr., las perlas del mar) o ha muerto o desaparecido sin dejar heredero, sucesor ni testamento alguno.

b) *Bienes abandonados* son los que su dueño ha dejado a sabiendas sin intención de recuperarlos (v.gr., los frutos, uvas, espigas, etcétera, que quedaron en el árbol o en el campo después de recogida la cosecha).

c) *Bienes perdidos* son los que tienen dueño actual, pero se ignora quién sea (v.gr., un anillo encontrado en la vía pública).

II. EL DOMINIO PERFECTO

Sumario: Como ya hemos indicado más arriba, los modos legales de adquirir el dominio perfecto, o sea, la plena propiedad de una cosa, son cinco: la *ocupación*, el *hallazgo*, la *accesión*, la *prescripción* y los *contratos*. A continuación vamos a tratar de los cuatro primeros, dejando para el próximo artículo el relativo a los contratos.

A) La ocupación

628. Se entiende por ocupación *la aprehensión real de una cosa que no tiene dueño, con ánimo de hacerla propia.*

Se apoya en el *derecho natural*, en virtud del cual las cosas que no tienen dueño son del primero que las coge. Pero para que sea modo legítimo de adquirir la propiedad es preciso: 1.°, que la cosa sea susceptible de dominio privado y no tenga dueño; 2.°, que el ocupante quiera hacerla suya cuando la toma, y 3.°, que ninguna ley humana conceda a otro el dominio de ella.

Afecta principalmente a las cosas *abandonadas*, a las *vacantes* y, sobre todo, a los *animales*. Veamos cada una de ellas en particular.

[7] Pío XI, encíclica *Quadragesimo anno* n.25: *Colección de encíclicas* publicadas por A. C. E.

a) De las cosas abandonadas

He aquí los principios fundamentales que rigen su ocupación:

1.° POR DERECHO NATURAL, los bienes abandonados son del primero que los coge, porque, no teniendo dueño, a nadie se hace injuria tomándolos.

2.° POR DERECHO POSITIVO, los bienes abandonados, principalmente los inmuebles, suelen adjudicarse al Estado o a los municipios, en cuyo caso estas leyes obligan en conciencia, al menos después de la intervención de la autoridad o sentencia del juez.

En España pueden ser objeto de ocupación «los bienes apropiables por su naturaleza que carecen de dueño, como los animales, que son objeto de la caza y pesca, el tesoro oculto y las cosas *muebles* abandonadas» (CH 610). En cuanto al tesoro oculto, pertenece al dueño del terreno en que se halle; pero al que lo descubriere *por casualidad* le corresponde la mitad del mismo (art.351).

3.° De ningún modo pueden ser objeto de libre ocupación las cosas que hubieron de abandonarse con motivo de un naufragio, incendio, invasión, etc., ni las cosas *privadas* de los soldados muertos en el campo de batalla (v.gr., relojes, dinero, etc.). En caso de guerra *justa*, las autoridades legítimas pueden ocupar los bienes *públicos* del enemigo, pero no los de las personas *privadas;* en estos últimos cabe únicamente el derecho de *requisa* con la correspondiente indemnización.

b) De las cosas vacantes y de las minas

Hay que decir lo siguiente:

1.° POR DERECHO NATURAL, los bienes vacantes son del primero que los ocupa, ya que no tienen dueño alguno.

2.° POR DERECHO POSITIVO, el Estado suele reclamar para sí los bienes vacantes *inmuebles* (cf. CH 610), y esta ley de suyo obliga en conciencia cuando el Estado quiera hacerla efectiva. Mientras tanto, puede el ocupante tenerla como suya en virtud del derecho natural. Los bienes de un difunto sin herederos pasan al Estado (CH 956).

EN CUANTO A LAS MINAS, probablemente podrían ocuparse *por derecho natural* si pudiera hacerse la ocupación dejando intacta la superficie del campo ajeno (v.gr., construyendo una galería subterránea desde el otro campo); pero la *ley positiva* suele determinar concretamente a quién corresponde la propiedad de las mismas, y hay que atenerse *en conciencia* a estas determinaciones, porque lo exige así el bien común y la paz de los ciudadanos (cf. CH 350 414 426-427, etcétera).

c) De los animales

Es el aspecto más interesante, hoy día, de la ocupación. Ante todo hay que distinguir tres grupos de animales:

1.° ANIMALES SILVESTRES son los que gozan de su natural libertad y no están sujetos al dominio de nadie (v.gr., las liebres, ciervos, jabalíes, peces, aves, etc.).

2.° ANIMALES DOMESTICADOS o amansados son los que naturalmente aman su libertad, pero por la industria del hombre han sido privados de la misma y se hallan sometidos a su dominio (v.gr., las palomas, abejas). A éstos se equiparan los peces en un vivero, las fieras en una finca cercada, etc.

3.° ANIMALES DOMÉSTICOS o mansos son los que *por su índole* suelen estar bajo el dominio del hombre sin gozar de libertad natural (v.gr., las ovejas, caballos, gallinas, etc.).

He aquí ahora los principios fundamentales en torno a cada uno de estos grupos:

1.° Los ANIMALES SILVESTRES, de suyo son propiedad del primero que los ocupa; pero el derecho positivo limita y define con frecuencia la facultad de su libre ocupación, en cuyo caso hay que atenerse en conciencia a estas leyes, como a todas las demás leyes *justas* del Estado.

Según la *ley de Caza* española (art.17 y 37), el animal herido, aunque sea levemente, es ya del que le hirió, con tal que él mismo o sus perros le persigan todavía. La presa excitada por un cazador y muerta por otro debe dividirse entre los dos (art.38). La *aprisionada en el lazo o caída en la trampa* es del que colocó el lazo o la trampa si ya no puede escaparse; pero, si el lazo o trampa fue colocado en una finca ajena contra la voluntad de su dueño, podría éste apropiarse el animal en compensación de los perjuicios que haya recibido. Sin embargo, el que caza en finca ajena completamente *abierta* hace suya la caza, sin más obligación que la de indemnizar a su dueño los daños que le ocasione.

2.° Los ANIMALES DOMESTICADOS pertenecen, de suyo, al que legítimamente los posee y custodia. Sin embargo, si han recuperado de tal modo su libertad que han perdido la costumbre de volver y sería necesaria nueva aprehensión, se convierten en cosa de nadie y se hacen propios del que los coge legítimamente según las disposiciones de las leyes positivas.

El Código civil español dispone lo siguiente:

> «El propietario de un enjambre de abejas tendrá derecho a perseguirlo sobre el fundo ajeno, indemnizando al poseedor de éste el daño causado. Si estuviese cercado, necesitará el consentimiento del dueño para penetrar en él.
>
> Cuando el propietario no haya perseguido o cese de per-

seguir el enjambre dos días consecutivos, podrá el poseedor de la finca ocuparlo o retenerlo.

El propietario de animales amansados podrá también reclamarlos dentro de veinte días, a contar desde su ocupación por otro. Pasado este tiempo, pertenecerán al que los haya cogido y conservado» (art.612).

«Las palomas, conejos y peces que de su respectivo criadero pasaren a otro perteneciente a distinto dueño, serán propiedad de éste, siempre que no hayan sido atraídos por medio de algún artificio o fraude» (art.613).

La *ley de Caza* (art.32) prohibe matar las palomas a no ser que estén alejadas más de un kilómetro del palomar o del pueblo donde se encuentra situado el mismo.

3.° LOS ANIMALES DOMÉSTICOS pertenecen siempre a su legítimo dueño y a él hay que devolvérselos, aun en el caso de que se les hubiera liberado de una muerte cierta (v.gr., de un incendio o de la boca del lobo), recibiendo la correspondiente indemnización por el trabajo o gastos realizados.

Por consiguiente, falta a la justicia y está obligado a restituirlos a su dueño el que retiene para si los animales domésticos ajenos que acudieron a su establo, ya sea por haberlos atraído con fraudes o artificio, ya espontáneamente y sin reclamo alguno.

B) El hallazgo

629. Se entiende por tal *el encuentro de una cosa perdida o ignorada por su dueño*. De la misma definición se desprende que afecta principalmente a dos cosas: a los *objetos extraviados* y a los *tesoros ocultos*.

1.° De las cosas extraviadas

Cosas extraviadas son las que fueron perdidas o involuntariamente abandonadas por sus legítimos dueños.

a) POR DERECHO NATURAL pertenecen a sus dueños (*res clamat domino:* la cosa clama a su dueño), y hay que hacer lo posible para encontrarlo y devolvérselo, deduciendo los gastos que para ello se hayan hecho (v.gr., por anuncios en los periódicos, pregón, etc.). Mientras tanto, hay que custodiar cuidadosamente la cosa encontrada, como si se tratase de un fiel administrador. Transcurrido un plazo prudencial —más o menos largo según la calidad de la cosa encontrada—, o sea cuando se pierde ya la esperanza de encontrar al verdadero dueño, la sentencia más probable permite apropiársela, por una especie de *ocupación* como cosa de nadie. Muchos moralistas

clásicos y el *Catecismo* del concilio de Trento[8] decían que habría que entregársela a los pobres o a causas pías (v.gr., hospitales o asilos), interpretando con ello la voluntad presunta de su dueño; pero hoy ya casi nadie sigue esta opinión, que ciertamente no es obligatoria, aunque sí laudable.

b) POR DERECHO POSITIVO, el Código civil español dispone lo siguiente:

> «El que encontrare una cosa mueble que no sea tesoro, debe restituirla a su anterior poseedor. Si éste no fuere conocido, deberá consignarla inmediatamente en poder del alcalde del pueblo donde se hubiese verificado el hallazgo. El alcalde hará publicar éste, en la forma acostumbrada, dos domingos consecutivos.
>
> Si la cosa mueble no pudiese conservarse sin deterioro o sin hacer gastos que disminuyan notablemente su valor, se venderá en pública subasta luego que hubiesen pasado ocho días desde el segundo anuncio sin haberse presentado el dueño, y se depositará su precio.
>
> Pasados dos años, a contar desde el día de la segunda publicación, sin haberse presentado el dueño, se adjudicará la cosa encontrada, o su valor, al que la hubiese hallado. Tanto éste como el propietario estarán obligados, cada cual en su caso, a satisfacer los gastos» (art.615).
>
> «Si se presentase a tiempo el propietario, estará obligado a abonar, a título de premio, al que hubiese hecho el hallazgo, la *décima parte* de la suma o del precio de la cosa encontrada. Cuando el valor del hallazgo excediese de 2.000 pesetas, el premio se reducirá a la vigésima parte en cuanto al exceso» (art.616).

2.° Del tesoro oculto e ignorado

Se entiende por tesoro, para los efectos de la ley, el depósito oculto e ignorado de dinero, alhajas y otros objetos preciosos cuya legítima pertenencia no conste (CH 352). Se refiere a los bienes *muebles*, porque los inmuebles (v.gr., minas) pertenecen, según la ley civil, al dueño del terreno (art.350).

a) POR DERECHO NATURAL, el tesoro pertenece al que lo descubrió por sí mismo o por sus sirvientes, porque no se trata de una partícula de terreno ni de un fruto natural de la finca, sino de un objeto sin dueño.

b) LAS LEYES POSITIVAS coartan y limitan el derecho del descubridor, y hay que atenerse en conciencia a sus disposiciones, porque

[8] P.3.ª c.8 n.9.

lo exige así el bien común. He aquí esas disposiciones, comunes a la mayor parte de los códigos civiles modernos.

1.° El tesoro hallado en terreno propio por el mismo dueño de la heredad (campo, casa, etc.), pertenece por entero a él (CH 351).

2.° Cuando el descubrimiento se hubiere hecho en propiedad ajena o del Estado y *por casualidad* (v.gr., al derribar una pared, cavar el terreno de cultivo, etc.), la mitad se aplicará al descubridor (ibid.), y la otra mitad al *dueño* del campo, no al usufructuario (art.471), a no ser en finca enfitéutica (art.1632). Pero si se buscó de industria sin saberlo el dueño, pertenece por entero al dueño.

3.° El tesoro hallado en lugar destinado al *uso público* (v.gr., caminos, canales, ríos, playas, murallas, etc.) pertenece por entero al descubridor (cf. CH 338-341 y 352).

Aplicaciones. De los anteriores principios se deduce:

1.° Si alguien, *sospechando* la existencia de un tesoro en una casa o campo, compra la finca por el precio ordinario, probablemente podría quedarse con todo el tesoro. Pero, si lo hubiera descubierto ya y lo volviera a enterrar para comprar la finca por el precio ordinario, tendría obligación (por la ley positiva, obligatoria en conciencia) de entregar la mitad al primitivo dueño, porque el tesoro estaba ya *descubierto*. A no ser, quizá, cuando la ley civil exigiera no sólo el *descubrimiento*, sino la *ocupación* del tesoro (cf. CH 610). Desde luego, no pueden invocarse para resolver esta cuestión las palabras de Cristo en el Evangelio (Mt 13,44), porque en ellas no se juzga la licitud de la acción de comprar el campo en el que se descubrió un tesoro, sino que establecen una simple comparación entre el valor infinito del reino de los cielos (que es el gran tesoro escondido) y los bienes materiales de este mundo, que hay que venderlos todos, si es preciso, para obtener aquél.

2.° Si el tesoro quedase al descubierto *espontáneamente* (v.gr., por un terremoto, derrumbamiento, etc.), jurídicamente no tiene razón de tesoro, sino de cosa sin dueño, y puede hacerla suya, por consiguiente, el primero que la encuentre. A no ser que las leyes civiles determinen otra cosa (cf. CH 351).

3.° Si el obrero o criado, trabajando en el campo de su amo, encontrase *por casualidad* un tesoro, le corresponde a él la mitad. Pero, si lo hubiera buscado expresamente *por orden de su amo*, le corresponde por entero al amo. La equidad natural, sin embargo, exigiría que el amo recompensase con esplendidez al criado.

C) La accesión

630. Se entiende por tal *el modo de adquirir el dominio o propiedad de una cosa, ya sea porque es producida por una nuestra o porque se junta o incorpora a una nuestra por la naturaleza o por el arte.*

Suelen distinguirse tres especies o clases de accesión: *natural, industrial y mixta.*

1) La accesión natural se hace:

a) *Por el nacimiento o fructificación* (v.gr., las crías de los animales, la hierba del campo). El principio que la rige es éste: «La prole va con la madre» (no con el padre); o «la cosa fructifica para su amo» *(res fructificat domino).*

b) *Por aluvión*, cuando la corriente de las aguas incrementa poco a poco una finca. Pertenece el incremento al dueño de la finca, a no ser que se hubiera producido por segregación repentina de otra finca (cf. CH 366-374).

2) La accesión industrial se verifica:

a) *Por unión* o incorporación, o sea, cuando dos cosas que pertenecen a distintos dueños se juntan de tal manera que no pueden separarse sin sufrir detrimento el compuesto (v.gr., la pintura hecha sobre un lienzo ajeno). Entonces el compuesto total es de aquel a quien pertenece la parte más preciosa o de más valor, con la obligación de indemnizar al otro dueño. Pero el que obra de *mala fe* pierde su derecho (CH 375-380).

b) *Por confusión* o mezcla de dos cosas igualmente principales pertenecientes a distintos dueños (v.gr., dos montones de trigo, dos enjambres de abejas, etc.). Si las cosas mezcladas pueden conocerse y separarse, hay que hacerlo así; de lo contrario, la cosa será común y se dividirá teniendo en cuenta la cualidad propia de cada uno, de suerte que, o el dueño de la cosa de más valor se queda con el todo después de hecha la debida compensación al otro, o el compuesto se venda para dividir proporcionalmente el precio entre los distintos dueños. Pero si la mezcla la hizo uno de ellos de mala fe, perderá su parte y deberá indemnizar al otro dueño los perjuicios causados (CH 381-382).

c) *Por especificación* o formación de una nueva especie por medio del arte con materia ajena (v.gr., fabricando un objeto artístico con plata ajena). Si el artista obró de buena fe (v.gr., creyendo que la plata era de su propiedad), hará suya la obra indemnizando al dueño de la materia, a no ser que este último quiera quedarse con ella pagando al artista su labor. Pero, si el artista obró de mala fe, pierde enteramente su derecho (CH 383).

d) *Por construcción* o edificación, cuando con materiales propios se construye en solar ajeno, o viceversa. En el primer caso, si se obró de buena fe, la casa pertenece al dueño del solar, indemnizando al que la construyó, a no ser que prefiera venderle el solar; pero si el constructor obró de mala fe, el dueño del solar no solamente puede quedarse con la casa sin indemnizar al constructor, sino que puede exigir a éste que vuelva a derribarla a sus expensas, dejándole el solar como estaba antes. Pero si los dos hubieran procedido de

mala fe (v.gr., por haberse callado el dueño del solar al ver que se edificaba sobre él para perjudicar después al constructor), se procederá como si hubiesen actuado los dos de buena fe. En el segundo caso (o sea cuando se construyó en solar propio, pero con materiales ajenos) hay que indemnizar al dueño de los materiales el valor de los mismos y, además (si hubiera obrado de mala fe), los daños o perjuicios ocasionados (CH 358-365).

3.º *La accesión mixta* es la que resulta de la acción conjunta de la naturaleza y de la industria o trabajo humano. Tiene lugar principalmente en las *plantaciones* o *siembras*. Si se realizan en terreno ajeno con semillas propias, o viceversa, se aplican los mismos principios que acabamos de exponer para la construcción o edificación.

D) La prescripción

631. 1. Noción. Se entiende por tal *la adquisición de un derecho o la extinción de una obligación al transcurrir el lapso de tiempo con las demás condiciones determinadas por la ley.*

Cuando reúne las debidas condiciones, la prescripción es un modo *legítimo* de adquirir el derecho de propiedad o de liberarse de una obligación o deuda, no solamente en el fuero externo o jurídico, sino también en el fuero interno de la conciencia. Para evitar, en efecto, las disensiones entre los ciudadanos, la negligencia en conservar los derechos, las inquietudes de conciencia, etc., la Iglesia y el Estado, en virtud de su jurisdicción de alto dominio, pueden legislar que, bajo ciertas condiciones, el dominio sobre un objeto pase de unos a otros por legítima prescripción; y, cuando esto ocurre, la adquisición del derecho o la liberación de la deuda u obligación son válidas incluso en el fuero interno de la conciencia. La Iglesia admite la prescripción en los cánones 197-199.

632. 2. División. Como acabamos de indicar, la prescripción puede ser:

a) ADQUISITIVA, si con ella se adquiere un derecho (v.gr., de paso a través de una finca ajena) o la posesión de una cosa.

b) LIBERATIVA, si exime de una carga u obligación (v.gr., del pago de una deuda).

Otras divisiones, en *memorial* e *inmemorial*, *ordinaria y extraordinaria*, entre *presentes* y *ausentes*, etc., tienen menos importancia práctica.

633. 3. Condiciones. Para que la prescripción sea legítima, o sea, para que transfiera verdaderamente el derecho sobre una cosa o liberación de una carga, se requieren indispensablemente las siguientes cinco condiciones: *cosa prescriptible, buena fe, título, posesión y tiempo debido.* Vamos a examinarlas una por una:

1.ª Cosa prescriptible

Son prescriptibles todas las cosas corpóreas o incorpóreas, muebles o inmuebles, públicas o privadas, *a no ser que se exceptúen* por su misma naturaleza o por disposición especial del derecho. Y así:

a) POR SU MISMA NATURALEZA son imprescriptibles los derechos y obligaciones de la *ley natural y divina*, tales como la obligación de honrar a los padres, obedecer al superior, recibir los sacramentos, etcétera, y las destinadas a *usos públicos*, como las carreteras, puentes, etc.

b) EL DERECHO CANÓNICO exceptúa de la prescripción las cosas señaladas en el canon 199 (v.gr., las limosnas y cargas de misas, el beneficio eclesiástico sin título, etc.). Con relación a las *cosas sagradas* (v.gr., un cáliz) admite la prescripción incluso en favor de personas privadas, pero sin que puedan éstas usarlas para usos profanos, a no ser que hubiesen perdido la consagración o bendición (cn.1269).

c) EL DERECHO CIVIL suele exceptuar los actos de carácter posesorio meramente *tolerados*, los ejecutados clandestinamente y sin conocimiento del poseedor de una cosa o con violencia (CH 444 1942); a las personas impedidas de administrar sus bienes (v.gr., pupilos, bienes dotales, etc.) no les prescribe nunca el derecho de reclamar contra sus representantes legítimos cuya negligencia hubiese sido causa de prescripción (art.1932); entre coherederos, con dueños o propietarios de fincas colindantes no prescribe la acción para pedir la participación de la herencia, la división de la cosa común o el deslinde de las propiedades contiguas (art.1965), etc.

2.ª Buena fe

En el fuero de la conciencia, para que pueda darse legítima prescripción adquisitiva o liberativa es necesaria *siempre y en todo caso* la buena fe, o sea la firme persuasión con que uno juzga prudentemente que la cosa poseída es suya o que la posee sin injusticia. El Código canónico advierte expresamente que «no hay prescripción que valga si no estriba en buena fe, no sólo al principio de la posesión, sino *durante todo el tiempo* exigido para la prescripción» (cn.198). También la suelen exigir los códigos modernos (CH 1940).

En el fuero de la conciencia es suficiente la buena fe *teológica*, o sea la firme persuasión *ante Dios* de que se posee la cosa legítimamente; pero si la ley civil exigiera la *prueba jurídica* de esa buena fe, habría que atenerse a ello, al menos *después de la sentencia del juez*, porque lo exige así el orden social y bien común.

Por el contrario, en aquellos casos en que las leyes civiles conceden la prescripción sin exigir la buena fe, o la exigen sólo al principio de la posesión (cf. CH 1955 1959, etc.), estas disposiciones no tienen fuerza en el fuero de la conciencia, porque ante Dios se exige siempre indispensablemente la *buena fe*, ya que el robo nunca prescri-

be ante El (cf. D 439); por lo que aquellas leyes civiles no tienen más valor que el de impedir el *recurso jurídico,* o sea la acción externa contra el otro.

Aplicaciones. 1.ª Prescribe el heredero, aunque tenga alguna leve duda[9] sobre la buena fe de sus antecesores; porque, de suyo y ordinariamente, no se debe presumir la mala fe de nadie mientras no se demuestre lo contrario. Otra cosa sería si hubiese recibido la herencia con grave duda, y, *a fortiori,* con certeza y a sabiendas de su origen ilegítimo (CH 442).

2.ª Si ambos posesores, el antecesor y el sucesor, han poseído de *buena fe* la cosa prescriptible, el tiempo para la prescripción se empieza a contar desde el primero (cf. CH 1960); pero, si solo hubo buena fe por parte del sucesor, se empieza a contar desde la muerte del primero (CH 442). Y así, v.gr., si la cosa prescribe a los veinte años y han transcurrido ya desde la muerte del antecesor, puede quedarse con ella el sucesor que la ha poseído *de buena fe* durante todo ese tiempo; pero si averigua su origen ilegítimo a los diecinueve años de haberla heredado de buena fe, no prescribe ya, sino que tiene que devolverla a su legítimo dueño.

3.ª Valen en conciencia las disposiciones del Derecho español, según el cual las cosas furtivas compradas en las tiendas o casas abiertas al comercio público prescriben al punto para el comprador *de buena fe,* o sea para el que ignoraba que habían sido robadas (art.85 del *C. de Com.);* de suerte que el verdadero dueño no puede recuperarlas a no ser pagando al poseedor actual de buena fe el mismo precio con que las compró; y si han sido empeñadas en los Montes de Piedad, tiene que reintegrar al establecimiento la cantidad del empeño y los intereses vencidos (CH 464).

3.ª Título

Se entiende por tal la razón o causa por la que el poseedor de una cosa se cree en legítima posesión de la misma (v.gr. por compra, herencia, donación, etc.).

El título puede ser *verdadero* o *aparente.* Verdadero es el que reúne realmente las condiciones para transferir, sin más, el dominio de una cosa (v.gr., la legítima herencia o donación). Aparente es el que parece reunirlas, pero en realidad no las reúne por algún fallo oculto. El *aparente* se llama *colorado,* si existe el hecho que lo causa, pero con vicio oculto (v.gr., una compra hecha de buena fe a un ladrón); *putativo,* si se cree erróneamente que existe (v.gr., si un criado roba un objeto que se le mandó comprar y lo trae como comprado); y *presunto,* si las mismas leyes suponen su existencia, aunque no se pueda probar con certeza, por ciertas conjeturas o presunciones (v.gr., por el largo tiempo transcurrido).

[9] Si la duda fuera grave, o se fundara en indicios serios, tendría obligación en conciencia de hacer las debidas averiguaciones, ya que nunca es lícito proceder con conciencia seriamente dudosa. Sólo pueden rechazarse las dudas cuando son ligeras o imprudentes, o sea, cuando no tienen suficiente fundamento o consistencia real.

1) POR DERECHO NATURAL, para la legítima prescripción no se requiere el título *verdadero*, como es obvio, ya que ese título confiere *en el acto* el derecho de propiedad sin necesidad de prescripción alguna. Basta el título *aparente* en cualquiera de sus tres modalidades (colorado, putativo o presunto), presupuesta siempre la absoluta buena fe.

2) LOS CÓDIGOS CIVILES no suelen exigir tampoco nada más (cf. CH 464), aunque el Código español no admite el título presunto, sino que hay que probarlo (art.1954); si bien no exige título alguno para la prescripción de bienes inmuebles poseídos sin interrupción durante treinta años (art.1959).

3) PARA LA PRESCRIPCIÓN CANÓNICA no se exige *expresamente* ningún título, excepto para adquirir un beneficio (cn.199). Pero ya se comprende que implícitamente se exige siempre y en todo caso *la buena fe*, ya que sin ella no hay prescripción que valga, como declara el mismo Código canónico (cn.198).

4.ª Posesión

La actual posesión de la cosa o del derecho prescriptible es la principal razón y el fundamento de la prescripción, ya que toda su fuerza nace de la posesión. Pero se requieren, para que sea legítima, las siguientes condiciones:

a) EN PLAN DE PROPIETARIO, no de simple depositario, usufructuario, arrendatario, etc. Basta, sin embargo, poseerla por medio de un criado o procurador.

b) PÚBLICA, o sea que aparezca ante la faz de todos, para que el legítimo propietario, si lo hubiera, pueda reclamarla fácilmente. No prescriben las cosas retenidas *ocultamente*, porque se presume en este caso la mala fe.

c) PACÍFICA, o sea sin que nadie le dispute el dominio de la cosa que se adquirió sin violencia ni fraude.

d) CONTINUA, o sea sin que se produzca interrupción alguna durante todo el tiempo requerido para la legítima prescripción.

El Código civil español exige estas condiciones (art.1941) y señala algunas determinaciones concretas sobre ellas (art.1942-1948).

En la prescripción *liberativa*, la posesión consiste en el *no ejercicio del derecho* por parte del acreedor.

5.ª Tiempo debido

1) EL DERECHO NATURAL nada dice sobre el tiempo concreto que deba transcurrir para que prescriba legítimamente una cosa, y el derecho positivo varía en los diferentes códigos y naciones. Aquí vamos a exponer la legislación canónica y la española.

2) EL DERECHO CANÓNICO acepta la legítima prescripción *incluso para los bienes eclesiásticos* según esté en la legislación civil de la respectiva nación (cn.197), excepto en las cosas contrarias al derecho

natural y a las expresamente exceptuadas en el canon 199. Exige siempre la buena fe (cn.198) aunque la ley civil no la reclamara (cf. D 439).

3) El derecho civil español determina la siguiente escala de tiempo para las diferentes prescripciones[10]:

PARA LA ADQUISITIVA	Bienes inmuebles.	Sin título		30 años (art.1959).
		Con título.	Presente el dueño	10 años (art.1957).
			Ausente el dueño	20 años (art.1957).
	Bienes muebles.	Con buena fe		3 años (art.1955).
		Con mera posesión		6 años (art.1955).
	Servidumbres activas	Continuas y aparentes		20 años (art.537).
		Discontinuas o continuas no aparentes		Nunca (art.539).
	La cosa	Hallada, con buena fe		2 años (art.615).
		Comprada de buena fe en tienda o venta pública		Inmediatamente (art. 464).

PARA LA LIBERATIVA	*La acción* (por parte del acreedor para reclamar o exigir)	*Real*	Sobre bienes muebles	6 años (1962; cf. 615 1956).
			Sobre bienes inmuebles.	30 años (1963; cf. 1957).
		Hipotecaria		20 años (1964).
		Personal sin tiempo determinado		15 años (1964).
		Pagos en plazos periódicos		5 años (1966).
		Honorarios, jornales, hospedajes, etc.		3 años (1967).
		Reparación de la injuria		1 año (1968).
	Servidumbres pasivas (por el no uso)			20 años (546).
	De los delitos: según lo dispuesto en el art.113 del Código penal.			
	De las penas: según lo dispuesto en el art.115 del Código penal.			

[10] No se olvide que en el fuero de la conciencia se exige *siempre* la buena fe, aunque la ley civil no la reclame. El robo no prescribe nunca ante Dios.

III. EL DOMINIO IMPERFECTO

Hasta ahora hemos hablado de los modos de adquirir el dominio *perfecto* (excepto los *contratos*, que estudiaremos en el artículo siguiente). Veamos ahora brevemente los modos de ejercer el dominio *imperfecto* en su forma meramente *útil* o *indirecta*, o sea, mediante el *usufructo*, el *uso* y la *servidumbre*.

A) El usufructo

634. Se entiende por tal *el derecho a disfrutar los bienes ajenos con la obligación de conservar su forma y substancia*, a no ser que el título de su constitución o la ley autoricen otra cosa (CH 467). He aquí las normas que lo rigen:

1.ª Empieza o se constituye: *a)* por la ley (v.gr., sobre los bienes dotales de la mujer); *b)* por la voluntad de los particulares manifestada en actos entre vivos (v.gr., donación, compraventa, etc.) o en última voluntad; y *c)* por prescripción (art.468).

2.ª *Los derechos* del usufructuario serán los que se hayan convenido libremente entre las partes o determine expresamente la ley. En general tiene derecho a servirse de la cosa; a percibir sus frutos naturales, industriales y civiles, y a ceder a otro su derecho por venta, arriendo o donación (CH 471-490).

3.ª *Las obligaciones* principales del usufructuario son: conservar la cosa entera y sin alteración; usarla como un buen administrador; pagar las cargas y contribuciones anuales con que esté gravado el usufructo (no la propiedad); hacer las reparaciones *ordinarias* que necesite, etc. Tiene también obligación de hacer inventario de los bienes que va a comenzar a usufructuar y de prestar fianza comprometiéndose a cumplir las obligaciones (CH 491-512).

4.ª *Cesa o se extingue* por muerte del usufructuario, por expirar el plazo que se determinó, por la reunión del usufructo y de la propiedad en una misma persona, por renuncia del usufructuario, por la pérdida o cambio total de la cosa usufructuada, por resolución del derecho del constituyente y por prescripción por no uso de la cosa (CH 513-522).

B) El uso

635. El uso puede definirse: *el derecho a servirse de una cosa ajena conservando su substancia*. Se parece mucho al usufructo, pero se distingue de él por dos razones principales: *a)* porque el simple usuario (de la cosa, habitación, etc.) no puede disponer de sus frutos o utilidades, sino en la medida necesaria para sí y su familia, sin que pueda vender los sobrantes; y *b)* porque no puede cederla o alquilarla a otro (CH 524-526). Si sólo percibiera parte de los frutos o

habitara parte de la casa, no está obligado a los gastos de cultivo, ni a las reparaciones ordinarias, ni a las contribuciones anuales, a no ser lo que falte para que el propietario pueda cubrir esos gastos con el resto de los frutos (CH 527).

Este derecho se adquiere, rige y cesa casi del mismo modo que el usufructo; pero se extingue, además, por abuso grave de la cosa o de la habitación (CH 528-529).

C) Las servidumbres

636. Por *servidumbre real* se entiende *un gravamen impuesto sobre un inmueble (servidumbre pasiva) en beneficio de otro perteneciente a distinto dueño (servidumbre activa).*

1.° Se divide de la siguiente forma:

LA SERVIDUMBRE REAL PUEDE SER

- *a)* Por razón del origen
  - *Natural,* si brota de la cosa misma (v.gr., el paso obligado por una finca ajena para llegar a la propia).
  - *Legal,* si la establece la ley (v.gr., la distancia para las construcciones de edificios).
  - *Convencional,* si procede de un pacto voluntario.
- *b)* Por razón del objeto
  - *Urbana* (en beneficio de un edificio, aunque sea en el campo).
  - *Rústica* (en beneficio del campo o del estacionamiento de animales, vehículos, etc., aunque sea en la ciudad).
- *c)* Por razón de la forma ..
  - *Positiva,* si obliga a hacer algo no obligatorio sin ella.
  - *Negativa,* si prohíbe alguna cosa (v.gr., edificar en tal sitio).
- *d)* Por razón del modo ..
  - *Continua,* si perdura sin la intervención del hombre (v.gr., la de un acueducto).
  - *Discontinua,* si requiere la intervención del hombre (v.gr., el paso por una finca).
- *e)* Por razón de la manifestación ......
  - *Aparente,* si se muestra por algún signo exterior (v.gr., la existencia de una puerta o ventana).
  - *No aparente,* si no aparece ningún signo exterior (v.gr., la prohibición de edificar en tal sitio).

2.° Los DERECHOS Y OBLIGACIONES dependen de la naturaleza misma de la cosa, de la ley o del contrato. En general, la servidumbre *activa* tiene derecho a todo lo necesario para poder ejercitarla sin aumentar las cargas de la pasiva, y ésta no puede hacer nada que disminuya aquellos derechos. El Código civil español determina con mucho detalle estos derechos y obligaciones (cf. art.530-604).

3.° SE EXTINGUEN las servidumbres:

a) *Por consolidación*, o sea, por reunirse en una misma persona la propiedad del predio dominante y sirviente.

b) *Por prescripción liberativa* a causa del no uso durante veinte años.

c) *Cuando se hace imposible* por el estado de los predios.

d) *Por transcurso del tiempo* o por cumplirse la condición pactada.

e) *Por renuncia* expresa o tácita del dueño del predio dominante.

f) *Por redención* convenida entre las dos partes (CH 546).

ARTICULO IV

Los contratos en general

(*S. Th.* II-II,61,3; CH 1254-1314)

Sumario: Después de unos breves *preliminares*, estudiaremos los *requisitos* del contrato, su *obligación* y sus principales *modificaciones*.

I. PRELIMINARES

637. 1. **Noción.** Se entiende por contrato *un convenio por el cual una o más personas se obligan con otra u otras a dar, hacer u omitir alguna cosa.*

Expliquemos un poco la definición:

UN CONVENIO, o sea, un consentimiento o aceptación mutua de los deberes y derechos que de él se originan. Esta es la *causa formal* constitutiva del contrato; de tal manera que, si falta el consentimiento, aunque sea de una sola de las partes contratantes, no existe el contrato. Este consentimiento debe manifestarse *exteriormente* en los contratos humanos.

POR EL CUAL UNA O MÁS PERSONAS, que son el *sujeto* del convenio, junto con la otra u otras personas que lo constituyen.

SE OBLIGAN. La obligación no constituye el contrato, sino que es *efecto* del mismo.

A DAR, HACER U OMITIR ALGO. Esta es la *materia* del contrato, sobre la que recae el consentimiento.

638. 2. Importancia y necesidad. Los contratos constituyen el principal y más frecuente modo de adquirir la propiedad de una cosa.

Su origen hay que buscarlo en la naturaleza misma de la sociedad humana. El hombre, como ser indigente y social por naturaleza, no se basta a sí mismo; necesita la ayuda de los demás hombres. No importa la categoría social a que pertenezca ni las riquezas que pueda poseer:

a) *El pobre* necesita del rico (contrato de *trabajo)* para adquirir el dinero que no tiene. Una vez adquirido, tiene que comprar las cosas que necesita para vivir: alimentos, ropas, etc. (contrato de *compraventa)*.

b) *El rico* necesita también el contrato de *compraventa* para adquirir muchísimas cosas que le faltan; el de *trabajo* (como patrono), para ensanchar sus negocios y haciendas, etc.

Como se ve, el origen de los contratos se encuentra en la naturaleza misma de la sociedad humana, supuesta la natural desigualdad de bienes y la imposibilidad absoluta de que cada hombre en particular pueda bastarse a sí mismo sin la ayuda de los demás. Pero, como son innumerables las especies o clases de contratos que los hombres pueden establecer entre sí y complicadísimo su mecanismo interno y derivaciones externas, es menester que las *leyes positivas* determinen concreta y claramente los derechos y deberes de cada uno, que sólo de una manera genérica y confusa establece el derecho natural. Por eso este amplísimo tratado de los contratos se apoya inmediatamente, de manera casi exclusiva, en las leyes positivas humanas, las cuales, sin embargo, en cuanto que aplican y determinan concretamente los grandes principios universales del derecho natural, *obligan incluso en el fuero interno de la conciencia.*

De hecho, el Código canónico acepta y *canoniza* de manera muy amplia la legislación civil de cada nación en materia de contratos, excepto cuando se opongan al derecho divino o a las disposiciones canónicas. He aquí sus propias palabras:

«Lo que el Derecho civil dispone en el territorio *acerca de los contratos en general o en especial,* y respecto de los pagos, se ha de observar en virtud del Derecho canónico en materia eclesiástica con idénticos efectos, siempre que no vaya contra el derecho divino ni disponga otra cosa el Derecho canónico» (cn.1290).

639. 3. División. El siguiente cuadro esquemático muestra las principales clases de contratos:

EL CONTRATO PUEDE SER

Por razón de la *obligación*	*Unilateral,* si la *obligación* recae sobre una sola de las partes (v.gr., la promesa). *Bilateral,* si la obligación es recíproca (v.gr., la compraventa).
Por razón del *motivo*	*Gratuito,* si beneficia a una parte sin crearle obligaciones (v.gr., la donación). *Oneroso,* si crea beneficios y obligaciones a ambas partes (v.gr., la compraventa).
Por razón de la *forma*	*Solemne,* si lleva las formalidades exigidas por la ley (v.gr., escritura ante notario). *Simple,* si no lleva ninguna formalidad especial (v.gr., la compraventa).
Por razón de la *manifestación*	*Explícito o formal,* si se manifiesta explícitamente por palabras, signos, escritos, etcétera. *Implícito o virtual,* si va, de suyo, anejo a un cargo u oficio. Se le llama también *cuasi-contrato.*
Por razón del *modo.*	*Consensual,* si se termina o perfecciona por el solo consentimiento verbal o escrito (v.gr., el contrato de sociedad). *Real,* si exige, además, la real entrega de una cosa (v.gr., el depósito).
Por la *certeza del resultado*	*Conmutativo,* si los derechos y deberes son mutuos y ciertos y no dependen de un evento fortuito (v.gr., el alquiler). *Aleatorio,* si el beneficio de una de las partes depende de un evento fortuito (v.gr., los seguros).
Por razón del *consentimiento*	*Absoluto* (o puro), si no depende de ninguna condición. *Condicionado,* si depende de alguna condición *suspensiva* del mismo contrato, o *resolutiva* de su cumplimiento.
Por razón del *nombre*	*Nominado,* si tiene nombre propio en las leyes (v.gr., la hipoteca). *Innominado,* si carece de nombre propio. Son de cuatro clases: *do ut des, do ut facias, facio ut facias, facio ut des.*

EL CONTRATO PUEDE SER

EL CONTRATO PUEDE SER	Por razón de la *dependencia*	*Principal,* si no depende de ningún otro (v.gr., la compraventa). *Accesorio* (o subsidiario), si se añade y depende de otro principal (v.gr., la hipoteca).
	Por relación a la *ley humana*	*Vestido,* si lo reconoce y ampara la ley (v.gr., el testamento ante notario). *Desnudo,* si no tiene fuerza ante la ley civil, aunque sea válido por derecho natural (v.gr., el testamento informe).
	Por razón de la *eficacia*	*Válido,* si reúne todas las condiciones esenciales. *Inválido,* si le falta alguna condición *esencial.* *Rescindible,* si, aunque válido, es *anulable* fácilmente.

II. REQUISITOS DEL CONTRATO

Por derecho natural, los requisitos indispensables que ha de reunir todo contrato son tres: *materia apta, sujeto capaz* y *consentimiento legítimo,* a los cuales la ley positiva suele añadir otro para su validez ante su propio fuero: la *forma legal.*

Vamos a examinarlos uno por uno.

A) Materia apta

640. En general, es materia apta de un contrato todo aquello que puede caer bajo el dominio del hombre y se halla bajo la libre administración de los contratantes. Para ello ha de reunir las siguientes condiciones:

1.ª *Ha de ser posible,* al menos *físicamente,* porque a lo imposible nadie puede obligarse. Según esto:

a) Si la materia es imposible tan sólo *moralmente* (v.gr., porque exigiría actos heroicos o muy difíciles), el contrato es de suyo *válido;* pero no se presume que el contratado ha querido obligarse a esos servicios, a no ser que lo haya expresamente declarado así.

b) Si la materia es *divisible* y no puede cumplirse totalmente, es válido el contrato en la parte posible; pero, si es *indivisible* en sí misma o en la intención de los contratantes, es nulo si no puede cumplirse totalmente.

c) Si por circunstancias imprevistas no puede cumplirse el contrato por sí mismo, pero puede cumplirse por otros sin grave incomodidad, es obligatorio hacerlo así (v.gr., el chófer contratado para un viaje debe buscar un substituto si a la hora de emprenderlo no puede realizarlo por sí mismo).

d) Si la imposibilidad de cumplirlo ha sido culpable, hay que resarcir los daños y perjuicios ocasionados; pero no si fue del todo involuntaria (v.gr., por enfermedad imprevista).

2.ª *Existente* en realidad (v.gr., una casa) o, al menos, en esperanza probable (v.gr., la futura cosecha de frutos todavía no maduros).

a) Por falta de esta condición es inválido el contrato sobre una cosa quemada.

b) Si la cosa existe sólo en parte, es libre el comprador para rescindir totalmente el contrato o exigir indemnización por la parte no existente.

c) En las especulaciones de Bolsa se comete gravísima injusticia cuando se venden como existentes cosas que, o no existen en absoluto, o sólo existen en esperanza.

d) Los códigos civiles suelen declarar inválidos los contratos sobre las herencias futuras (cf. CH 816 1271), acaso para evitar que se procure o desee la muerte del que posee actualmente la herencia.

3.ª *Propia del contratante,* ya que nadie puede disponer válidamente de lo ajeno.

Por esta razón es inválido todo contrato sobre cosa furtiva, a no ser que, por razón del bien común, la ley autorice al comprador de buena fe a quedarse con la cosa cuyo origen ilegítimo desconocía (CH 464).

4.ª *Determinada,* ya sea individualmente (v.gr., *tal* caballo) o en cuanto a la cantidad, o la calidad específica (v.gr., tal clase de trigo). De lo contrario, el contrato sería incierto e ilusorio (CH 1273).

5.ª *Valorable con algo temporal,* ya sea con dinero, ya con cualquier otra cosa temporal, por la utilidad y servicio que presta.

Por falta de esta condición son inválidos los contratos simoniacos (cf. n.378) y los que versan sobre cosas inútiles o ridículas.

6.ª *No debida ya en estricta justicia a otro,* porque, de lo contrario, se dispondría de cosa no propia.

Y así, v.gr., el agente de negocios que hace un viaje a la capital *por encargo de un cliente* para negociar un asunto de ese cliente, puede, aprovechando el mismo viaje, negociar los asuntos de otros clientes; pero la equidad natural prohíbe exigir a estos últimos los *gastos de viaje* que hubiera satisfecho ya el primer cliente, a no ser —y esto parece lo más justo y equitativo— que prefiera dividir proporcionalmente los gastos del viaje entre todos los clientes servidos.

El juez no podría hacer un contrato para dar sentencia *justa,* porque tiene obligación de darla sin percibir nada; ni tampoco para darla *injusta,* porque lo inmoral no puede ser objeto de un contrato válido, como vamos a decir en seguida.

7.ª *Honesta y lícita en sí misma,* o sea, no prohibida por ninguna ley natural o positiva, incluso fuera del contrato, porque nadie puede obligarse a hacer alguna cosa mala ni pedir que la hagan otros (CH 1271 1275).

En torno a esta última condición suelen plantear los moralistas una cuestión muy interesante que vamos a recoger en forma de escolio.

Escolio. ¿Es obligatorio pagar lo convenido o restituir lo recibido como precio de un contrato ilícito, v.gr., por la fornicación, trabajo en domingo, provocación del aborto, etc.?

641. Hay que distinguir: *a)* Si la mala acción *no se ha realizado todavía,* el contrato es nulo (como de cosa mala e ilícita) y hay obligación de desistir de él y de restituir a su dueño el precio que se haya recibido para realizarlo, puesto que no se le ha prestado ningún servicio lícito ni ilícito.

b) Si la mala acción *se ha realizado ya,* la mayor parte de los moralistas, entre ellos Santo Tomás y San Alfonso[1], dicen que es obligatorio por derecho natural pagar lo convenido, y, por lo mismo, podría el contratado quedarse con el dinero recibido; porque, aunque el contrato torpe era de suyo ilícito y nunca debió haberse pactado, una vez realizado es obligatorio pagar el precio del servicio ilícito prestado. Una cosa es la *culpabilidad* del acto (que no puede ser objeto del contrato antes ni después de realizado, porque no es cosa estimable o valorable en precio), y otra la *materialidad* del servicio prestado, que puede valorarse en precio. Y así, v.gr., el que trabajó ilícitamente en domingo puede quedarse con el jornal recibido;

[1] Cf. Santo Tomás, *In IV Sent.* d.15 q.2 a.4 q.ª2; II-II,32,7; 62,5 ad 2; 87,2 ad 2; San Alfonso, l.3 n.712.

la meretriz, con el precio de sus pecados[2]; el que sedujo a una joven bajo promesa de matrimonio está obligado a casarse con ella, etc.

Sin embargo, las leyes civiles no suelen admitir acción alguna para obtener o recuperar el precio de un contrato torpe cuando los dos contratantes son culpables (cf. CH 1305). Por consiguiente, si alguno de los dos contratantes culpables se negara a pagar lo convenido o a restituir lo recibido, no podría procederse *jurídicamente* contra él.

Corolario. La mujer que *sin sospechar la mala intención del donante* hubiera recibido regalos, honores, etc., con la intención de seducirla, no estaría obligada en conciencia a devolverlos al negarse rotundamente al pecado, puesto que ella no pactó ni se comprometió a nada. Y aunque, por una parte, parece que sería *conveniente* que los devolviera (v.gr., para evitar el posible escándalo o el peligro propio de pecado), por otra parte le estaría bien empleado al culpable no devolvérselos, en castigo y escarmiento de su mal proceder. En la práctica, el conjunto de circunstancias dirá lo que sea más prudente y caritativo.

B) Sujeto capaz

642. *Por derecho natural* pueden contratar *todas* y *solas* las personas que disfrutan del libre uso de la razón. Pero el *derecho positivo* exige, además, que el contratante tenga la libre disposición de sus bienes y no haya sido declarado por la ley incapaz de contratar. Estas disposiciones positivas afectan, principalmente, a los *menores*, las *casadas*, los *muertos civilmente* (o que sufren *interdicción civil*) y los *inhábiles*. Veamos lo propio de cada uno de ellos.

1.° **Los menores.** Se llaman así las personas que no han cumplido todavía los dieciocho años, según el Código canónico y el reciente Derecho español[3].

SEGÚN EL DERECHO ESPAÑOL:

a) *El menor no emancipado* no puede contratar válidamente, porque se le prohíbe prestar el consentimiento (art.1263,1.°). Si a pesar de la prohibición hubiera contratado, puede invocar la *nulidad* den-

[2] Concuerda con esto la respuesta dada por la Sagrada Penitenciaria el 22 de abril de 1822 en el sentido de que no podría *obligarse* a una meretriz arrepentida a repartir entre los pobres el dinero que adquirió con su torpe negocio, aunque podría *aconsejársele*. Lo mismo declaró el Santo Oficio el 14 de enero de 1846 con relación a los servicios supersticiosos prestados por un bonzo que luego se convirtió al catolicismo (CPF 1003).

[3] Cf. *Código canónico* cn.97; CH art.315.

tro de los cuatro años desde que salió de la tutela, aunque no haya padecido lesión alguna (art.1300-1302). Obtenida la declaración judicial de nulidad, el menor ha de restituir todo aquello en que se ha enriquecido (art.1304); y la otra parte, la cosa recibida con sus frutos o el precio con sus réditos (art.1303). Las personas capaces no pueden alegar la incapacidad de los menores con quienes contrataron (art.1302). Si el hijo no emancipado vive independientemente de sus padres con el consentimiento de éstos, puede contratar válidamente en cuanto a los bienes que ha adquirido con su trabajo o industria.

b) *El menor no emancipado púber* puede hacer válidamente capitulaciones matrimoniales y hacer o recibir donaciones antenupciales, pero necesita el consentimiento de las personas que, según la ley, pueden autorizarle a contraer matrimonio (art.1329). Puede hacer testamento después de cumplir catorce años (art.663), con tal que no sea *hológrafo*, que requiere la mayoría de edad (art.688). Puede aceptar donaciones *gratuitas*, pero no las condicionales u onerosas sin la intervención de sus legítimos representantes (art.626). Puede también adquirir la posesión de las cosas (art.443).

c) *El menor emancipado* puede realizar válidamente los actos jurídicos ordinarios; pero no puede tomar dinero a préstamo, gravar ni vender bienes inmuebles sin el consentimiento de sus padres o tutores (art.317 y 323).

2.° **Las casadas** no pueden, de ordinario, contratar *válidamente* sin el consentimiento de su marido o, en su defecto, del juez; y si contratase sin esta licencia, puede el marido y los herederos de éste (no los de la mujer) alegar la nulidad dentro de los cuatro años desde el día de la disolución del matrimonio (art.1301). Sin embargo:

a) *Sin licencia de su marido* puede hacer las compras necesarias para el consumo ordinario de la familia; otorgar testamento de sus propios bienes, ejercer los derechos y cumplir los deberes que le correspondan respecto a los hijos legítimos o naturales reconocidos que hubiese tenido de otro y respecto a los bienes de los mismos; ejercer los derechos que se le concedieron en las capitulaciones matrimoniales, si las hubo (art.1315); administrar los propios bienes parafernales cuya administración no se confirió al marido, así como el precio de los parafernales vendidos y constituir dote a sus hijas con sus bienes propios.

b) *Con licencia de su marido* (o del juez, si es menor de edad) puede enajenar, gravar o hipotecar su dote *inestimada*, lo mismo que sus bienes parafernales, con el consentimiento de sus padres o tutores si es menor de edad.

c) *Declarado judicialmente ausente su marido*, puede disponer libremente de sus propios bienes; pero no podrá enajenar, permutar ni hipotecar los bienes propios del marido ni los de la sociedad conyugal sino con autorización judicial. Puede también administrar los

bienes de la sociedad conyugal cuando su marido ha sido declarado ausente, o sufra interdicto civil, o quedara demente, o fuera declarado prófugo, etc.

3.° **Los muertos civilmente**, según el Derecho *romano*, son los condenados a muerte, a galeras perpetuas o a deportación. En el Derecho español no se conoce la muerte civil, sino únicamente la *interdicción civil*, que es una pena accesoria de la cadena perpetua o temporal. Mientras la estuviere sufriendo, priva al penado de los derechos de patria potestad, tutela, participación en el consejo de familia, de la autoridad marital, de la administración de bienes y del derecho de disponer de los propios por actos entre vivos. Exceptúanse los casos en que la ley limita determinadamente sus efectos (*Código penal español* art.43). El que está sufriendo la pena de interdicción queda sujeto a tutela en lo concerniente a la administración y a la representación en juicio.

4.° **Inhábiles.** Son aquellos que, por sentencia judicial, quedan declarados incapaces para los actos civiles, o sea, los *fatuos, dementes* o *furiosos;* los *sordomudos* que no sepan leer ni escribir; los *pródigos* declarados tales en juicio contradictorio, con relación a ciertos contratos que la ley o la sentencia judicial determinan (CH 199-214). Los actos de estos incapaces son nulos (art.1261 1263 1264), y su nulidad pueden invocarse por sus tutores o por si mismos dentro de los cuatro años desde que salieron de la tutela (art.1301).

C) Consentimiento legítimo

Como ya dijimos al exponer la noción de contrato, el consentimiento de los contratantes es la parte principal o *causa formal* del mismo.

643. 1. **Sus condiciones.** Para que sea legítimo y perfecto, el consentimiento ha de reunir las siguientes condiciones:

1.ª **Interno,** o sea con verdadera intención o voluntad de obligarse. Por lo mismo, en el fuero de la conciencia es inválido el consentimiento *fingido*, o *puramente externo*, o *meramente presunto*. La ley positiva, sin embargo, acepta muchas veces como válido el consentimiento meramente *externo*, para evitar los fraudes y engaños contra la otra parte contratante.

De esta condición se desprenden las siguients aplicaciones:

a) El que *finge* externamente el consentimiento, pero lo rechaza interiormente, hace inválido el contrato en el fuero de la conciencia. Pero tiene que *reparar los daños* causados a la otra parte, ordinariamente revalidando el contrato (v.gr., casándose de veras con la persona engañada por el matrimonio inválido). La *autoridad pública* pue-

de, cuando lo exige el bien común, suplir el acto interno de la voluntad (no en el matrimonio), cuya falta, en los actos puestos libremente, ni se presume ni se acepta por la simple declaración del sujeto.

b) El que contrata con intención de contratar (o sea de *obligarse*), pero *sin intención de cumplir la obligación,* contrata válidamente, pero su conducta es escandalosa e inmoral; a no ser que *ambas partes* se pusieran previamente de acuerdo para contraer la *obligación,* renunciando a la vez, voluntariamente, al *ejercicio* de los mutuos derechos (v.gr., es válido y lícito el matrimonio de dos personas que por motivos de virtud quieran vivir como hermanos).

2.° **Externo,** o sea, manifestado al exterior con signos sensibles (v.gr., con la palabra, el gesto afirmativo, por escrito, etc.). La razón es porque de otra manera no constaría el consentimiento interno de la voluntad ni podría exigirse el cumplimiento del contrato en el fuero jurídico o externo.

El *silencio* se tiene por consentimiento («quien calla, otorga») en materia *favorable* al que calla (v.gr., en la donación); y aun en la *onerosa* si pudo fácilmente manifestar su disconformidad y no lo hizo.

3.° **Mutuo,** ya sea simultáneamente, o, al menos, de manera que cuando el uno da su consentimiento persevere virtualmente sin retractación la voluntad del otro.

Por *derecho natural* parece que no se requiere que la *noticia* del consentimiento mutuo haya llegado ya a conocimiento de las dos partes, con tal que exista ya de hecho el consentimiento. Pero el *derecho positivo* suele exigir la noticia del mutuo consentimiento habido por ambas partes (CH 1262). Y así puede el vendedor, sin injusticia, revocar por telegrama la oferta hecha antes por carta y cuya aceptación no ha recibido todavía.

4.° **Libre y deliberado,** o sea con aquella deliberación que se requiere para el acto humano perfecto (v.gr., para cometer un pecado mortal), al menos cuando se contrata en materia de suyo grave.

644. 2. Sus enemigos. Los principales enemigos del consentimiento por parte de su libertad y deliberación son cuatro: dos que afectan al entendimiento, el *error* y el *dolo,* y otros dos a la voluntad, la *violencia* y el *miedo.* Examinemos un poco su influjo en los contratos.

1.° **El error** puede versar acerca de la substancia misma de la cosa, de sus cualidades o accidentes, de la naturaleza del contrato, de la persona o del motivo. Y así:

a) Cuando versa sobre la *substancia misma* de la cosa o del contrato, sobre el *motivo* o sobre lo que se propone como condición *sine qua non,* el contrato es inválido. El error sobre la persona hace inválido el contrato cuando la consideración a ella hubiese sido la causa

principal del mismo, como ocurre *siempre* en el matrimonio y casi siempre en los contratos gratuitos, v.gr., en la donación (CH 1265 y 1266).

b) Cuando versa sólo sobre las cualidades o accidentes de la cosa, en general es válido (a no ser que el derecho determine otra cosa), pero puede dar lugar a la *rescisión* conforme a las normas jurídicas (cf. cn.126).

2.° El dolo, o fraude, vicia también la libertad del contrato. Hay dolo cuando, con palabras o maquinaciones insidiosas de parte de uno de los contratantes, es inducido el otro a celebrar un contrato que sin ellas no hubiera hecho (CH 1269).

a) *El Derecho canónico* los declara, en general, válidos, a no ser que el derecho determine otra cosa; pero *rescindibles* por el juez a petición de la parte perjudicada o de oficio (cn.125).

b) El Derecho español dice que para que el dolo produzca la nulidad del contrato deberá ser grave y no haber sido empleado por las dos partes contratantes. El dolo incidental sólo obliga al que lo empleó a indemnizar daños y perjuicios (art.1265 y 1270).

3.° La violencia que para arrancar el consentimiento a una persona física o moral emplea una fuerza irresistible, hace *inválido* el contrato y, por consiguiente, anula su obligación (cn.125 § 1), y ello aunque haya sido empleada por un tercero que no intervenga en el contrato (CH 1267-1268).

4.° El miedo con relación a la validez de los contratos hay que valorarlo en la siguiente forma:

a) Si es tal que perturba totalmente el uso de razón, invalida por completo el contrato ante cualquier derecho, por falta de consentimiento.

b) Si el miedo es *grave*, pero inferido *justamente*, el contrato es válido. La razón es porque el miedo, aunque disminuye el acto voluntario, no lo suprime del todo a no ser que perturbe por completo el uso de razón (cf. n.54). Por consiguiente, el consentimiento arrancado por miedo es de suyo *válido*, y, además, no se le hace injuria al que se le exige *justamente*. Y así, por ejemplo, el que sedujo a una joven con la promesa de matrimonio, puede ser obligado a contraerlo por miedo grave, v.gr., para no ser difamado por su crimen.

c) *Si es grave* y causado *injustamente* por la otra parte, el Derecho canónico los declara *válidos*, a no ser los expresamente exceptuados por el Derecho mismo[4]; pero pueden ser *rescindidos* por el juez a petición de la parte perjudicada, o de oficio (cn.125 § 2). El Derecho español anula la obligación de tales contratos (art.1267-1268).

d) El simple *miedo reverencial* (v.gr., el que debe el hijo a sus padres, el súbdito al superior) no invalida el contrato ante el Dere-

[4] El Derecho canónico declara inválidos los contratos celebrados con miedo *grave* e *injusto* cuando se trata: *a)* del matrimonio (cn.1103); *b)* de la renuncia a un beneficio eclesiástico (cn.188); *c)* de los votos (cn.1191); *d)* de la profesión religiosa (cn.656).

cho civil (art.1267); ni tampoco ante el natural, a no ser que fuera muy grave y producido injustamente, en cuyo caso lo haría fácilmente rescindible.

e) Lo más probable es que ningún contrato, al menos oneroso, celebrado por miedo *leve*, es inválido ni rescindible. La razón es porque el miedo *leve* apenas suele influir en el consentimiento, y, por otra parte, se seguirían grandes perturbaciones en el comercio humano, en el que es frecuentísimo el miedo leve.

D) Forma legal

645. El derecho *natural* exige únicamente para la validez de los contratos las tres condiciones anteriores; pero el derecho *positivo*, tanto eclesiástico como civil, establece muchas veces, bajo pena de nulidad, que se guarden determinadas formalidades legales (v.gr., cierto número de testigos, documento escrito, etc.).

Hay que tener en cuenta lo siguiente:

1.° Si falta la forma *esencial* requerida por el derecho *eclesiástico*, el contrato es nulo *incluso en el fuero de la conciencia*, porque la Iglesia tiene plena jurisdicción en ese fuero. Y así, v.gr., los esponsales, el matrimonio, la venta de los bienes eclesiásticos, etc., hechos sin la forma esencial establecida por la Iglesia, son *inválidos*.

2.° Tratándose de los requisitos legales exigidos por las *leyes civiles*, hay muchas opiniones entre los moralistas sobre si la falta de ellas invalida el contrato incluso en el fuero de la conciencia. Y así:

a) Hay quienes afirman rotundamente la validez en *conciencia* de los contratos *naturalmente válidos* aunque no se hayan guardado las formalidades jurídicas humanas (v.gr., un testamento informe); y éste parece ser también el recto sentir del pueblo cristiano, que considera una inmoralidad la impugnación ante la ley civil de un contrato naturalmente válido.

b) Otros moralistas niegan la validez en conciencia de tales contratos informes. Exponiendo esta opinión, escribe Suárez: «Para evitar fraudes y otros inconvenientes, muchas veces es esto necesario; y, por lo mismo, así como se le concede a la república la potestad de formular preceptos, así también la de anular actos. Además, como la parte de una comunidad pertenece mayormente a la república que a sí misma, sus operaciones dependen de la república cuando son tales que pueden redundar en el bien o en el mal común. Luego el jefe de la república tiene la potestad de poder anular las operaciones de sus miembros o la de señalar el modo sin el cual sean inválidas en cuanto a los efectos morales que de ellas se sigan»[5].

c) Otros moralistas dejan sin resolver la cuestión teórica y dan una solución *práctica*, que puede seguirse —dicen— con toda segu-

[5] SUÁREZ, *De legibus* l.5 c.19 n.1.

ridad de conciencia. Es ésta: como es dudoso en teoría cuál de las dos opiniones es la verdadera —ya que las dos se apoyan en razones fuertes y tienen ambas partidarios insignes y abundantes , *en la práctica* puede echarse mano del principio de la posesión (*melior est conditio possidentis*), en virtud del cual, cuando falten las formalidades jurídicas para la validez de un contrato, no puede obligarse en conciencia al que posee actualmente la cosa a entregarla o restituirla a la otra parte, *a no ser que lo disponga así la sentencia del juez*.

d) A nosotros nos parece que la solución más justa y equitativa es la de resolver el conflicto a base de los principios de la *equidad natural aplicados al caso concreto revestido de todas sus circunstancias*. Y así, por ejemplo, tratándose de un testamento informe, *si no cabe la menor duda sobre la legítima voluntad del testador y éste no se hubiese excedido en sus atribuciones* (v.gr., negando la legítima a los que tienen derecho a ella), la honradez y la justicia natural piden que se cumpla su voluntad, aunque falten a su documento las formalidades legales humanas. Y creemos que, de otra suerte, no podría aquietarse legítimamente la conciencia de los interesados, a no ser que *sin fraude ni maniobra de ninguna clase* hubiera dictado sentencia contraria la competente autoridad judicial; porque, en este caso, todos los moralistas están de acuerdo en que hay que atenerse *en conciencia* a lo dispuesto legítimamente por el juez, por exigirlo así el orden jurídico y el bien común. Claro está que, si la sentencia del juez *inferior* pareciese injusta o en desacuerdo con las leyes, podría recurrirse contra ella al juez *superior* (Audiencia, Tribunal Supremo), para atenerse en última instancia a lo que él disponga.

III. OBLIGACION DEL CONTRATO

646. He aquí los principios fundamentales:

1.° Todo contrato válido establece una relación jurídica entre el deudor y el acreedor en la siguiente forma:

Al deudor le impone una doble obligación: a) *directamente*, la de entregar la cosa o prestar el servicio contratado; y b) *indirectamente*, la de reparar los daños que se sigan de la no ejecución de lo pactado.

Al acreedor le concede el derecho de exigir lo que se le debe en el doble aspecto de la obligación del deudor.

2.° Estas obligaciones —lo mismo que los derechos correspondientes— pueden ser meramente *naturales*, o meramente *civiles*, o *mixtas*:

a) Meramente naturales son aquellas que obligan en conciencia por la naturaleza misma del contrato, pero que no dan acción al-

guna en el fuero externo (v.gr., el pago de una deuda que no pueda probarse jurídicamente).

b) Meramente civiles son las que nacen de una ley civil y dan acción en ese fuero, pero no obligan en conciencia *cuando son objetiva o naturalmente injustas* (v.gr., cuando se impone una multa a un inocente por suponerlo culpable).

c) Mixtas son las que obligan en ambos fueros, externo e interno. Provienen de la ley eclesiástica o de una ley civil *justa*.

3.° Un contrato celebrado debidamente:

a) Obliga por justicia conmutativa en el fuero de la conciencia, gravemente en materia grave y levemente en materia leve. Se exceptúa la *promesa gratuita,* que ordinariamente sólo obliga por *fidelidad* y bajo pecado leve.

Los contratos rescindibles obligan mientras no se obtenga la rescisión.

b) Afecta a los contratantes o a los que hagan sus veces (mandantes, herederos, etc.). Pero hay obligaciones *estrictamente personales* que no pasan a los herederos (v.gr., un contrato de trabajo).

c) Abarca no sólo lo que expresamente se estipula en el pacto, sino también las consecuencias o derivaciones postuladas por la equidad natural, la ley o la costumbre, conforme a la naturaleza del convenio.

d) Cesa, o deja de obligar: por *rescisión* voluntaria u obligada; por *pago o cumplimiento* de lo estipulado; por *compensación* o solución recíproca; por *condonación* o perdón voluntario; por *renovación* o substitución de una deuda por otra nueva que extingue la antigua; por *confusión* al juntarse en una misma persona la obligación del deudor y el derecho del acreedor (v.gr., cuando el deudor viene a heredar a su acreedor); por *destrucción o pérdida* inculpable de la cosa (v.gr., en un incendio o naufragio); y por *prescripción* liberativa (cf. CH 1156).

IV. MODIFICACIONES DEL CONTRATO

Se llaman así ciertas cláusulas añadidas a los contratos que, aunque no pertenecen a la *esencia* o naturaleza misma del contrato, modifican su obligación, ya sea ratificándola por otro motivo, ensanchándola, suspendiéndola o incluso anulándola. Las principales son tres: el *juramento,* el *modo* y la *condición.*

A) El juramento

647. El juramento, o sea, *la invocación de Dios como testigo de lo que se estipula en el contrato,* no altera la esencia o naturale-

za del mismo en cuanto tal; pero a la obligación *real* que brota del contrato añade la *personal* que nace del juramento. Y así:

a) CUANDO SE AÑADE A UN CONTRATO VÁLIDO, además de la obligación de *justicia*, se contrae otra segunda que afecta a la virtud de la *religión*.

b) CUANDO SE AÑADE A UN CONTRATO ILÍCITO, o sea, que no pueda cumplirse sin pecado, aunque sólo sea venial, no impone obligación alguna, sino que es obligatorio no cumplirlo, ya que el juramento no puede ser vínculo de iniquidad. Se pecó al hacerlo y se volvería a pecar al cumplirlo.

c) CUANDO SE AÑADE A UN CONTRATO NULO (ya sea por derecho natural o por derecho positivo relativo al bien común), no lo convalida el juramento ni impone obligación de guardarlo por la virtud de la religión, ya que no puede suplir los elementos esenciales del contato ni ser vínculo de iniquidad, aparte de que lo accesorio sigue siempre la suerte de lo principal.

d) CUANDO SE AÑADE A UN CONTRATO VÁLIDO, PERO RESCINDIBLE, subsiste después de la rescisión el deber de religión impuesto por el juramento, aunque haya desaparecido el de justicia por el contrato; pero puede ser dispensado con justa causa por la autoridad eclesiástica, ya que no se lesiona con ello la justicia ni, por consiguiente, el derecho ajeno (cf. cn.1203).

Además de estos principios hay que tener en cuenta las siguientes observaciones:

1.ª Como regla general, obliga en el fuero de la conciencia cualquier juramento que pueda cumplirse sin pecado.

2.ª Si dos contratantes, conociendo la invalidez de su contrato, quisiesen suplir la obligación *de justicia*, que no existe, por una obligación de *religión* en virtud del juramento, la contraerían efectivamente, a no ser que por la índole del objeto o por prohibición positiva fuera ilícito el juramento.

3.ª La obligación del contrato es *real* y pasa a los herederos, por lo que su quebranto induce la obligación de restituir. La del juramento, en cambio, es *personal* y no pasa a los herederos, ni su quebranto induce obligación de restituir. Y así, v.gr., si alguno juró no revocar el testamento y, sin embargo, lo revocó después, cometió ciertamente el pecado de perjurio, pero la revocación es válida, y ni él ni sus herederos están obligados a restituir en virtud de ese perjurio (aunque pueden estarlo por otros capítulos).

4.ª El *Derecho civil* no suele admitir los juramentos en los contratos. El Código español declara expresamente: «No se admitirá juramento en los contratos. Si se hiciere, se tendrá por no puesto» (art.1260). Parece que lo mismo hay que decir según el *Derecho canónico*, porque advierte expresamente que hay que atenerse a las leyes civiles en materia de contratos (cn.1290).

B) El modo

648. Se entiende por tal *una cláusula añadida al contrato gravosa o beneficiosa para uno de los contratantes.* Suele referirse con frecuencia a la *finalidad* del contrato (v.gr., «te doy mil pesetas *para* que te compres tal cosa»). Otros modos son: a plazo fijo, con cláusula penal, con indicación de la cosa, en forma alternativa, etc.

En general, el modo no afecta a la substancia del contrato ni suspende su valor, a no ser que se estipule otra cosa. No obstante, se le debe guardar por *justicia* o por *fidelidad,* según los casos.

Si el modo es *imposible* o *torpe* por su naturaleza, se tendrá por no puesto, a no ser que los contratantes se hubiesen vinculado al modo como condición *esencial,* en cuyo caso el contrato es nulo.

C) La condición

649. La condición es *una cláusula añadida al contrato a cuyo cumplimiento se vincula por lo regular su validez u obligación.*

Puede ser expresa o tácita; de presente o de futuro; posible o imposible; necesaria o contingente; honesta o torpe; potestativa (si está en potestad del contrayente), casual (si no lo está) o mixta (si depende de uno de los contrayentes y de otra tercera persona o suceso fortuito); positiva o negativa; contraria o no a la substancia del contrato; suspensiva (si suspende la obligación del contrato hasta que se cumpla) o resolutoria (si la anula después de comenzada la obligación).

Hay que atenerse a los siguientes principios:

1.º Las condiciones deben cumplirse en la forma en que se juzga prudentemente que los contrayentes quisieron obligarse.

2.º La condición esencial de *presente* o de *pasado* hace que el contrato sea válido o inválido, según que realmente exista o no la condición.

3.º La condición de *futuro necesario* (v.gr., si mañana sale el sol) ordinariamente se tiene por no puesta, pero en la intención de los contratantes puede señalar *el comienzo* de la obligación.

4.º La condición *suspensiva de futuro contingente,* si es honesta y posible (v.gr., «te daré tal cosa el día que termines la carrera»), por lo regular suspende la obligación del contrato hasta que se cumpla, pero impone la obligación de aguardar en expectativa. *Al cumplirse la condición,* el contrato antes condicionado se convierte en absoluto sin necesidad de nuevo consentimiento. *Si no se cumple la condición,* se

deshace la obligación, *a no ser* que uno de los contratantes la haya impedido indebidamente, en cuyo caso tiene que reparar el daño. El Código español declara expresamente que «se tendrá por cumplida la condición cuando el obligado impidiese voluntariamente su cumplimiento» (art.1119).

5.° La condición *resolutiva de futuro* (v.gr., «a no ser que contraigas matrimonio») hace que el contrato sea válido mientras ella no se verifique. Si se verifica, el contrato queda deshecho y como si nunca hubiera existido. Si no se verifica, el contrato continúa en pie, como si jamás hubiese sido condicionado.

6.° La condición *imposible o inmoral* hace que el contrato sea nulo por derecho natural y con frecuencia también por derecho positivo (CH 1116). Este último las considera muchas veces como no puestas, sobre todo en materia de testamentos y legados (CH 792).

7.° La ley civil suele determinar que en todo contrato bilateral se sobrentienda la condición de que la otra parte cumpla su compromiso (CH 1124).

8.° El contrato hecho bajo condición meramente *potestativa* del deudor es nulo; v.gr., «te daré tal cosa si quiero») (CH 1115 1256 1449).

ARTICULO V

Los contratos en particular

El estudio detallado de las diversas clases de contratos que pueden establecerse entre los hombres pertenece más bien al Derecho civil. La moral cristiana se remite, como ya hemos dicho, a las leyes civiles en todo cuanto no se oponga al derecho divino o de la Iglesia (cn.1290). Nos limitaremos, por lo tanto, a recoger los principios fundamentales en torno a los contratos más importantes y cotidianos. Los dividimos en cinco grupos: 1) contratos *unilaterales;* 2) *bilaterales gratuitos;* 3) *bilaterales onerosos;* 4) *aleatorios;* 5) *subsidiarios o accesorios.*

I. LOS CONTRATOS UNILATERALES

Sumario: Hablaremos de la *promesa*, de la *donación* y de los *testamentos*, que son sus principales formas.

A) La promesa

650. 1. Noción. Se entiende por tal *la obligación de fidelidad o de justicia contraída gratuitamente y a sabiendas sobre alguna cosa buena y posible en favor de otro que la acepta.*

Expliquemos un poco los términos de la definición:

La obligación. En esto se distingue la promesa del simple *propósito* sin ánimo de obligarse todavía. Esta obligación puede consistir en *dar, hacer* u *omitir* alguna cosa.

De fidelidad o de justicia. Ordinariamente, la simple promesa obliga tan sólo por *fidelidad*. Pero podría obligar por *justicia* si el incumplimiento de la promesa perjudicara notablemente al que la aceptó (v.gr., el que promete un préstamo a otro, y éste, fiado en su palabra, no toma precauciones y sufre grave daño, está obligado en justicia a reparar el perjuicio).

Contraída gratuitamente, es decir, de una manera libre y espontánea, sin violencia ni coacción de ningún género. En general, cualquier error, coacción, dolo o miedo, aunque sea leve, hacen inválida la promesa gratuita por falta de omnímoda libertad al hacerla.

Y a sabiendas, es decir, con plena deliberación y voluntariedad.

Sobre alguna cosa buena y posible, porque nadie puede obligarse a lo ilícito o imposible. Y así, el que prometió condescender más adelante en una cosa mala o ilícita está obligado a no cumplir su promesa, y peca si la cumple.

En favor de otro. Como contrato que es, requiere al menos la intervención de dos personas: el promitente y el promisario.

Que la acepta. Es esencial la *aceptación* del favorecido (por sí o por delegado) para que haya verdadero contrato. Ordinariamente esta aceptación ha de manifestarse externamente por algún signo, a no ser que el mismo *silencio* equivalga a la aceptación en la promesa gratuita y aun en la onerosa. Antes de la aceptación, el promitente puede libremente revocar su promesa.

651. 2. **División.** La promesa puede ser:

a) Gratuita o unilateral, que obliga tan sólo al promitente (v.gr., «te regalaré tal cosa»).

b) Onerosa o bilateral, que obliga al que la da y al que la recibe condicionalmente (v.gr., «te daré tal cosa si tú me das tal otra»).

c) Real, si recae sobre una *cosa*. Ordinariamente pasa a los herederos la obligación de cumplir lo prometido.

d) Personal, si se refiere a un servicio o acción personal del promitente. No pasa a los herederos.

e) Simple, si se hace en privado entre personas particulares.

f) Solemne, si se hace públicamente y con solemnidad (v.gr., por escritura ante notario o ante testigos, etc.).

652. 3. **Principios fundamentales.** Se refieren a la clase de *obligación, cesación* de la promesa y oculta *compensación* por su incumplimiento.

1.° CÓMO OBLIGA LA PROMESA ACEPTADA. Hay tres sentencias probables. La primera afirma que obliga siempre *por justicia* (grave o levemente, según la materia), porque la fidelidad prometida da al promisario *derecho* a la cosa prometida. La segunda dice que obliga tan sólo *por veracidad* y *fidelidad*, o sea, solamente bajo pecado *leve*, aun en materia grave. La tercera sostiene que depende *de la voluntad del promitente:* si intentó obligarse por justicia, contrae esta clase de obligación; si sólo por fidelidad, sólo por ella está obligado. En caso de duda sobre la intención del promitente, puede suponerse la obligación mínima, porque a nadie se le puede imponer una obligación mayor si no consta que la ha contraído de hecho.

La promesa *solemne* obliga, además, por *justicia legal.*

Para constituir materia *grave* en la promesa que obligue por justicia se requiere, según la opinión común de los moralistas, una cantidad *cuatro veces mayor* que en el hurto grave; porque el promitente dispone de lo suyo y el ladrón de lo ajeno.

Nótese, finalmente, que estos principios afectan a la promesa *propiamente dicha.* Porque, tal como suelen hacerse ordinariamente, muchas promesas no obligan de suyo, ni por justicia ni por fidelidad, porque el promitente no intenta contraer una obligación, sino enunciar tan sólo un mero propósito.

2.° CESE DE LA OBLIGACIÓN. La obligación de la promesa puede cesar: *a)* por libre condonación del promisario; *b)* si lo prometido viene a resultar imposible, nocivo, ilícito o inútil; *c)* cuando sobreviene tal cambio y mudanza de cosas o personas que claramente se advierta que la promesa no incluía este caso; *d)* si el favorecido deja de cumplir por su parte lo prometido en la promesa mutua; *e)* si deja de existir la causa que motivó la promesa (v.gr., la indigencia del promisario).

En caso de muerte del promitente: a) si la promesa era *real,* pasa la obligación de cumplirla a los herederos, del mismo modo y por el mismo título que afectaba al difunto, o sea, por simple *fidelidad* o por *justicia.* Pero, si era *personal,* no pasa a los herederos. Hay que atender, en todo caso, a lo que dispongan las leyes civiles.

Si muere el promisario: a) la promesa se desvanece si la recibió como un favor *personal* que se le prometía; *b)* pasa a los herederos si se trata de una promesa *real* y la recibió como un favor que se le prometía para su *familia.*

3.° LA OCULTA COMPENSACIÓN POR LA PROMESA. Si se trataba de una simple promesa manifestada de palabra, ordinariamente no es lícito compensarse ocultamente por su incumplimiento involuntario. Y así, v.gr., una criada a quien el ama le manifestó su intención de dejarle algún legado, no podría tomarlo ocultamente si los herederos se negaran a dárselo, ya que es probable que esas promesas no obligan por justicia.

Otra cosa sería si la promesa hubiera sido *solemne* (v.gr., por escrito o ante testigos), en cuyo caso podría la criada hacer valer sus

derechos o tal vez compensarse ocultamente, porque se trata de una promesa *real* y parece manifiesta la obligación de justicia que quiso contraer la promitente.

B) La donación

(CH 618-656)

653. 1. Noción. En general, es *el acto de liberalidad por el cual una persona entrega gratuita y perpetuamente alguna cosa a otra persona que la acepta* (cf. CH 618).

Es un acto de *liberalidad*, que excluye de suyo todo débito propiamente dicho. Y se requiere de suyo la *entrega* real de la cosa que se da (para distinguirla de la simple promesa) con carácter definitivo o perpetuo (a diferencia del simple préstamo) y la aceptación del que la recibe (de lo contrario no hay contrato).

654. 2. División. La donación puede ser:

Por razón del motivo	*Gratuita*, si se hace por pura liberalidad. *Remunerativa*, si se hace por gratitud o impone alguna carga.
Por razón del modo	*Pura*, si se hace sin ninguna condición o limitación. *Cualificada*, si lleva alguna condición, modo o limitación.
Por razón de la firmeza	*Entre vivos*, si transfiere en el acto *irrevocablemente* el dominio de la cosa. *En caso de muerte*, si no lo transfiere *irrevocablemente* hasta la muerte del donante.
Por razón de la extensión ..	*Universal*, si se refiere a todo el patrimonio del donante. *Singular*, si se refiere sólo a parte de él.

655. 3. Sujeto. Hay que distinguir entre sujeto activo y pasivo, por derecho natural y por derecho civil.

1. POR DERECHO NATURAL pueden hacer donaciones todos los que gozan de razón y pueden disponer de sus bienes. Y pueden recibirlas todos los que sean capaces de dominio, al menos radical, incluso los niños y dementes legítimamente representados.

2. POR DERECHO CIVIL pueden hacer donaciones todos los que puedan contratar y disponer de sus bienes (CH 624 y 1263). Y pue-

den recibirlas todos los que no estén especialmente incapacitados por la ley para ello (art.625).

656. 4. Objeto. Por derecho natural pueden ser objeto de donación todos los bienes de los que el donante pueda disponer, incluso los *futuros*. Pero el Derecho civil suele prohibir estos últimos (CH 635) y exige, además, que el dador se reserve para sí los necesario para vivir decorosamente (art.634). Nadie puede dar ni recibir, por vía de donación, más de lo que pueda dar o recibir por testamento (art.636). Pero estas limitaciones establecidas por el Derecho civil no pueden tener fuerza alguna en lo tocante a las causas pías que se ordenan a un fin religioso o caritativo, como son, v.gr., las iglesias, comunidades religiosas, hospitales, etc. (cf. cn.1261).

657. 5. Forma. Por *derecho natural* no se requiere *forma* alguna determinada para hacer o recibir una donación. Pero el derecho *positivo* suele exigir algunas formalidades legales. La legislación española dispone lo siguiente:

«La donación de cosa *mueble* podrá hacerse verbalmente o por escrito.

La verbal requiere la entrega simultánea de la cosa donada. Faltando este requisito, no surtirá efecto si no se hace por escrito y consta en la misma forma la aceptación» (art.632).

«Para que sea válida la donación de cosa *inmueble*, ha de hacerse en escritura pública, expresándose en ella individualmente los bienes donados y el valor de las cargas que deba satisfacer el donatario» (art.633).

Se requiere siempre la aceptación del donatario (art.629). La donación se perfecciona desde que el donante conoce la aceptación del donatario (art.623).

658. 6. Revocación. La donación entre vivos se puede revocar si no se cumplen las condiciones puestas o si el donatario se muestra ingrato con el donante en los casos previstos por la ley (CH 647 y 648). Sin embargo, no se puede revocar, a causa de la ingratitud del prelado o del rector, el donativo hecho a la iglesia y por ésta legítimamente aceptado (cn.1267).

Queda revocada por el derecho mismo la donación cuando el donante, sin prole cuando hizo la donación, tiene después hijos legítimos o legitimados, o naturales reconocidos, aunque sean póstumos, o si resulta vivo el hijo que al tiempo de la donación se tenía

por muerto (CH 644). Cuando los bienes no pudieran ser restituidos, se apreciarán por lo que valían al tiempo de hacer la donación (art.645). La acción de revocación por supervivencia de hijos es irrenunciable y se transmite por muerte del donante a los hijos y descendientes legítimos; pero prescribe a los cinco años, contados desde el nacimiento, legitimación, reconocimiento o supervivencia del hijo (art.646).

C) Los testamentos

(CH 657-1087)

659. 1. Noción y división. Recibe el nombre de testamento *el acto por el cual una persona dispone para después de su muerte de todos sus bienes o de parte de ellos*. De suyo es un acto *revocable*, a voluntad del testador.

Según el Derecho español, el testamento se divide en *común* y *especial*. El común puede ser *hológrafo, abierto y cerrado*. El especial se subdivide en *militar, marítimo y hecho en país extranjero*.

660. 2. Requisitos. Por *derecho natural* se requieren para la validez de un testamento los mismos requisitos que para otro contrato cualquiera. Pero el *derecho positivo humano* exige algunas otras condiciones según las diversas clases de testamentos. Y así:

a) EL TESTAMENTO HOLÓGRAFO requiere que el que lo otorga sea mayor de edad y que lo escriba por sí mismo todo él, con su firma y con la expresión del año, mes y día en que lo otorga (CH 688). Es preciso, además, que dentro de los cinco años después de la muerte del testador sea presentado al juez de primera instancia para que lo protocolice (art.689). Si se tarda en presentarlo más de diez días, se incurre en responsabilidad por los daños y perjuicios que se ocasionen de la dilación (art.690).

b) EL TESTAMENTO ABIERTO requiere que se haga (o se lea) en un solo acto (art.699) ante legítimo notario y tres testigos jurídicamente idóneos (cf. art.681) que vean y entiendan al testador, y de los cuales uno, al menos, sepa y pueda escribir (art.694), consignando el lugar, año, mes, día y *hora* de su otorgamiento (art.695). Se requiere también que se lea en alta voz, para que el testador manifieste ante los testigos su conformidad y lo firmen todos en el acto. Si el testador o alguno de los testigos no pudiese firmar, lo firmará otro en su nombre y con su consentimiento, dando fe de ello el notario, así como de haberse observado las formalidades legales (art.695-699). Si no hay notario, bastan cinco testigos idóneos en peligro inminente

de muerte (art.700), y sólo tres (varones o mujeres) mayores de dieciséis años en caso de epidemia (art.701).

c) El testamento cerrado ha de escribirse de propia mano del testador o por otra persona a su ruego, con expresión del lugar, día, mes y año en que se escribe (art.706). Si lo escribiese por sí mismo el testador, *rubricará* todas las hojas y pondrá al final su firma, después de salvar las palabras enmendadas, tachadas o escritas entre renglones. Si lo escribiese otra persona a su ruego, el testador pondrá su firma entera en todas las hojas y al pie del testamento. Cuando el testador no sepa o no pueda firmar, lo hará a su ruego y rubricará las hojas otra persona, expresando la causa de la imposibilidad (art.706). Hecho así el testamento, se colocará dentro de un sobre y se cerrará y sellará de tal modo que no pueda abrirse sin romper los sellos, y lo entregará el mismo testador al notario que haya de autorizarlo ante cinco testigos idóneos, de los cuales tres, al menos, han de poder firmar. El testador manifestará ante todos ellos que el pliego que presenta contiene su testamento escrito por su propia mano o por otra persona a su ruego, con los demás requisitos exigidos. El notario escribirá el acta del testamento en la misma cubierta; leída el acta, la firmarán el testador y los testigos, se anotará el lugar, hora, día, mes y año del otorgamiento, y la firmará, finalmente, el notario, dando fe de haberse cumplido todas la formalidades (art.707).

d) El testamento militar puede otorgarse: *a)* en tiempo de guerra; *b)* por militares en campaña, voluntarios, rehenes, prisioneros y demás individuos empleados en el ejército; *c)* ante un oficial que tenga, por lo menos, la categoría de capitán; o ante el capellán o médico si el testador está enfermo o herido; o ante el que mande el *destacamento* donde estuviese, aunque no sea capitán. En los tres casos se requiere la presencia de *dos* testigos idóneos. Caduca el testamento cuatro meses después de haber dejado el testador de estar en campaña (art.719). Durante una batalla o en peligro próximo de ella, podrá otorgarse testamento militar *de palabra ante dos testigos;* pero será inválido si el testador se salva del peligro o, en caso de muerte, si no formalizan los testigos ante el auditor de guerra o funcionario de justicia que siga al ejército (art.720).

e) El testamento marítimo puede otorgarse en navegación por cualquier navegante ante el *capitán* del barco o su delegado y dos testigos. Caduca a los cuatro meses de haber llegado el testador al lugar donde puede otorgar testamento en la forma ordinaria (art.722-730). En peligro de naufragio es válido de palabra ante dos testigos (art.731).

f) El testamento hecho en país o navío extranjero puede hacerse por cualquier español, ateniéndose a las leyes de aquel país o a las de España ante el agente diplomático o consular (art.732-736).

661. Escolio. Los testamentos hechos en favor de causas pías. En el fuero de la conciencia ofrecen particularidades especia-

les los testamentos hechos en favor de *causas pías*. Se entiende por tales las que se refieren al culto divino, a los sufragios, iglesias, monasterios, hospitales, cofradías pobres, etc., o sea, a todo lo que se hace por Dios o por un fin sobrenatural.

El Código canónico dispone sobre ellos lo siguiente:

> «Quienes por derecho natural y eclesiástico pueden disponer libremente de sus bienes, pueden también dejarlos para causas piadosas, sea por actos entre vivos, sea por actos por causa de muerte.
>
> En las últimas voluntades en favor de la Iglesia se han de observar, a ser posible, las solemnidades del Derecho civil; y si éstas se hubieran omitido, se amonestará a los herederos para que cumplan la voluntad del testador» (cn.1299).

La amonestación o aviso de que se habla en el canon anterior es obligatoria [1] y debe ser cumplida por el confesor, el párroco o el ordinario en forma conveniente.

> «Deben cumplirse con suma diligencia las voluntades de los fieles que hacen donación de sus bienes o los dejan para causas pías, ya sea por actos entre vivos, ya por actos por causa de muerte, aun en cuanto al modo de administrar o invertir los bienes...» (cn.1300).

El cumplimiento de estas voluntades obliga en *conciencia* a los herederos aun cuando no se hubieran observado las formalidades exigidas por la ley civil, al menos si no cabe la menor duda sobre la voluntad de los testadores y éstos dispusieron legalmente de sus propios y legítimos bienes (v.gr., sin merma de la *legítima* debida a los herederos forzosos). Es muy posible, en efecto, que la Iglesia consienta en que los herederos reclamen las donaciones inoficiosas hechas a las causas pías con detrimento de la porción legítima a ellos debida; por lo mismo no parece que obren injustamente, al menos en la práctica, reclamando la anulación o reducción con el fin de no salir perjudicados, *a no ser que sepan que aquellas donaciones fueron hechas a título de reparación de daños o de una restitución obligatoria en conciencia para el testador hacia la misma Iglesia o hacia un acreedor desconocido* [2].

Los *ejecutores* de todas las pías voluntades son los ordinarios (obispos o provinciales, según los casos), quienes velarán por su fiel cumplimiento. Las cláusulas opuestas al derecho de los ordinarios se tendrán por no puestas (cn.1301).

Quien adquirió confidencialmente bienes para causas pías, ya sea por actos entre vivos, ya por testamento, debe ponerlo

[1] Así lo declaró la *Comisión intérprete* del Código canónico el 17 de febrero de 1930 (AAS 22,196).

[2] ZALBA, *Theologiae Moralis Summa* II,654,3 ad c.

en conocimiento del ordinario y darle cuenta de todos los bienes recibidos, muebles o inmuebles, con las cargas anejas; y si el donante le prohibiera expresa y terminantemente cumplir eso, no aceptará el fideicomiso.

Debe el ordinario exigir que los bienes del fideicomiso sean colocados de una manera segura y vigilar para que se cumpla la pía voluntad a tenor del canon 1301.

En cuanto a los bienes entregados en fideicomiso a un religioso, si se destinan para ayudar a las iglesias, a los vecinos o a las causas pías del lugar o de la diócesis, el ordinario a que se refieren los párrafos 1 y 2 es el ordinario local; de lo contrario, es el ordinario propio del mismo religioso (cf. cn.1302).

La reducción, moderación o cambios de las últimas voluntades, que sólo deben hacerse por *justa y necesaria causa*, se reservan a la Sede Apostólica, a menos que el fundador expresamente hubiera concedido también esa facultad al ordinario del lugar (cn.1308).

662. 3. Herederos. Jurídicamente se llaman así *las personas (físicas o morales) que representan al difunto, sucediéndole en sus bienes y derechos.*

Los hay de tres clases: *legítimos*, que heredan por derecho en la sucesión intestada; *necesarios o forzosos*, que no pueden ser excluidos por el testador, y *voluntarios*, que son constituidos herederos por libre disposición del testador. He aquí los derechos relativos a cada uno de ellos.

A) **Herederos legítimos.** Son los que, según el Derecho, heredan *abintestato*, es decir, suceden a quien ha muerto sin testamento, o con testamento nulo, o sin disponer de algunos bienes (respecto de esos bienes omitidos), o sin instituir heredero en el testamento (cf. CH 912 930-958).

Según el Derecho español, son herederos legítimos *los parientes* del difunto (o en su defecto el Estado), excluyendo los de un orden a los del siguiente, salva siempre *la legítima* del cónyuge en la siguiente forma:

1.° Descendientes legítimos o legitimados por matrimonio. Los hijos suceden *por cabezas*, es decir, por su derecho propio o cada uno de por sí; los nietos *por estirpes*, o sea, por derecho de representación o entrando todos los nietos en lugar de su padre o madre fallecidos.

2.° Ascendientes legítimos (si no hay descendientes). Los más próximos excluyen a los más lejanos.

3.° Ascendientes naturales, en el mismo orden que los legítimos.

4.° Colaterales que sean hermanos, o los hijos de éstos.

5.° El cónyuge sobreviviente.

6.° Colaterales hasta el cuarto grado *civil*, o sea, hasta los primos hermanos inclusive (CH 918).

7.° El Estado.

En qué grado o proporción han de heredar todos éstos, lo veremos a continuación al hablar de los herederos forzosos.

B) **Herederos forzosos** son los que no pueden ser excluidos[3] legalmente por el testador, al menos en la porción mínima de la herencia llamada *legítima*. Según el Derecho español, son únicamente los *descendientes*, los *ascendientes* y el *cónyuge superviviente* (CH 807).

1.° SI HAY DESCENDIENTES LEGÍTIMOS, la herencia *se divide en tres partes iguales*. Una de ellas hay que repartirla por igual entre los hijos (legítimos); la segunda ha de recaer también sobre los hijos o descendientes legítimos, pero no es necesario que sea a partes iguales, sino al arbitrio del testador, pudiendo recaer toda ella sobre uno solo de ellos (es lo que se llama *mejora* de los hijos). De esta segunda parte ha de quedar en *usufructo* al cónyuge viudo no divorciado, o divorciado por culpa del testador, una parte igual a la que por legítima corresponde a un hijo legítimo no mejorado.

2.° SI NO HAY DESCENDIENTES LEGÍTIMOS, PERO SÍ ASCENDIENTES, la mitad de la herencia es para ellos, según el orden y preferencia que establece el Derecho. La otra mitad es para el cónyuge superviviente.

3.° SI NO HAY DESCENDIENTES NI ASCENDIENTES LEGÍTIMOS, al cónyuge superviviente no divorciado se le debe *en usufructo* los dos tercios de la herencia total. El resto es de libre disposición, a no ser que hubiera dejado el difunto *hijos naturales* legalmente reconocidos, a quienes corresponde la tercera parte de la herencia a repartir entre ellos.

C) **Herederos voluntarios** son los elegidos por el testador en bienes de libre disposición. Puede serlo cualquier persona física o moral que no esté excluida por la ley (CH 744).

Según el Derecho español, son *incapaces* de heredar:

a) Los abortivos que no hayan vivido veinticuatro horas después de nacidos y las asociaciones o corporaciones no permitidas por la ley (art.745).

b) El sacerdote que hubiese confesado al enfermo en su última

[3] Nótese, sin embargo, que la ley autoriza la desheredación completa de los que se hayan hecho indignos de suceder al testador. Afecta principalmente a los siguientes casos: *a)* los padres que abandonasen a sus hijos o prostituyeren a sus hijas o atentasen a su pudor, *b)* los que atentaran contra la vida u honra del testador o sus familiares; *c)* el reo de una omisión que signifique grave ingratitud (v.gr., no haber denunciado la muerte violenta del testador); *d)* los que atentaran violentamente contra la libre disposición testamentaria; *e)* haber negado los alimentos o maltratado de obra o injuriado gravemente al testador; *f)* haberse entregado la hija a la prostitución, *g)* haber sido condenado por un delito que lleve consigo interdicción civil; *h)* haber perdido la patria potestad por sentencia judicial, *i)* todas las causas que dan lugar al divorcio de los cónyuges, etc. (cf. CH 756 848 857).

enfermedad (si el testamento se hizo durante ella), los parientes del sacerdote dentro del cuarto grado *civil*, su iglesia, cabildo, comunidad o instituto (art.752). Pero esta disposición no es obligatoria en conciencia, al menos respecto a las *causas pías*.

c) El tutor en determinados casos (art.753).

d) El notario que autoriza el testamento y sus parientes próximos; los testigos del testamento abierto otorgado con o sin notario; los testigos y personas de los testamentos especiales (art.754).

e) Los que cometan ciertos delitos muy graves que determinen la indignidad civil (art.756).

Advertencias complementarias. 1.ª Cualquier heredero puede aceptar o repudiar libremente la herencia abierta. Con todo, la renuncia no se presume, sino que debe hacerse en forma jurídica, y, una vez hecha, la aceptación o repudiación es irrevocable (CH 988-1009).

2.ª La herencia podrá ser aceptada *pura y simplemente* o *a beneficio de inventario* (art.998).

Por la aceptación a *beneficio de inventario*, el heredero no queda obligado a pagar las deudas y demás cargas de la herencia sino hasta donde alcancen los bienes de la misma (art.1023). Por la aceptación *pura y simple* —que puede ser expresa o tácita (art.999)— quedará el heredero responsable de todas las cargas de la herencia, no sólo con los bienes de ésta, sino también con los suyos propios (art.1003). Pero esta última disposición, en la parte que rebasa las exigencias del derecho natural, obliga tan sólo en el fuero externo, pero no en conciencia, al menos antes de la sentencia del juez; y no faltan autores de nota que niegan su obligatoriedad en conciencia incluso después de la sentencia del juez.

3.ª Por el Derecho español, los herederos *forzosos*, con o sin testamento, que acepten la herencia, están obligados a la *colación*, o sea, a traer a la masa hereditaria todo lo que recibieron en vida del testador, para computarlo en la reputación de legítimas y particiones, excepto lo que *expresamente* hubiese exceptuado de la colación el testador y algunas otras donaciones por alimentos, educación, etc. (art.1035-1050). En todo caso ha de salvarse siempre la legítima de los otros, por la *reducción* de donaciones *inoficiosas*, es decir, que mermen las legítimas (art.818-822).

4.ª El testador no está obligado *por justicia estricta* a dejar sus bienes a los parientes que no son herederos necesarios. Pero la *caridad* y la *piedad* familiar exigen tenerlos en cuenta, sobre todo si son pobres o necesitados.

5.ª Se discute entre los moralistas si los que violan o disminuyen la legítima de sus herederos pecan o no contra *la justicia conmutativa*. He aquí las principales opiniones:

a) Muchos lo niegan, fundándose en que los herederos no tienen derecho estricto a la herencia sino *después* de la muerte del testador. Por lo tanto, el testador dispone en rigor de lo suyo, a no ser que emplee el fraude (v.gr., simulando un contrato) para impedir a

los herederos forzosos el derecho de reclamar contra tales donaciones.

b) Otros dicen que la sucesión de los hijos en los bienes de sus padres es *de derecho divino,* apoyándose en las palabras de San Pablo: «Si hijos, también herederos» (Rom 8,17; Gál 4,7). Pero acaso San Pablo no intentó dictaminar nada, sino simplemente aludir a lo que suele hacerse siempre.

c) Otros creen que no se falta estrictamente a la justicia conmutativa (excepto en caso de fraude), pero sí a la *piedad* familiar y a la justicia *legal,* que lo dispone así. A nosotros nos parece que aciertan estos últimos.

En la práctica, el que sin fraude ni engaño recibió dones o legados del testador puede guardarlos mientras no se los pidan los herederos, y no está obligado a avisarles para que puedan reclamarlos. *Si los reclaman judicialmente,* debe devolver en conciencia la parte del legado que perjudica a la legítima. Y si hubo *fraude* (v.gr., deudas o cargas fingidas), debe devolverlo en conciencia *antes* de toda petición.

663. 4. **Ejecutores del testamento.** El testador elige libremente las personas que habrán de ejecutar sus disposiciones testamentarias, quienes reciben el nombre de *albaceas* o testamentarios.

Según el Derecho español, el testador podrá nombrar uno o más albaceas entre las personas autorizadas por la ley. El cargo de albacea es voluntario, pero el que renuncie a él *sin justa causa* pierde lo que le hubiese dejado el testador, excepto la legítima que le corresponda. Una vez aceptado, está obligado a desempeñarlo fielmente y cuanto antes, de acuerdo con las disposiciones del testador que no sean contrarias a las leyes. Tiene derecho a disponer y pagar los sufragios y el funeral del testador con arreglo a lo dispuesto en el testamento, y, en su defecto, según la costumbre del pueblo. Puede cargar a la masa hereditaria los gastos que haga como albacea. Debe dar cuenta de su encargo a los herederos o al juez, según los casos. Otros detalles véanse en la legislación civil (CH 892-911).

En cuanto a los legados para causas pías: *a)* Según el Derecho *canónico,* el albacea nato es el ordinario. Si el testador nombrase otros, habrán de rendir cuentas al ordinario al terminar su oficio (cn.1301). *b)* Según el Derecho *español,* cuando el testador hubiese dejado sus bienes para sufragios y obras piadosas en beneficio de su alma de una manera indeterminada y sin especificar su aplicación, deberán los albaceas vender los bienes y distribuir su importe, dando la mitad al obispo, para que los emplee en los indicados sufragios y necesidades de la Iglesia, y la otra mitad al gobernador civil correspondiente, para los establecimientos benéficos del domicilio del difunto, y, en su defecto, para los de la provincia (CH 747).

Pero ya hemos dicho que estas disposiciones civiles relativas a las causas pías no tienen valor alguno en el fuero de la conciencia, por atentar a los derechos de la Iglesia. Nótese, además, que la misma ley civil no concede intervención alguna al gobernador si se omiten las palabras *obras piadosas*, o se habla de sólo *sufragios*, o si el testador determina *cuáles son* las obras piadosas a que se refiere (R. O. del 9 de junio de 1894).

664. 5. Revocación del testamento. El testamento es siempre *revocable* a voluntad del testador, cualquiera que sea la forma en que esté hecho, aunque el testador hubiese declarado expresamente su voluntad de no revocarlo (CH 737).

La revocación puede hacerse *expresamente*, por acto ante notario, o *tácitamente*, por testamento posterior o por destrucción del testamento hológrafo (cf. art.738-740).

Jurídicamente se presume revocado el testamento cerrado que aparezca en el domicilio del testador con las cubiertas o los sellos rotos o con raspaduras o enmiendas en las firmas, etc. (art.742).

El reconocimiento de un hijo ilegítimo no pierde su fuerza legal aunque se revoque el testamento en que se hizo (art.741).

Los legados de cosa cierta y determinada se juzgan revocados tácitamente por transformación substancial, venta, permuta o destrucción de la cosa legada (art.869).

Equivale a la revocación del testamento la *caducidad* del mismo, determinada por diversas circunstancias (cf. CH 703-704 719-720 730-731 740 766 789).

665. 6. Las mandas y legados. Se entiende por tales ciertas donaciones hechas directamente por el testador en el testamento en beneficio de alguna persona.

Según el Derecho español, el testador podrá gravar con mandas y legados no sólo a su heredero (excepto en lo tocante a la legítima, CH 813), sino también a los legatarios. Estos no tendrán obligación de responder del gravamen sino hasta donde alcance el valor del legado (art.858). Para detalles véanse art.859-891.

Si los legados son *condicionales*, no pueden cumplirse sino bajo la condición señalada. Se exceptúan, sin embargo, algunos casos. Y así, v.gr., la condición absoluta de no *casarse* la tiene por no puesta el Código civil a no ser que se le haya impuesto al viudo o a la viuda por su difunto consorte o por los ascendientes o descendientes de éste (art.793), y se puede proceder en conciencia de acuerdo con esta disposición legal. El legado dejado a determinada joven *para que se case* puede entregarse a la misma si ya se hubiese casado sin dote, y también a la que, casada antes de recibirlo, enviudó y va a casarse

otra vez. Por derecho natural podría recibir ese legado la joven que, en vez de casarse, quiere entrar en religión, al menos si se desprende que la intención del que dejó el legado era ayudarla a tomar un estado digno. El legado dejado para la fábrica de la iglesia puede emplearse en ornamentos u otras cosas necesarias para el culto divino, etcétera.

666. 7. La donación en caso de muerte. Se llama así *el acto por el cual, con carácter revocable, se da o promete algo para que, al morir el donante, lo haga suyo irrevocablemente el donatario.*

Las condiciones de dicha donación son: *a)* que se haga en previsión de la muerte; *b)* que sea aceptada por el donatario antes de la muerte del donante, y *c)* que, si muere antes el donatario, queda revocada y no pasa a los herederos, a no ser que se hubiese hecho principalmente en favor de ellos.

Según el Derecho español, la donación por causa de muerte no se diferencia del legado y sigue en todo sus leyes (art.620). Es probable, sin embargo, que valga en conciencia aunque no se hubieran guardado las formalidades legales, al menos antes de la sentencia contraria del juez.

667. 8. La substitución y el fideicomiso. Se entiende por substitución *la disposición testamentaria por la que se nombra un heredero substituto en lugar del primeramente instituido.*

Puede ser simple, o directa, y *fideicomisaria,* o indirecta.

a) LA SIMPLE o directa es la que se instituye para el caso en que el primer heredero muera antes que el testador o no pueda o no quiera aceptar la herencia (CH 774).

b) LA FIDEICOMISARIA o indirecta es aquella en cuya virtud se encarga al heredero que conserve y transmita a un tercero el todo o parte de la herencia (art.781). La encomienda del testador se llama propiamente *fideicomiso;* al testador, *fideicomitente,* y al heredero substituto, *fideicomisario.*

La simple no tiene más restricciones que las que las leyes o el testador mismo imponga (CH 774-780). La *fideicomisaria* no la admiten algunas naciones (v.gr., Francia e Italia), aunque sí el Derecho español, si bien sometiéndola a especiales condiciones. Y así, v.gr., no puede gravar la legítima ni hacerse por instrucciones secretas; ha de hacerse en favor de personas que vivan al tiempo del fallecimiento del testador o de personas que no rebasen el segundo grado de vinculación, es decir, que sean primero o segundo substituto del heredero, no tercero o posterior, etc. (CH 781-789). Aunque el fideicomiso sea nulo, pueden ser válidas las demás cláusulas testamentarias (art.786).

Nótese, sin embargo, que, aunque la ley civil prohiba o invalide las predichas disposiciones fideicomisarias, siguen siendo válidas *en el fuero de la conciencia* (si no hubo fraude ni injusticia en ellas): *a)* antes de la sentencia judicial, si se trata de causas profanas; y *b)* antes y después de la sentencia si se trata de causas pías.

II. LOS CONTRATOS BILATERALES GRATUITOS O IMPERFECTOS

El segundo grupo de contratos lo forman los llamados *bilaterales gratuitos o imperfectos*. Con este nombre se designan aquellos contratos que son de suyo unilaterales, pero que imponen con frecuencia alguna carga a las dos partes, si bien a una de ellas sólo accidentalmente, o sea *con ocasión* del contrato más que por el contrato mismo, que de suyo es gratuito.

Los principales son: el *depósito* y *secuestro*, el *mandato* y *gestión de negocios* y el de *crédito*, con sus principales formas: *comodato, precario y préstamo*. Vamos a examinarlos brevemente.

A) Depósito y secuestro

(CH 1758-1789)

668. 1. Depósito es *un contrato gratuito*[1] *por el que uno recibe una cosa mueble ajena con obligación de guardarla y restituirla cuando la reclame el depositante.*

a) Obligaciones del depositario. Debe guardar la cosa depositada con el mismo cuidado que si fuera propia. No puede servirse de ella sin permiso expreso[2] del depositante. Si se pierde o deteriora por culpa suya, está obligado a la indemnización (a no ser que la culpa sea meramente jurídica y no teológica, en cuyo caso no le obligaría antes de la sentencia del juez). Debe devolver, tan pronto como se la pidan, la cosa depositada con los frutos o réditos de ella habidos (CH 1766-1778), a no ser (por derecho natural) que el depositante la exija en daño suyo o ajeno, o que se trate de cosa robada —en cuyo caso debe avisar al verdadero dueño (CH 1771)—, o que

[1] El Derecho español admite pacto en contrario (CH 1760). Pero, en este caso, el depósito se convierte propiamente en otro contrato de alquiler, almacenaje, etc.

[2] Así lo exige el Derecho español (CH 1767), declarando, además, que, en este caso el contrato pierde el carácter de depósito para convertirse en préstamo o comodato (art.1768).

Sin embargo, no obraría injustamente el depositario si usase la cosa con sólo el permiso prudentemente *presunto* del depositante. Más aún: si la usara ilícitamente (v.gr., negociando con la cosa depositada) podría retener los frutos debidos a su *industria especial*, pero no los civiles o naturales, porque *res fructificat domino:* la cosa fructifica para su dueño.

la retenga hasta que se le pague lo que se le debe por razón del depósito (CH 1780).

b) Obligaciones del depositante. Debe satisfacer los *gastos de conservación* de la cosa e *indemnizar los daños* que haya ocasionado al depositario su conservación (CH 1779).

669. 2. Secuestro es *una especie de depósito por el que se pone en manos de un tercero una cosa en litigio para que, después de la sentencia del juez o del árbitro, la entregue al que la gane.*

a) El secuestro puede ser *convencional* o *judicial* y puede tener por objeto tanto los bienes muebles como inmuebles (CH 1785-1786).

b) El secuestro convencional puede ser *oneroso* o *gratuito*. El primero se rige por las leyes del arriendo de obras y servicios; el segundo, por las del depósito (cf. CH 1788-1789).

c) No se disuelve el secuestro sino por el mutuo consentimiento de las partes o por causa legal o disposición del juez (CH 1787).

B) Mandato y gestión de negocios

(CH 1708-1739 1888-1894)

670. 1. Mandato es *el contrato consensual de buena fe por el cual se encarga a otro la ejecución de un negocio honesto.* Ordinariamente se acepta a título *gratuito,* pero no se excluye el salario o remuneración correspondiente, sobre todo a los profesionales de esta clase de negocios (CH 1711).

1) El mandatario debe poner la *diligencia* adecuada en la ejecución del mandato; no traspasar sus *límites* (si lo hace, ha de *reparar* los daños culpablemente causados), y debe entregar el *lucro* al mandante, a no ser la parte que hubiera convenido con el dueño o los debidos a su especial industria (v.gr., por trabajos extraordinarios o indebidos), o si el exceso se hubiera obtenido *puramente* en gracia del mandatario (CH 1714-1726).

2) El mandante debe proporcionar al mandatario lo *necesario* para la ejecución y compensarle los gastos legítimos que haya hecho para ella, aunque no hubiera tenido éxito el negocio; *cumplir* las obligaciones contraídas por éste dentro de los límites del mandato, e *indemnizar* los daños y perjuicios que el cumplimiento del mandato haya ocasionado *inculpablemente* al mandatario (CH 1727-1731).

3) Cesa el mandato por revocación, por renuncia del mandatario y por muerte, entredicho, quiebra o insolvencia de cualquiera de los dos (CH 1732).

671. 2. Gestión de negocios es *un cuasi-contrato por el que una persona se encarga espontáneamente de los negocios de otra sin haber recibido mandato de la misma, pero suponiendo razonablemente su conformidad y gratitud.*

1) EL GESTOR debe desempeñar su cargo hasta el término del asunto y con la diligencia de un buen padre de familia e indemnizar los perjuicios que *por su culpa o negligencia* se irroguen al dueño de los bienes o negocio que gestione. Y deberá responder del caso fortuito cuando acometa operaciones *arriesgadas* que el dueño no tuviese costumbre de hacer o cuando hubiese pospuesto el interés de éste al suyo propio (CH 1888-1892).

2) EL DUEÑO DEL NEGOCIO puede ratificar la gestión realizada, en cuyo caso produce los efectos del *mandato* expreso. Y, aunque no la ratifique expresamente, está obligado, si aprovecha las ventajas de la misma, a cumplir las obligaciones contraídas en su interés y a indemnizar al gestor los gastos necesarios y útiles que hubiese hecho y los perjuicios que hubiese sufrido en el desempeño de su cargo (CH 1892-1893). Debe también *soportar* el resultado de una gestión prudente, aunque sea desgraciada. Y, por equidad natural, debe recompensar al gestor con el salario u honorarios que se acostumbren en semejantes casos.

C) Comodato y precario

(CH 1740-1752)

672. 1. Comodato. Es *un contrato completamente gratuito por el cual se concede por cierto tiempo el uso de una cosa no fungible (v.gr., de un caballo) con la obligación de devolverla a su dueño, numéricamente la misma, al expirar el plazo convenido.*

1) EL COMODANTE está obligado a *no pedir* la cosa prestada antes del tiempo estipulado (a no ser que muera antes el comodatario o surja una necesidad urgente del todo *imprevista);* de lo contrario, tiene que indemnizar los perjuicios al comodatario. Debe abonar los *gastos extraordinarios* (no los ordinarios) que hubo que hacer para conservar la cosa. Ha de *advertir* al comodatario los defectos nocivos que tuviese la cosa prestada. Y ha de sobrellevar los peligros o deterioros que se originen de casos *fortuitos* (robo, incendio, etc.), a no ser que haya pacto en contrario o hayan sobrevenido por culpa o negligencia del comodatario. No puede exigir retribución por el hecho de prestar la cosa sin que deje *ipso facto* de ser un *comodato* (CH 1741-1752).

2) EL COMODATARIO ha de *tratar* la cosa prestada como un buen padre de familia. Ha de *usarla* sólo para lo que está destinada por su propia naturaleza o por el pacto. Debe *abonar los gastos* ordinarios

para la conservación de la misma y ha de *devolverla* en la fecha convenida (CH 1743-1748).

673. 2. Precario. Se llama así *al mismo contrato anterior cuando no se fija plazo de devolución de la cosa prestada, sino que se deja al libre arbitrio del comodante.*

Recibe este nombre porque es, de suyo, un préstamo de poca estabilidad y firmeza, que puede perecer o terminar de un momento a otro y sin previo aviso. Por lo demás, se rige, mientras dure, por los mismos principios del comodato.

D) Mutuo o simple préstamo

(CH 1753 1757)

Sumario: Dada la importancia práctica de este contrato, dividiremos la materia en dos partes: *a)* del contrato en sí mismo; *b)* del justo rédito y de la usura.

a) El contrato de préstamo en sí mismo

674. 1. Noción. Se llama *mutuo*, o simple préstamo, *el contrato por el cual se entrega a otro en propiedad una cosa fungible (o sea, que con el primer uso se consume física o moralmente; v.gr., trigo, dinero, etc.) con obligación de devolver, en el plazo señalado, otro tanto de la misma especie y calidad.*

675. 2. Obligación de prestar. La caridad cristiana exige ayudar con el préstamo *enteramente gratuito* al prójimo necesitado cuando pueda hacerse sin gran incomodidad propia. Consta expresamente:

a) Por la Sagrada Escritura. He aquí algunos textos explícitos:

> «Da a quien te pida y no vuelvas la espalda a quien te pide algo prestado» (Mt 5,42).
>
> «Prestad sin esperanza de remuneración, y será grande vuestra recompensa» (Lc 6,35).

b) Por el magisterio de la Iglesia. Benedicto XIV dice, recogiendo la doctrina tradicional de la Iglesia:

> «A nadie puede ocultársele que en muchos casos *está el hombre obligado* a socorrer a otro por sencillo y desnudo préstamo» (D 1479).

c) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es un sencillo corolario de la obligación de la limosna. Porque, si es obligatoria la limosna enteramente gratuita, con mayor razón lo será el simple préstamo con la esperanza de recuperarlo algún día.

Aplicaciones. *a)* Tratándose de pobres de solemnidad, hay obligación de ayudarles con la limosna ordinaria enteramente gratuita. Pero, si tienen esperanza de mejorar la fortuna y necesitan para ello algún préstamo, la caridad obliga a ayudarles con esa ayuda extraordinaria —si puede hacerse sin gran incomodidad propia—, dándoles toda clase de facilidades para la devolución de lo prestado o el pago de su valor. Es una excelente obra de caridad, de gran mérito ante Dios.

b) Si se trata de gente acomodada, todavía sería un acto de excelente caridad (aunque no estrictamente obligatorio) ayudarles con un préstamo a ensanchar su negocio o industria; y si con él se les pudiera evitar un grave daño o ayudarles a mantenerse en el estado social legítimamente adquirido, podría ser un acto *obligatorio* de caridad, habida cuenta de todas las circunstancias.

676. 3. Derechos y deberes. He aquí los que afectan a cada una de las *partes:*

a) EL PRESTAMISTA debe *avisar* de los vicios o defectos de la cosa entregada, si los conoce, so pena de indemnizar los daños causados por no haberlo hecho. No reclamar *antes de tiempo* el pago de la deuda, pero debe aceptarlo si se lo entregan antes. Y, sobre todo, *no puede exigir lucro ni interés alguno en virtud del préstamo mismo* (aunque sí por títulos extrínsecos al mismo, como veremos en seguida).

b) EL PRESTATARIO ha de devolver siempre en el tiempo convenido el *valor de la cosa* recibida en la misma *especie, número,* peso o *medida,* aunque haya perecido lo que recibió y no le hubiera reportado utilidad alguna [3].

c) SI LA COSA OBJETO DEL PRÉSTAMO HUBIERA CAMBIADO DE VALOR, hay que atender en primer lugar a lo que libremente se convino entre las partes atendidas las probabilidades en pro o en contra del aumento o disminución. Si nada se pactó ni podría preverse la alteración de su valor: *a)* si se trata de cosas distintas del dinero (v.gr., aceite, trigo, mercancías, etc.), hay que entregar la misma cantidad y calidad que se recibió, aunque haya subido o bajado de precio, porque el peligro era igual para las dos partes; *b)* el dinero (a diferencia de los

[3] La razón es porque la cosa prestada la recibió en *propiedad,* y, como es sabido, *res perit domino* (la cosa perece para su dueño). No obstante, si la cosa hubiese perecido *de igual modo* en poder del dueño anterior (v.gr., por un vicio *oculto* que tenía, desconocido anteriormente), la equidad natural pide que se llegue a un acuerdo amistoso entre el antiguo y el nuevo poseedor.

títulos llamados «al portador») se considera *generalmente* según el valor que tenía cuando fue prestado (cf. CH 1753-1757).

b) El justo rédito y la usura

677. 1. Principios fundamentales. Para resolver esta cuestión de acuerdo con la moral católica, hay que partir de dos principios fundamentales:

1.° Si se le entrega a alguien una cosa fungible, de tal suerte que pase a ser suya y después tenga que devolver otro tanto del mismo género, *no se puede percibir ningún lucro por razón del mismo contrato.*

La razón es porque, consumiéndose la cosa con el primer uso, no hay fuera de su substancia nada que se pueda valorar: equivaldría a vender dos veces la misma cosa (cf. D 1475-79).

2.° Pero, al prestar una cosa fungible, *no es de suyo ilícito estipular el interés legal,* siempre que no conste que es excesivo, o incluso uno más alto *si hay título justo y proporcionado* que lo cohoneste.

COROLARIOS:

1.° El que *sin ningún título extrínseco al contrato* percibe interés *por el simple préstamo en cuanto tal,* comete el pecado de *usura* y está obligado a restituir por justicia conmutativa.

2.° El que *por algún título extrínseco al contrato* percibe los intereses legales o libremente convenidos dentro de los justos límites, no comete pecado alguno y puede quedarse con esos intereses[4].

3.° No es lícito jamás percibir intereses mayores por la *mayor necesidad* que tenga el prestatario de recibir el préstamo o por el *mayor provecho* que le reportará el mismo. Lo primero sería abusar de la desgracia ajena, y lo segundo, vender como propio lo ajeno.

678. 2. Títulos extrínsecos para el justo rédito. Son aquellos que no están contenidos en el contrato de préstamo *en cuanto tal,* sino que se derivan de circunstancias extrínsecas al mismo. Los principales son los siguientes:

1) DAÑO QUE EMERGE. Se entiende por tal el perjuicio que el prestamista sufre a causa del préstamo hecho al otro.

[4] Es evidente que la doctrina moral en torno a este problema ha sufrido una notable evolución en el decurso de los siglos. Antiguamente se consideraba usura cualquier percepción superior a lo que estrictamente se había entregado en préstamo, porque el dinero era considerado como un bien de suyo *muerto* o *improductivo*. La moderna economía ha cambiado este concepto del dinero para ver en él un bien *virtualmente productivo*, en cuanto que puede trocarse fácilmente en bienes de producción (v.gr., montando una gran industria). En este sentido no hay inconveniente en que el dinero cedido en préstamo *produzca*, al menos, los réditos correspondientes.

Las condiciones requeridas para que sea título legítimo son: 1.ª, que el préstamo sea la *causa* del daño; 2.ª que no se exija más que la compensación del daño; 3.ª que la compensación o aumento se pacte desde el principio.

2) LUCRO QUE CESA, o sea, lo que habría ganado el prestamista guardando su cosa o dinero para emplearlo en otro contrato lícito.

Además de las condiciones del título anterior, se requiere que el prestamista tenga *certeza* o, al menos, *gran probabilidad* de obtener aquella otra ganancia que pierde a causa del préstamo. De lo contrario, vendería lo que todavía no posee y cuya adquisición puede ser impedida de mil modos; lo cual es injusto (cf. II-II,78,2 ad 1; 62,4).

3) PELIGRO DEL CAPITAL, o sea, el temor prudente de no poder recuperarlo, o con mucha dificultad (v.gr., porque el prestatario va a emprender un negocio arriesgado que puede salirle mal).

Si el prestatario asegura la devolución por medio de prendas suficientes, no es lícito exigir lucro por el peligro que corre el capital.

Si el peligro obedece *únicamente* a la pobreza del prestatario, se puede pecar contra la *caridad* exigiéndole sobre sus fuerzas un lucro proporcionado al peligro del capital.

4) PENA CONVENCIONAL. Llámase así la cantidad o multa que deberá pagar el prestatario, además del capital, si no devuelve éste a su debido tiempo.

Para que sea título legítimo se requiere: *a)* que la morosidad del deudor sea *culpable* y bastante *notable*, y *b)* que la pena sea moderada y proporcionada a la culpa.

5) LA LEY CIVIL, o sea, el simple hecho de que la ley civil autorice a percibir intereses anuales por el préstamo de cosas fungibles. El interés expresamente señalado por la ley recibe el nombre de *interés legal*.

Lo autoriza la práctica admitida hoy por todos los moralistas. La razón es porque la ley, al estimular el préstamo en atención al interés, fomenta el comercio y el bien común, aparte de que casi siempre existe hoy, en todo préstamo, alguno de los títulos anteriormente mencionados para percibir legítimamente algún interés[5].

679. **Escolios. 1.° El interés legal en España.** El interés legal vigente actualmente en España es el 4 por 100 anual (CH

[5] Santo Tomás era más rígido y no admitía el título de la ley civil para legitimar los intereses (cf. II-II,78,1 ad 3). Pero ya hemos dicho (en la nota anterior) que de entonces acá han cambiado notablemente las circunstancias.

1108). Puede aceptarse en conciencia como norma segura, en cuanto que el legislador humano ha señalado con ella lo que es justo y razonable habida cuenta de las actuales circunstancias. Por eso, su transgresión por exceso notable atentaría no sólo a la *justicia legal*, sino incluso a la *conmutativa*, y, por lo mismo, llevaría consigo la obligación de restituir.

Claro es que si, en algún caso especial que la ley no puede prever, el *daño emergente, lucro cesante*, etc., fuese superior a ese interés legal, podría subirse sin injusticia hasta compensar aquellos daños. Pero en esta materia es facilísimo alucinarse y encontrar en seguida pretextos para justificar un interés usurario que ante Dios y ante la recta razón equivale a un verdadero robo.

2.° **El anatocismo**, o sea la acumulación al capital prestado de los intereses vencidos y no pagados, de suerte que se produzcan *intereses de intereses*, no es contrario al derecho natural si se pactó libremente así. La legislación española permite ese contrato (CH 1109 y *Código de Comercio* 316-317).

3.° **Los Montes de Piedad y las Cajas de Ahorro.** Son lícitos los Montes de Piedad establecidos por el Estado, o los particulares, para que los pobres, entregando algo en prenda, reciban en préstamo lo que necesitan, con un pequeño interés para gastos (cf. D 739). Dígase lo mismo de las llamadas *Cajas de Ahorro* como prestamistas.

III. LOS CONTRATOS BILATERALES ONEROSOS

Sumario: Los principales contratos *conmutativos* o bilaterales onerosos son: la *compraventa*, el *arrendamiento*, el *contrato de trabajo*, el *de sociedad*, el *cambio* y el *censo*. Vamos a examinarlos uno por uno.

A) La compraventa

(*S. Th.* II-II,77; CH 1445-1537)

Es el más típico y frecuente de los contratos conmutativos, que, por su especial importancia e interés, estudiaremos con alguna extensión. Dividimos la materia en tres párrafos: 1.°, la compraventa en general; 2.°, el justo precio; 3.°, principales especies de compraventa.

§ 1. La compraventa en general

680. 1. Naturaleza. La compraventa es *un contrato bilateral oneroso por el cual de mutuo acuerdo se cambia la propiedad de una cosa por su precio.*

La obligación fundamental de este contrato es guardar la *equivalencia objetiva* entre la cosa y el precio, de suerte que es injusto *de suyo* todo lo que rompa este equilibrio.

El contrato queda ultimado o perfeccionado con el solo consentimiento de las partes sobre la cosa y el precio, sin ninguna otra formalidad legal. Por lo tanto, para la esencia del contrato se requieren y bastan tres requisitos, a saber: la *cosa*, el *precio* y el *consentimiento mutuo* (CH 1450).

El Código español dispone lo siguiente:

1.° Si la cosa pereciese antes de ser pesada, contada o medida, perece para el vendedor, a no ser que el retraso se deba a negligencias del comprador. Si pereciese después, perece para el comprador (CH 1452).

2.° La venta hecha a título de ensayo o prueba se presume siempre bajo condición suspensiva. Si no le gusta al comprador, puede libremente devolverla (CH 1453).

3.° Si se hubiese adelantado parte del precio en prenda o señal del contrato, podría todavía rescindirse, allanándose el comprador a perder lo entregado, o el vendedor a devolverlo duplicado (CH 1454).

681. 2. Sujeto. Por *derecho natural puede realizar el contrato de compraventa cualquier* persona con uso de razón que disponga de bienes propios.

El derecho positivo restringe la capacidad natural de algunas personas (v.gr., de los cónyuges entre sí, tutores, administradores, etc.) ya sea absolutamente, ya con relación a determinados bienes (CH 1458-1459).

682. 3. Objeto. En general puede ser objeto de compraventa cualquier cosa existente o futura, tasable en precio y de la que el vendedor tenga el dominio y la libre administración, a no ser que la ley lo prohíba directa o indirectamente. Y así:

a) POR DERECHO NATURAL no pueden venderse: *jamás* las cosas espirituales (pecado de simonía) ni las que sólo pueden emplearse para un mal fin (v.gr., instrumentos anticonceptivos); *en general*, tampoco las cosas indiferentes que *pueden* emplearse para un mal fin, si se advierte por las circunstancias la mala intención del comprador.

b) POR DERECHO CIVIL pueden citarse: las que no son susceptibles de apropiación privada (sagradas, religiosas, públicas,); los derechos intransmisibles, como el uso y habitación (art.525) y las servidumbres; la herencia futura; la caza y pesca en periodo de veda; las cosas estancadas; las substancias nocivas a la salud (art.341-348 del *Código penal*); las armas, no mediando autorización para tenerlas

o venderlas, y los objetos de valor artístico, arqueológico o histórico, a no mediar la correspondiente autorización[1].

683. 4. Obligaciones. Como en todo contrato bilateral oneroso, la compraventa lleva consigo una serie de derechos y deberes entre las dos partes. Helos aquí por separado:

a) Obligaciones del vendedor

1.ª MANIFESTAR LOS DEFECTOS SUBSTANCIALES de la cosa (CH 1484); los que la hacen *inútil* para el fin que se propone al comprador y también aquellos a cuya ausencia *vincula* el comprador su consentimiento, sean ocultos o patentes, pero tales que el comprador por su impericia no los advierte. Los defectos *accidentales* debe manifestarlos si se le interroga sobre ellos; de otra suerte obraría con fraude. Y debe siempre *disminuir* el precio en proporción a estos defectos; *reparar* los daños causados por los ocultados dolosamente y *rescindir* el contrato a voluntad del comprador cuando haya lugar a ello (CH 1484-1499).

2.ª RESPONDER DE LA EVICCIÓN[2] de la cosa vendida cuando, por sentencia firme y en virtud de un derecho anterior a la compra, tenga que restituirla el comprador a su legítimo dueño total o parcialmente (CH 1475). El pacto en contrario hecho con mala fe por el vendedor es nulo (art.1476).

3.ª ENTREGAR al comprador la cosa misma comprada y sus accesorios *en el lugar y del modo* determinado por el convenio, la ley o el uso. Si antes de la entrega perece la cosa *por accidente,* la pierde el comprador, a no ser que el vendedor haya incurrido en mora, o se haya comprometido a entregar la misma cosa numéricamente a dos o más personas diversas (CH 1096), o que se trate de cosas que aún no han sido pesadas, contadas o medidas (CH 1452). Si perece después de la entrega por vicio oculto *anterior a la venta,* es responsable el vendedor (CH 1488 y 1497). En caso de haber vendido la misma cosa a diferentes compradores, adquiere la propiedad el primero que recibió *de buena fe* la cosa *mueble,* o el primero que la inscribió en el Registro civil si se trata de *inmuebles.* Si ninguno la hubiese inscrito ni hubiese tomado posesión, se ha de preferir al que presente título más antiguo, siempre que haya buena fe (CH 1473).

Corolario. Es de suyo *ilícito* y lleva consigo la obligación de restituir: a) *la sustitución* de una cosa natural por otra artificial (v.gr., la mantequilla por la margarina), a no ser que lo acepte así el com-

[1] Cf. CASTÁN, *Derecho civil* [6]III,2() 21.
[2] *Como* es sabido, en lenguaje jurídico se entiende por *evicción* la acción por la cual el verdadero dueño de una cosa robada la reclama para sí privada o judicialmente.

prador y se le rebaje el precio proporcionalmente; b) *adulterar* la mercancía vendida antes de la entrega (v.gr., leche o vino aguado); c) *substraer* algo de la cantidad, peso o medida establecidos en el pacto.

Hoy día, por desgracia, son muchos los comerciantes que hacen estas cosas sin tener para nada en cuenta los postulados de la justicia, el derecho de los demás y las exigencias del bien común. Incurren en grave responsabilidad ante Dios y no advierten que con esas ganancias injustas y lucros abusivos hacen un *mal negocio,* pues comprometen seriamente su salvación eterna.

b) Obligaciones del comprador

1.ª Recoger la cosa a tiempo y a sus expensas (CH 1465), soportando los daños ocasionados por su negligencia.

2.ª Pagar el precio en el lugar, tiempo y modo convenidos o determinados por la ley (CH 1500). Podría, sin embargo, demorar el pago ante el fundado temor de una acción reivindicatoria o hipotecaria (CH 1502) o incluso promover la resolucion de la venta (CH 1503-1504).

3.ª Pagar intereses por el tiempo que medie entre la entrega de la cosa y el pago del precio, si así se hubiese convenido, o si se trata de cosa *fructífera,* o se hubiese constituido en mora (CH 1501).

Corolario. Es injusto pretextar vicios fingidos en la mercancía comprada para obtener una reducción del precio pactado. Lo mismo que simular la imposibilidad de pagar todo el precio a su debido tiempo para obligar al vendedor a perdonarle parte del mismo con el fin de no verse envuelto en pleitos y molestias.

684. 5. **Disolución.** El contrato de compraventa puede disolverse o anularse:

a) Por el mutuo consentimiento de las partes.
b) Por el dolo, error o miedo que fueron *causa* del contrato.
c) Si así se estipuló por alguna condición suspensiva o resolutiva del mismo.
d) Por el retracto convencional o el legal (CH 1506-1525).

§ 2. El justo precio

He aquí una de las cuestiones más candentes y de palpitante actualidad. Hubo épocas en que apenas tenía resonancia este capitulo en los tratados de moral. La gente tenía una fe más viva en los destinos ultraterrenos y despreciaba fácilmente las cosas de acá. Hoy, en cambio, una ola de materialismo ha invadido el mundo entero, y la mayor parte de los hombres no piensan más que en divertirse y

en ganar mucho dinero, sea como sea. Se cometen abusos enormes en muchos llamados «negocios», a base de una monstruosa desproporción entre el precio de coste y el de venta de las mercancías, incluso en los artículos de primera necesidad. El desequilibrio y la bancarrota del mundo actual se deben en buena parte a este gran abuso, que se ha infiltrado incluso entre muchos que se precian de católicos. Son legión los que por nada del mundo omitirían un domingo la misa, y, sin embargo, no tienen inconveniente alguno en saltar por encima de los postulados más elementales de la justicia cuando se trata de incrementar sus intereses materiales. Urge mucho aclarar ideas y precisar con exactitud el verdadero alcance de la ley de Dios en esta materia tan importante y de tanta repercusión social.

Después de algunas nociones sobre el *valor económico* y el *precio* en general, hablaremos del *precio justo,* con las principales derivaciones de orden práctico a que da lugar.

685. 1. **El valor económico.** En general, se entiende por valor económico *la estimabilidad de los bienes aptos para satisfacer las necesidades humanas.*

El valor económico puede ser *usual* y *conmutativo.*

a) VALOR USUAL es el que tienen las cosas por razón de su aptitud intrínseca para satisfacer *directa e inmediatamente* las necesidades humanas (alimentación, vestido, habitación, etc.). Se funda principalmente en las cualidades físico-químicas de las cosas, aunque no se identifica solamente con su propia o intrínseca utilidad, sino que hay que tener en cuenta otros elementos, como el grado de necesidad individual, etc.

b) VALOR CONMUTATIVO, o propiamente *económico,* es el que tienen las cosas por razón de su aptitud para ser *intercambiadas por otras* en el comercio humano por su utilidad *común,* o sea en cuanto aptas para satisfacer los gustos y necesidades *comunes* de los hombres. Se funda en gran parte en el valor usual, pero depende también de otros elementos, principalmente del trabajo y gastos de producción, de su mayor o menor abundancia, de la estima de los hombres, que cambia mucho según las diversas costumbres, culturas, épocas, etc., y otros factores semejantes.

686. 2. **Causas.** Disputan largamente los economistas acerca de las causas del valor de las cosas. He aquí, muy brevemente, las principales teorías:

1) LOS LIBERALES, en general, destacan casi exclusivamente el factor meramente *subjetivo:* todo depende de la estimación y arbitrio humanos, regidos por las leyes de *la oferta y la demanda* y de la *libre concurrencia* en el mercado, que miden las necesidades y deseos de los hombres.

2) EL OBJETIVISMO RÍGIDO se va al extremo opuesto: el valor de

las cosas depende de su intrínseca utilidad absoluta o relativa al comprador. Su forma más aguda es el *marxismo clásico*, que no reconoce más valor objetivo de las cosas que el que brota del *trabajo* en ellas acumulado y como «congelado». Los modernos marxistas, sin embargo, suavizan cada vez más esta posición extrema, que es teórica y prácticamente insostenible.

3) La teoría mixta, defendida por la mayor parte de los economistas católicos, recoge y complementa la verdad parcial de las dos teorías anteriores en una síntesis superior objetiva-subjetiva. El valor de las cosas depende objetivamente de *su utilidad interna*, o sea de su aptitud para satisfacer las necesidades humanas; al que hay que añadir, como elemento objetivo de legítima plusvalía, el *costo de producción* con todos sus elementos de materias primas, trabajo acumulado en su fabricación, agentes de venta y publicidad, etc. Pero para redondear su valor comercial es preciso tener en cuenta, además, varios elementos *subjetivos* determinados por la *estima común* de los hombres o de los peritos, en vista: *a)* de la *abundancia o escasez de la mercancía*, que la hace más o menos apreciable; *b)* de la *abundancia o escasez de compradores* y correlativamente de vendedores, cuya influencia es decisiva y da lugar a la ley de la oferta y la demanda, en virtud de la cual el valor de las cosas está en razón inversa de la oferta y directa de la demanda; *c)* del mayor o menor *deseo o estima de la cosa*, que depende a su vez de la mayor o menor *abundancia* del dinero, de los *gustos de la época*, modas, etc.; del *modo de fabricación* (en serie y al por mayor, o manual y de artesanía), de las *facilidades de venta* (a plazo, a crédito, etc.) y de otros factores semejantes.

687. 3. **El precio en general.** Se llama precio al *valor de un objeto expresado en dinero*. El dinero es el medio más apto para el cambio y la medida, por lo que ha sido admitido universalmente en el comercio humano.

Nótese, sin embargo, que el dinero no es la simple medida del valor de las cosas, ya que tiene en sí mismo su propio valor, que varía con frecuencia —sobre todo en el papel moneda— según los tiempos y lugares. De donde se deduce que para determinar el verdadero precio de las cosas no es suficiente conocer el valor conmutativo de las mismas, sino también el valor adquisitivo del dinero.

688. 4. **División.** Es clásica la división tripartita en *legal*, *vulgar* y *convencional*.

1. Precio legal es el tasado por la autoridad pública en atención al bien común. Tiene por objeto evitar el abuso de los vendedores o compradores e impedir la explotación de los necesitados.

2. Precio vulgar es el que, a falta del legal, está determinado por la estima común de la gente o por el juicio de los técnicos en la materia. No puede determinarse *matemáticamente* como el legal,

sino que admite una cierta *oscilación* según la varia apreciación de los elementos objetivos y subjetivos que determinan el precio, mayor en las cosas raras o superfluas, menor en las cotidianas y necesarias. Suelen señalarse tres grados: a) *supremo*, que indica el máximo valor que la cosa puede alcanzar según la estima común de los hombres; b) *ínfimo*, que indica el valor mínimo, y c) *medio*, que designa el término medio entre los dos anteriores.

Es difícil precisar con exactitud la distancia absoluta que puede darse ente el precio máximo y el mínimo dentro de los límites de la justicia; depende de mil circunstancias, sobre todo de la escasez o abundancia de la mercancía y de la multitud de compradores. En general se considera precio máximo de una cosa aquel por encima del cual ningún comprador la adquiriría voluntariamente y ningún comerciante honrado la vendería; y precio ínfimo, aquel por debajo del cual ningún comprador honrado la compraría sin remordimiento y ningún vendedor podría venderla sin renunciar a todo margen de beneficio o acaso sin salir perjudicado. Sin embargo, cuando por circunstancias especiales (v.gr., por la gran abundancia de la mercancía o la escasez de compradores) hubiera peligro de perder *totalmente* la mercancía (v.gr., por avinagrarse el vino, pudrirse la fruta, etcétera), sería lícito venderla o comprarla incluso muy por debajo de su valor *real* en circunstancias normales.

3. PRECIO CONVENCIONAL es el libremente pactado entre los contratantes. Tiene lugar, sobre todo, cuando se trata de cosas raras (v.gr., ejemplar único en el mundo) o de extraordinario interés artístico (v.gr., un cuadro del Greco), que, por estar colocadas fuera del comercio ordinario, es imposible valorar a base del precio legal o vulgar; o también cuando, por el aprecio *especial* que el objeto tiene para el *vendedor* (v.gr., por tratarse de un recuerdo de familia), haya que recompensar excepcionalmente el sacrificio que hace al desprenderse de él.

689. 5. El justo precio en general. Precio justo, en general, *es el que equivale al valor económico de un objeto*. Expresa el valor objetivo y la utilidad de la cosa, los gastos de producción, la congrua remuneración del servicio y los demás factores que influyen en el valor del objeto. El precio justo coincide, pues, con el precio *natural* o real de la cosa, independientemente de cualquier ley o estimación común de los hombres.

Nadie mejor que el Angélico ha razonado la filosofía del precio justo. He aquí sus propias palabras:

«La compraventa parece haber sido instituida en interés común de ambas partes, puesto que cada uno de los contratatantes ha menester de las cosas del otro. Mas lo que se ha establecido para utilidad común no debe ser más gravoso para uno que para el otro

otorgante, por lo cual debe constituirse entre ellos un contrato basado en la igualdad de la cosa. Ahora bien: el valor de una cosa destinada al uso del hombre se mide por el precio a ella asignado, a cuyo fin se ha inventado la moneda. Por consiguiente, si el precio excede al valor de la cosa, o, por el contrario, la cosa excede en valor al precio, no existirá ya igualdad de justicia. Por tanto, *vender una cosa más cara o comprarla más barata de lo que realmente vale es en sí injusto e ilícito.*

Bajo un segundo aspecto podemos considerar la compraventa, en cuanto accidentalmente resulta útil a una de las partes y perjudicial a la otra; por ejemplo, si alguien tiene gran necesidad de poseer una cosa y otro sufre perjuicio si se desprende de ella. En este caso, la justicia del precio no debe determinarse atendiendo solamente a la cosa vendida, sino al quebranto *ocasionado al vendedor* por deshacerse de ella. Y asi podrá lícitamente venderse una cosa en más de lo que realmente vale, porque no se vende en más del valor que tiene para el poseedor de la misma.

Pero *si el comprador* obtiene gran provecho de la cosa que ha recibido de otro, y éste no sufre daño al desprenderse de ella, no debe ser vendida en más de lo que vale, porque, en este caso, la mayor utilidad que logre el comprador no proviene del vendedor, sino de su propia condición, y nadie debe cobrar a otro lo que no le pertenece, aunque sí puede cobrarle el perjuicio que sufre. No obstante, el que obtiene gran provecho de un objeto que adquiere de otro, puede espontáneamente dar al vendedor algo más del precio convenido, lo que entraña un gesto de honradez» (II-II,77,1).

No cabe hablar con mayor seguridad y precisión. Estos principios, bien aplicados, resuelven a maravilla toda la complicada casuística en torno al justo precio. Pero, para mayor abundamiento, vamos a decir unas palabras acerca de cada una de las formas en que se divide el precio: *legal, vulgar* y *convencional*[3].

1.° El precio legal

690. Vamos a proceder por conclusiones:

Conclusión 1.ª: El precio legal, a no ser que sea manifiestamente injusto, obliga de suyo en conciencia, no sólo por justicia social, sino también por justicia conmutativa, y su infracción lleva consigo, por consiguiente, la obligación de restituir.

Expliquemos despacio el alcance de esta conclusión:

[3] Seguimos, con algunas variantes, la exposición del P. Zalba, S. I., en su *Theologiae Moralis Summa* (II n.760-764), publicada en esta misma colección de la BAC.

El precio legal, o sea el tasado por la autoridad pública en orden al bien común[4].

A no ser que sea manifiestamente injusto, porque, en este caso, el legislador habria rebasado sus atribuciones, y su abuso no podría crear obligaciones a nadie. En caso de duda se presume la justicia de lo determinado y la competencia del legislador, por exigirlo así el bien común.

Obliga en conciencia, como todas las leyes *justas* del Estado, en cuanto que determinan y precisan el *derecho natural* indeterminado.

De suyo, o sea sin atender a las especiales circunstancias que puedan presentarse. Porque es evidente que, a veces, una tasa justa vigente podría no obligar en conciencia, principalmente: *a)* cuando no la observa *la mayor parte de la comunidad* a ciencia y paciencia de la autoridad competente[5]; *b)* cuando la mercancía ofrecida *supera notablemente en calidad* a la tasada por la ley[6]; *c)* cuando el *cambio de circunstancias* (v.gr., la escasez de la cosecha, la depreciación de la moneda, etc.) hiciera injusta la tasa legal. Es injusta cuando no se podría conseguir con ella la compensación de los gastos de producción y la módica ganancia ajena a todo comercio justo y normal.

No sólo por justicia social, o sea, en orden al bien común, cuya promoción obliga por justicia social, aparte de la obligación de caridad o de piedad.

Sino también por justicia conmutativa, que señala los derechos y deberes de los contrayentes particulares.

Y su infracción, o incumplimiento por exceso o por defecto.

Lleva consigo la obligación de restituir, como consecuencia, al menos, de haber quebrantado la ley en su aspecto de justicia conmutativa.

Aplicaciones. 1.ª Quebranta la justicia conmutativa y está obligado a restituir el que traspasa el precio legal, fuera de los casos indicados, y, sobre todo, el que es causa de que se introduzca el *mercado negro* (estraperlo) donde no existía todavía. Grave delito que

[4] Santo Tomás justifica plenamente la perfecta competencia de la autoridad pública para imponer tasas legales «atendidas las condiciones de los lugares y de las cosas mismas». Y añade que «no es lícito prescindir de estas medidas que la autoridad pública ha instituido» (cf. II-II,77,2 ad 2).

[5] No quiere decirse con esto que la inmoralidad de la mayoría tenga fuerza derogatoria de la ley (lo que sería monstruoso), sino que, cuando la autoridad no reclama o no urge el cumplimiento de la ley *pudiéndolo hacer fácilmente*, puede considerarse que acepta y sanciona la *derogación consuetudinaria* de esa ley. Es lamentable que se permitan tales libertades los súbditos indisciplinados, sobre todo si se trata de una nación oficialmente católica; pero, mientras esto sea un hecho, el legislador no podría razonablemente obligar en conciencia a un pequeño grupo de personas timoratas en beneficio de los que se ríen de la ley y desprecian sus exigencias.

[6] En este caso, para evitar la sanción de la ley, podría mezclarse la mercancía mejor con otras de peor calidad, a fin de poderla vender al precio legal, con tal que de la mezcla no resulte nada dañino para los compradores (cf. San Alfonso, l.3 n.803).

clama venganza al cielo, como dice Pío XII en las siguientes dramáticas palabras:

«No se cuente ninguno de vosotros entre el número de aquellos que, en la inmensa calamidad en que hoy ha caído la familia humana, no ven más que una ocasión propicia para enriquecerse deshonestamente, explotando la necesidad y miseria de sus hermanos, alzando indefinidamente los precios para procurarse ganancias escandalosas. ¡Mirad sus manos! Están manchadas con sangre: con la sangre de las viudas y de los huérfanos; con la sangre de los niños y de los adolescentes, imposibilitados o retrasados en su desarrollo por la desnutrición y por el hambre; con la sangre de mil y mil desgraciados de todas las clases del pueblo, de las que se han hecho verdugos con su innoble mercado. Esta sangre, como la de Abel, clama al cielo contra los nuevos Caínes. Sobre sus manos queda la mancha indeleble, como en el fondo de sus conciencias queda imperdonable el delito hasta que lo hayan reconocido, llorado, expiado y resarcido en la medida en que se puede reparar un mal tan grande»[7].

2.ª QUEBRANTA LA CARIDAD Y LA JUSTICIA SOCIAL (al menos) el que, funcionando ya el *mercado negro*, que la autoridad pública no quiere o no puede impedir, vende en él sus mercancías por encima de la tasa legal, a no ser con justa causa y grave necesidad (v.gr., por no obtener de otra suerte el *mínimo* de ganancia justa).

3.ª NO PECA, de suyo, el que, *obligado por la necesidad*, no tiene más remedio que comprar algo por encima del precio legal o venderlo al precio vulgar máximo, con tal que *en la venta* no se ponga al comprador en mayor necesidad todavía que la del vendedor, lo cual sería contrario a la caridad.

Conclusión 2.ª: Son obligatorias en conciencia las tasas fijadas por la autoridad pública para los servicios públicos.

La razón es porque en ellos late un contrato oneroso, obligatorio en justicia, por el cual el que usa el servicio público —nacionalizado o no— se compromete a pagar el precio señalado.

Aplicaciones. Falta a la justicia y está obligado a restituir: *a)* el que viaja sin billete en el ferrocarril, tranvías, autobuses, etc.; *b)* el que viaja en clase superior a la de su billete, a no ser que, por no haber asiento en el vagón de su clase, autorice el Reglamento la ocupación de una plaza de categoría superior; *c)* el que utiliza nuevamente los sellos de correos, pólizas, etc., que han cumplido ya su misión, etc.

[7] Pío XII, discurso en la clausura de las santas misiones de Roma, 18 de marzo de 1945 (AAS 37 [1945] 112, traducción española en *Ecclesia* 31-3-45).

2.° El precio vulgar

691. Resumimos la doctrina en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª: A falta de precio legal, hay que atenerse de suyo al precio vulgar determinado por la común estimación, o mejor aún, por el juicio de los técnicos en la materia; pero no al precio vulgar constituido por malas artes o injustas especulaciones.

Explicamos por partes la conclusión:

A FALTA DE PRECIO LEGAL, o sea, cuando se trata de cosas cuyo precio la autoridad pública deja a la libre determinación de los particulares.

HAY QUE ATENERSE DE SUYO, aunque a veces puede presentarse alguna razón o título extrínseco para no observarlo, como ya hemos dicho y repetiremos todavía.

AL PRECIO VULGAR DETERMINADO POR LA COMÚN ESTIMACIÓN, ya que, en general, la común estimación *valora* y justiprecia las cosas con mucho más acierto que la estimación privada. En todo caso, los contratantes conscientes de su propia incompetencia aceptan la estimación común como criterio de que no se les defrauda o engaña.

O, MEJOR AÚN, POR EL CRITERIO DE LOS TÉCNICOS EN LA MATERIA. Antiguamente, cuando funcionaba sin trabas la libre concurrencia, apenas era necesario el juicio de los técnicos, porque la *estimación común* del valor de las cosas se producía con facilidad y sinceridad. Pero la gran complicación de la moderna economía, determinada por las trabas casi insuperables que se ponen a la libre concurrencia honesta y sincera, por la codicia desenfrenada de tanta gente, por los frecuentes monopolios en las diversas formas de la producción y distribución, por los consorcios organizados para engañar y oprimir a la opinión pública, por los múltiples fraudes en las especulaciones de Bolsa, etc., se hace necesario recurrir a los técnicos y entendidos en la materia para encontrar la justa valoración de las cosas que se presentan al mercado.

PERO NO AL PRECIO VULGAR CONSTITUIDO POR MALAS ARTES O INJUSTAS ESPECULACIONES, en virtud de las cuales se obliga al comprador a pagar el precio máximo o medio cuando el valor real de la cosa no rebasa el medio o ínfimo respectivamente.

Conclusión 2.ª: El precio vulgar obtenido sin fraude dentro de sus límites (máximo, medio e ínfimo) no quebranta de suyo la justicia conmutativa, pero puede quebrantar fácilmente la justicia legal, la caridad y otras virtudes.

Explicamos por partes la conclusión:

EL PRECIO VULGAR, en el sentido explicado.

Obtenido sin fraude, porque, si se usan procedimientos injustos (fraude, miedo, engaños, etc.) para privar a la otra parte de su derecho a obtener la mercancía en mejores condiciones, es manifiesta la violación de la justicia conmutativa y, por consiguiente, la obligación de restituir.

Dentro de sus límites (máximo, medio e ínfimo), que expresan la *equivalencia* entre la cosa y el precio. Porque, si se rebasa el máximo en la venta o el mínimo en la compra, se comete manifiesta injusticia, sea cualquiera el procedimiento empleado (v.gr., substrayendo parte del peso o medida, entregando mercancía de peor calidad a precio de la mejor, abusando de la ignorancia del comprador o vendedor, etc.).

No quebranta la justicia conmutativa, como ya hemos dicho.

Pero puede quebrantar la justicia legal, la caridad y otras virtudes. Aun dejando perfectamente a salvo la justicia conmutativa, es muy fácil quebrantar la *justicia legal* (v.gr., conculcando las normas emanadas de la autoridad pública para evitar los precios abusivos), y sobre todo, la *caridad*, que es la primera y más importante de todas las virtudes cristianas (mucho más que la misma justicia conmutativa). Porque la mayor parte de los compradores realizan sus compras movidos de la *necesidad imprescindible* de la mercancía para su propia vida (alimentación, vestido, instrumentos de trabajo, etc.), y aprovecharse de la necesidad ajena para enriquecerse deshonestamente es un crimen que clama venganza al cielo. No se olvide nadie de que, si es obligatorio para el rico ejercer la caridad para con el pobre, y el potentado tiene obligación de compadecerse de la indigencia del necesitado, mucho más obligatorio todavía es abstenerse de explotar esa indigencia y necesidad. Es terrible la sorpresa que experimentarán esos potentados cuando comparezcan delante de Dios y se les pida cuenta, como a nuevos Caínes, de la sangre de su hermano Abel (Pío XII).

Aplicaciones. 1.ª Es lícito: *a)* comprar más barato en una parte y venderlo más caro en otra dentro de los *justos límites* del comercio honrado y normal; *b)* vender más barato al principio para atraerse clientes *sin fraude ni engaño* (como lo habría, v.gr., disminuyendo el peso) y compensarse después vendiendo más caro a los mismos clientes, con tal de no rebasar nunca los límites máximos de lo justo; *c)* pedir algo más de lo justo a los clientes que tienen costumbre de regatear el precio, con el fin de que, al hacerles el descuento que exigen, quede la cosa en su justo precio; pero téngase cuidado de no aceptar el precio injusto del cliente que incautamente o por ignorancia esté dispuesto a pagarlo.

2.ª Es ilícito e injusto: *a)* obtener con fraudes y engaños el precio máximo de la venta o el precio ínfimo en la compra; *b)* vender al principio *por debajo del precio ínfimo* (para atraerse compradores) y después *por encima del precio máximo*; *c)* acaparar gran cantidad

de mercancías en tiempo de abundancia para venderlas después a precios abusivos en tiempo de escasez[8].

Conclusión 3.ª: Por diversos títulos extrínsecos puede ser lícito, a veces, rebasar el precio máximo en la venta o no llegar al mínimo en la compra.

La razón fundamental es porque esos títulos extrínsecos, cuando son legítimos, *ensanchan los límites ordinarios* del precio justo y, por consiguiente, sólo en apariencia se rebasan esos límites, pero no en realidad.

Los principales título extrínsecos son:

a) La anticipación o demora en la entrega del precio. El pago anticipado es una comodidad indebida al vendedor, que puede valorarse en la rebaja del precio ínfimo con pago normal. Y, al revés, la demora *notable* en el pago perjudica al vendedor y beneficia al comprador, estableciendo un desequilibrio que puede lícitamente compensarse con un aumento del precio máximo ordinario (v.gr., con el importe de los intereses legales).

b) El daño especial que emerge o el lucro mayor que cesa. Y así, por ejemplo, si el vendedor se priva en favor del comprador de una cosa necesaria que tendrá que comprar más tarde a mayor precio o le entrega una mercancía que podría reservarse fácilmente para dentro de algún tiempo, en el que habrá subido de valor (o al revés, en los casos contrarios), se puede sin injusticia alterar el precio por encima o por debajo de los límites ordinarios o actuales. Pero hay obligación de exponerle al comprador estas razones extrínsecas, para que pueda, si quiere, comprar la mercancía a otros dueños que, por estar libres de estos titulos extrínsecos, quizá se la ofrezcan más barata.

c) La venta detallada al por menor es siempre más cara que en grandes cantidades, por el mayor trabajo y gastos que supone.

d) El especial afecto del vendedor hacia la cosa vendida (v.gr., un recuerdo de familia), con tal que la venda como un favor especial y no por la propia necesidad, ni la valore en más de lo que razonablemente pide aquel afecto especial. Pero jamás es justo título para aumentar el precio el especial afecto o utilidad de la cosa *para el comprador*, ya que esto le pertenece a él y no al vendedor, por lo

[8] Contra este último crimen no ha cesado la Iglesia de reclamar incesantemente. He aquí, por vía de ejemplo, estas severas palabras de Pío XII: «Grave responsabilidad ante Dios la de aquellos cuyo egoísmo cruel, *acumulando y ocultando las provisiones*, o de cualquier otra manera, explotan odiosamente la miseria del hombre, de las personas en particular y de los pueblos en provecho propio y personal y acaso para enriquecerse con ilícitas especulaciones y con el más vil comercio» (radiomensaje del 4 de abril de 1946: AAS 38 [1946] 168, traducción española en *Ecclesia* 13-4-46).

que éste no podría aprovecharse de ello sin cometer una injusticia (vendería lo *ajeno*, no lo propio), a no ser que ese afecto especial del comprador se fundara en la *excelencia intrínseca* de la cosa (no en su mera condición subjetiva), porque esto es ya valorable por el vendedor.

e) La oferta espontánea envilece las cosas y les quita parte de su valor —como una tercera parte, dice el cardenal Cayetano—, porque muchas veces es indicio de la abundancia de la mercancía, o de la falta de compradores, o del poco valor y utilidad de la misma. Pero esto vale para el comercio ejercido con *fines lucrativos*, no para la oferta espontánea realizada por los pobres y necesitados, que a veces ofrecen a bajo precio cosas muy útiles y necesarias para poder adquirir otras más necesarias todavía. Sería gravísimo pecado contra la justicia y contra la caridad oprimir a estos desgraciados arrancándoles a bajo precio lo que de suyo vale mucho más.

3.° El precio convencional

692. He aquí los principios fundamentales en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª: A falta del precio legal o vulgar, el precio convencional determinado por la libre voluntad de los contratantes es de suyo lícito y honesto.

Decimos *a falta del legal o del vulgar*, porque habría que atenerse a ellos si los hubiera. Y añadimos: *determinado por la libre voluntad de los contratantes*, porque, si se hubiera empleado la fuerza, el miedo, fraude, error o ignorancia por alguna de las partes en perjuicio de la otra, el contrato sería de suyo ilícito e injusto.

La razón de la licitud del precio convencional es porque, en aquellas cosas que por estar situadas fuera del comercio ordinario no tienen precio usual determinado por la estimación común, ambas partes se exponen voluntariamente al mismo peligro de error, por lo que el contrato puede considerarse, al menos en buena parte, como aleatorio o de suerte.

Conclusión 2.ª: En la compraventa de cosas cuyo precio no ha sido determinado por la estimación común, si se trata de cosas de mero lujo, es lícito venderlas a cualquier precio convencional no ofrecido imprudentemente; pero para las demás cosas se requiere muy probablemente el juicio de los entendidos en la materia, a no ser que las partes contratantes se crean mejor informadas o quieran correr todo el riesgo.

He aquí cómo justifica la primera parte un moralista moderno:

«Hay bienes que apenas interesan al bien común; son los objetos de lujo, artículos de fantasía y colecciones. No se trata de bienes necesarios o sumamente útiles al bienestar colectivo. En estas circunstancias, importa poco que las cantidades intercambiadas de este género, sus precios, estimulen o reduzcan su producción o su consumo. El criterio social, fundamento de nuestra teoría del valor objetivo, no tiene aplicación en estos artículos. En ellos se puede uno atener a la teoría subjetiva: el precio justo es aquel que han convenido libremente las partes»[9].

Sin embargo, puede ocurrir que el aspirante a comprador se deje llevar imprudentemente del capricho de poseer esa cosa de lujo y ofrezca por ella un precio exorbitante que rebase manifiestamente su probable verdadero valor; en este caso pide la justicia (y desde luego la caridad) que el vendedor no se deje arrastrar por la propia avaricia ni acepte la ajena imprudencia.

En las cosas no meramente lujosas, pero tampoco necesarias para la vida, se presume que la voluntad de los contratantes quiere recaer sobre lo que sea justo y equitativo *objetivamente;* y ante la imposibilidad de valorarlas por sí mismos, la justicia pide que se consulte el parecer de los técnicos o entendidos en la materia, a no ser que las partes contratantes se crean mejor informadas o quieran correr todo el riesgo como si se tratase de un contrato aleatorio.

Aplicación: Por falta de igualdad de condiciones, un comprador perito, informado del alto valor de una obra de arte, cometería una injusticia si se la comprara a bajo precio a un particular ignorante abusando de su ignorancia. Si ambos, en cambio, son ignorantes y realizan el contrato de buena fe, sería lícita la venta al precio convenido, si bien, al descubrirse el verdadero valor de la cosa, la equidad natural postula compensar a la otra parte, al menos en cierta medida y proporción, la desigualdad manifiesta del contrato.

§ 3. Las especies de compraventa

Las principales son: el *monopolio,* la *retroventa,* la *pública subasta* y la venta por *comisionistas.* Vamos a examinarlas brevemente.

1. El monopolio

693. Se entiende por tal *la facultad de vender alguna cosa, restringida a uno o a muy pocos vendedores.*

Puede ser legal, si lo dispone la autoridad pública en favor del propio Estado (monopolio *público)* o de unos pocos concesionarios

[9] A. Muller, *La moral y la vida de los negocios* (Bilbao 1951) p.78.

(monopolio *privado*); e *ilegal*, si se debe a maquinaciones de alguno o algunos comerciantes, que acaparan toda la mercancía o impiden a los demás fabricarla o importarla.

He aquí los principios fundamentales en torno al monopolio:

1.° EL MONOPOLIO LEGAL PÚBLICO es lícito si se establece con *justa causa*, incluso cuando se le señala un precio superior al que tendría sin el monopolio, porque este exceso tiene carácter de impuesto indirecto. Justas causas son la necesidad de procurarse el Estado los medios de atender a los gastos públicos, evitar abusos de los particulares, etc. Pero téngase cuidado en hacerlo recaer sobre cosas de lujo o, al menos, no absolutamente *necesarias* para la vida, con el fin de no gravar en la misma medida a ricos y pobres, lo que sería contra la justicia distributiva. Este monopolio obliga a los ciudadanos por *justicia legal*.

2.° EL MONOPOLIO LEGAL PRIVADO (trusts, sindicatos, exclusivas, etcétera) es lícito igualmente cuando se concede por *justas causas* (v.gr., para recompensar al inventor, estimular la industria o la importación de esa mercancía, etc.), pero siempre bajo la cuidadosa *vigilancia* del Estado para evitar abusos. Obliga por *justicia conmutativa* si se funda en el derecho natural (v.gr., derechos de autor, inventor, etc.) y se mantiene dentro de los límites de lo justo; si falta el *título natural*, obliga tan sólo por *justicia legal*; y si rebasa los justos límites y se convierte en tiranía, es lícito prescindir de él en legítima defensa.

3.° EL MONOPOLIO ILEGAL es de suyo ilícito e inmoral, por el grave abuso que supone y los daños que acarrea al bien común. En diferentes aspectos quebranta la *justicia conmutativa* (precios abusivos), la *legal* (contra el bien común), la *distributiva* (impidiendo el derecho de los demás e imponiendo las mismas cargas a ricos y pobres), la *caridad*, la *piedad* para con la patria, etc. Gran pecado, que clama venganza al cielo.

Pecan también, aunque en menor escala, los demás comerciantes que venden al precio *injusto* introducido por el monopolio ilegal, a no ser que no puedan obtener de otra manera un lucro *justo* y *honesto* por las dificultades que les haya creado la competencia del monopolio.

2. La retroventa

(CH 1507-1525)

694. Se llama *pacto de retroventa* (y también *retro* o *retracto convencional) el contrato por el cual se reserva el vendedor el derecho de recuperar la cosa vendida*.

De suyo, este contrato nada tiene de ilícito, hecho con las debidas condiciones. Y puede hacerse en favor del vendedor, o del comprador, o de ambos, o de tercera persona (v.gr., de los herederos).

Sus CONDICIONES principales son: *a)* que las partes se propongan realmente comprar y vender (para evitar una usura paliada); *b)* que el gravamen anejo a este contrato se compense con el aumento o disminución del precio; *c)* que la cosa vendida se recupere por su justo precio; *d)* que asuma el comprador el riesgo de la pérdida de lo vendido, a no ser que se aumente proporcionalmente el precio si asume el riesgo el vendedor; *e)* que se restituya la cosa tal como fue vendida, con o sin frutos; *f)* que se señale un plazo, que no puede exceder de diez años, para ejercer el derecho de retroventa; a falta de pacto expreso, durará cuatro años (CH 1508), y sólo nueve días después de su inscripción en el Registro en caso de retracto *legal* (CH 1524).

La mohatra. Se llamaba así antiguamente a una especie de retroventa en la que se vendía a *crédito* una cosa, con obligación de retrovenderla al punto *a menor precio pagado al contado*. Era, como se ve, una *usura* paliada e ilícita (D 1190), a no ser que el exceso pudiera legitimarse por algún título justo y no excediese de los legítimos intereses. Hoy ha caído en desuso.

3. La pública subasta

695. Se llama así *la venta que se hace a voz de pregón, adjudicándose la cosa al mejor postor.*

Puede ser *voluntaria,* o de particulares; *legal,* si se trata de bienes o aprovechamientos del Estado, municipio, etc.; y *judicial,* si se ordena por la autoridad pública.

Es LÍCITA, cualquiera que sea el precio en que se venda, con tal que no haya fraude o violencia. La razón es porque la venta a subasta tiene mucho de contrato aleatorio, en el que el peligro o ventaja alcanza por igual a las dos partes.

Téngase en cuenta las siguientes observaciones:

1.ª EL PREGONERO es un mero ejecutor de la subasta, colocado imparcialmente entre las dos partes. Falta, por consiguiente, a la justicia si con su manera de proceder perjudica a alguna de ellas, ya sea empezándola antes de tiempo para excluir a ciertos compradores, ya concediendo la cosa antes del tiempo acostumbrado en perjuicio del vendedor.

2.ª EL VENDEDOR, una vez comenzada la puja, no puede retirar la cosa puesta en venta, a no ser que sea costumbre lo contrario o

advierta expresamente al comenzarla que se reserva ese derecho al descender a cierto límite sin haber obtenido comprador. No puede emplear *falsos* pujadores para empujar a los verdaderos, pero sí emplearlos en adquirir para sí mismo la mercancía (v.gr., cuando otros postores le ofrecen por ella un precio demasiado bajo), pues no está obligado a considerarse de peor condición que los demás. Faltaría a la justicia ocultando los vicios de la cosa subastada, adulterándola, etcétera.

3.ª El comprador puede *rogar* a otros postores (sin fraude ni engaño) que desistan de pujar; pero no puede *pactar* con ellos el no sobrepasar un precio determinado, porque están obligados a correr la suerte de un contrato aleatorio lo mismo que el vendedor, a no ser que se trate de poner freno a una elevación manifiestamente *abusiva* del precio.

4.ª El Código penal español (art.539) sanciona duramente a los que impiden el libre desarrollo de una subasta pública. Y la *ley de Enjuiciamiento civil* (art.1504-1506) determina los deberes y derechos del dueño de la cosa en la subasta *judicial*.

4. La venta por comisionistas

696. Se llama así *la venta que no se realiza directamente por el mismo dueño, sino por otro a quien comisiona.* Esta segunda persona recibe el nombre de *comisionista, representante, corredor de comercio, agente comercial, agente de cambio,* etc.

He aquí los principales derechos y obligaciones del comisionista:

1.° En general, sus derechos y obligaciones coinciden con las del mandatario (cf. n.670).

2.° En cuanto tal, el comisionista no tiene derecho a quedarse con el beneficio que resulte de comprar la mercancía más barata o venderla más cara de lo que se le ha encomendado (porque la cosa fructifica para su dueño y no para el intermediario), *a no ser* que esa diferencia se debiera a una diligencia *extraordinaria* y no obligatoria del comisionista y no sufra el dueño ningún perjuicio en la cantidad o calidad.

3.° Sin embargo, podría comprar *para sí* la cosa al precio de venta señalado por el dueño y luego venderla a otros más cara; pero *a condición: a)* de que no haya hallado mejor comprador para el dueño después de realizadas las gestiones ordinarias, y *b)* que la compre para sí *de verdad*, o sea, asumiendo el riesgo de quedarse con ella si no encuentra luego comprador. También podría, si se le presenta la ocasión, comprar *para sí* una mercancía a más bajo precio del que le encargó comprarla el mandante y vendérsela luego a éste al precio encargado. Pero téngase cuidado en evitar el fraude o el dejarse alu-

cinar por el afán de lucro con injusticia más o menos paliada para el derecho ajeno.

B) El arrendamiento

El segundo contrato bilateral oneroso es el llamado de *arrendamiento*. Estudiaremos brevemente su noción y principales clases.

697. 1. Noción. Se llama arrendamiento *el contrato por el cual se concede a otro el uso de una cosa, la ejecución de una obra o la prestación de un servicio por precio y plazo determinados.*

Este contrato es justo siempre que entre el uso de la cosa, o la ejecución de la obra, o el servicio prestado y el precio estipulado haya equivalencia o *igualdad*, la cual debe estimarse por la ley o la costumbre de la región o por el pacto libremente convenido.
Puede hacerse verbalmente o por escrito y pasa a los herederos.

698. 2. Clases. Como se ve por la definición, el arrendamiento es de tres clases: de *cosas* cuyo uso se concede (v.gr., de una finca rústica o urbana), de *obras* (v.gr., la construcción de una casa a contrata) y de *trabajo*, a cambio del correspondiente jornal (CH 1542-1544).

Se asemejan al contrato de arrendamiento la *enfiteusis* y el *feudo*.

a) ENFITEUSIS es el contrato por el que se concede a otro el dominio útil de un bien *inmueble* para *siempre*, o al menos para *diez años*, con la carga de pagar al dueño una pensión anual.

b) FEUDO es la cesión del dominio útil de un bien *inmueble*, con la obligación de prestar al verdadero señor obsequio y fidelidad.

699. 3. Condiciones. He aquí las principales en cada una de sus formas:

1. En el contrato de cosas

(CH 1546-1582)

EL ARRENDADOR está obligado a: *a)* manifestar los vicios de la cosa arrendada; *b)* a las reparaciones necesarias para conservarla; *c)* a mantener al arrendatario en el goce pacífico del arrendamiento por todo el tiempo convenido; *d)* a no variar la forma de la cosa arrendada sin el consentimiento del arrendatario; *e)* a pagar los tributos *reales* de la cosa arrendada (no los *personales*, que corresponden al usufructuario). En caso de accidente fortuito (incendio, guerra,

inundación, etc.) que impida al arrendatario el disfrute de la cosa, debe *por caridad* y *equidad natural* condonarle parte de la renta; y por *justicia legal*, la que señale o determine la ley (CH 1575-1576; cf. *Ley de arrendamientos rústicos*, del 29-IV-1959).

El arrendatario debe: *a)* conservar diligentemente la cosa arrendada como un buen padre de familia; *b)* sufragar las pequeñas reparaciones ordinarias; *c)* pagar a su debido tiempo el precio convenido; *d)* devolverla al expirar el plazo del contrato. Si no se fijó plazo alguno, puede cesar al arbitrio de uno de los contratantes, avisando tempestivamente al otro según las costumbres locales o la naturaleza del contrato.

El arrendatario puede *subarrendar* (a no ser que se haya estipulado lo contrario) en la forma determinada por la ley (CH 1550-1552).

El comprador de una finca arrendada tiene derecho a que termine el arriendo vigente al verificarse la venta, salvo pacto en contrario y lo dispuesto en la ley Hipotecaria [10]. Si el comprador usare de este derecho, el arrendatario puede exigir que se le deje recoger los frutos de la cosecha que corresponda al año agricola corriente y que el vendedor le indemnice los daños y perjuicios que se le causen (CH 1571).

2. En el contrato de obras

(CH 1588-1600)

El arrendador debe adjudicar la construcción de la obra al empresario que ofrezca mejores condiciones si sacó la obra a pública subasta, según las normas en ella determinadas; responder de los daños que provengan del *material*, si él es quien lo puso; aceptar la obra debidamente presentada y pagar el precio convenido; indemnizar, *por equidad natural*, al empresario que se equivocó al calcular el valor de la obra, de suerte que su valor real exceda notablemente al presupuesto contratado (dígase al revés en caso contrario, o sea, cuando el beneficio del empresario rebase notablemente el precio justo máximo de la obra); responder *en justicia* de los gastos *extraordinarios* del todo imprevistos (v.gr., por haberse encontrado gran cantidad de agua al echar los cimientos) y de los cambios introducidos con su expresa autorización en el plano de la obra o en la calidad de los materiales, etc.

[10] En ella se dispone que, si el arrendamiento de bienes inmuebles hubiese sido inscrito en el Registro de la Propiedad y el contrato hubiese sido para *más de seis años*, o se hubiese *anticipado el precio* del arriendo de tres años, o se hubiese inscrito de común acuerdo, el contrato conserva su fuerza contra el comprador, quien está obligado a soportar al arrendatario como una carga temporal (*Ley Hipotecaria* art.2 n.5; *Reglam.* art.5,13 y 25 n.11; CH 1280 1150ss).

El empresario debe construir la obra ateniéndose al modo, materiales, tiempo y precio convenidos, indemnizando, en caso contrario, los daños y perjuicios; corre el riesgo de la obra, si pone él los materiales, hasta que la entregue terminada; responde con el arquitecto de la ruina del edificio si se produce por vicios de la construcción dentro de los diez años desde el día en que se terminó; no puede pedir aumento de precio, aunque se haya aumentado el de los jornales o materiales (aunque, si ese aumento obedeciera a causas *extraordinarias*, del todo imprevisibles en el contrato, la *equidad natural* pide que se le indemnice proporcionalmente); debe dar a los obreros el salario *justo*, aunque por circunstancias adversas tenga que reducir su propio beneficio o incluso salir perjudicado con el contrato. En este último caso podría llegar a un acuerdo amistoso con el arrendador para que le aumentara el presupuesto, pero jamás a costa de la injusta disminución del salario de los obreros.

Peca contra la justicia si emplea material inferior al contratado; si no atiende por negligencia a la solidez de la construcción; si emplea maestros de obras negligentes o los soborna para que no denuncien los fraudes que practica, etc.

Los demás concurrentes al concurso. Al sacarse a subasta una obra, los diversos contratistas se ponen a veces de acuerdo para hacer presupuestos altos con el fin de dividir después una parte entre los empresarios descartados del concurso. Este proceder es de suyo injusto e inmoral, porque obliga al arrendador a aceptar un precio más alto del que hubiera tenido que pagar de no existir ese convenio entre los contratistas. Algunos moralistas, sin embargo, reconociendo que ese pacto está lleno de peligros contra la justicia, estarían dispuestos a tolerarlo en las siguientes condiciones: *a)* cuando se trata de defenderse contra una injusta y sistemática exclusión de los concurrentes más débiles en favor de las grandes empresas acaparadoras; *b)* en compensación de los gastos realizados con la mera presentación del proyecto, y *c)* sin exceder jamás el precio justo *máximo* que tenga realmente la obra. Indudablemente que con estas condiciones el problema varía substancialmente; pero es muy fácil en la práctica dejarse alucinar creyendo que se reúnen en casi todos los proyectos.

3. **En el contrato de trabajo.** Por su especial importancia y enorme repercusión social, vamos a estudiarlos en sección aparte.

C) El contrato de trabajo

Dividimos la materia en dos párrafos: 1.°, el contrato en sí mismo; 2.°, el justo salario.

§ 1.° El contrato de trabajo en sí mismo

700. 1. Noción. Se entiende por tal *el pacto por el cual uno se obliga a poner su trabajo al servicio de otro a cambio de un salario determinado recibido a su debido tiempo.*

Los que se ocupan en un trabajo principalmente intelectual, de oficina o despacho, reciben el nombre de *empleados;* los que se dedican a trabajos manuales fuera del hogar se llaman *obreros,* y a los que hacen esto mismo en el seno de una familia se les llama *empleados del hogar.*

701. 2. Naturaleza. La explican de muy distinto modo los economistas y sociólogos de las diversas escuelas. Parece que debe decirse lo siguiente:

a) NO ES, EN MODO ALGUNO, UN CONTRATO DE COMPRAVENTA, como quieren ciertos liberales. La dignidad humana del trabajador que presta su esfuerzo personal no puede equipararse a una máquina o a una mercancía cualquiera que se cambia por dinero: tiene un alto valor moral y social, que desconocen los partidarios de aquellas teorías extraviadas.

b) TAMPOCO ES UN CONTRATO DE SOCIEDAD al que se añadiría un segundo contrato de compraventa en virtud del cual el trabajador vende por cierto precio parte del beneficio que juzga le sobrevendría, a fin de librarse de los peligros del negocio con la percepción anticipada, aunque parcial, del beneficio esperado (VOGELSANG). La razón es porque el contrato de trabajo no confiere por sí mismo al trabajador los derechos y obligaciones de socio activo o pasivo de la sociedad, sino que le deja al margen de ella, ya que, en caso de fracaso o ruina del negocio, no tiene con qué responder *materialmente* y le falta, además, la capacidad técnica requerida para la *dirección* del negocio. No cabe duda, sin embargo, que sería ampliamente beneficiosa, tanto para el capital como para el trabajo, una *cierta participación* de los trabajadores en la dirección y beneficios de la empresa, como propugna la doctrina social de la Iglesia [11].

c) ALGUNOS LO CONSIDERAN COMO UN CONTRATO INNOMINADO, que, por parte del trabajador, afecta la forma *facio ut des,* y por parte de la empresa, *do ut facias.* Pero esta manera de hablar no coincide con la terminología empleada por la legislación civil, por los teólogos y por los Romanos Pontífices.

d) PARECE QUE SE TRATA DE UN CONTRATO ESPECIAL O «SUI GENERIS», que se parece bastante —aunque depurando y ennobleciendo su concepto ante la dignidad humana del trabajador— a una especie de *arrendamiento de servicios,* en el que el trabajador pone su trabajo sin

[11] Cf. Pío XI, *Quadragesimo anno* n.29: AAS (1931) 199.

riesgo sobre el negocio, y el patrono paga el precio asumiendo la responsabilidad y riesgo del mismo.

702. 3. Moralidad. Vamos a precisarla en unas conclusiones [12].

Conclusión 1.ª: Estableciendo la debida correspondencia entre el servicio prestado y el jornal recibido, y atendiendo, además, a la dignidad del trabajo humano, el contrato de trabajo es de suyo justo y lícito.

Dos son, en efecto, las condiciones esenciales para la licitud y justicia del contrato de trabajo:

1.ª *Que haya verdadera correspondencia entre el servicio prestado y el salario recibido.* Lo exige la justicia en cualquiera de sus manifestaciones. Ello implica graves deberes mutuos. El patrono tiene la obligación sagrada de dar al obrero el salario *justo;* pero el obrero tiene, a su vez, la obligación sagrada de *trabajar.*

2.ª *Que se atienda, además, a la dignidad del trabajo humano.* El obrero, en efecto, no puede ser considerado como una máquina o una bestia de carga. Es un hombre, con todos los derechos inherentes a la personalidad humana. Tiene, por consiguiente, *derecho natural* a conservar su propia vida, a crearse un hogar y a constituirse un pequeño capital para hacer frente al porvenir. Estos derechos *naturales* del obrero, absolutamente indiscutibles, tienen enorme repercusión para fijar la cuantía absoluta y relativa del salario *justo.* Volveremos más abajo sobre esto.

Conclusión 2.ª: Para que el contrato de trabajo sea completamente honesto es necesario: a) que ambas partes lo establezcan libremente y acepten sus condiciones; b) que ninguna de ellas imponga condiciones atentatorias a los derechos naturales o civiles de la persona humana; y c) que ambas cumplan las disposiciones de la ley civil obligatorias en conciencia.

De este principio, cuya evidencia es manifiesta, se deduce que peca gravísimamente contra la justicia el patrono que abusa de la ignorancia o necesidad del trabajador para imponerle condiciones o negarle beneficios que el obrero podría exigir apoyándose en el derecho natural o en las leyes positivas (v.gr., el salario necesario para su vida, las condiciones higiénicas de su trabajo, los subsidios legales, etc.). Y, a su vez, peca contra la justicia el obrero que no presta íntegramente el servicio o trabajo convenido; y *a fortiori* peca el sindicato obrero que utiliza su fuerza para imponer al patrono, en un contrato colectivo, condiciones injustas que no pueda soportar sin grave detrimento propio y del mismo bien común (ruina de la empresa).

[12] Seguimos en parte al P. ZALBA, o.c., II,802.

Conclusión 3.ª: Teniendo en cuenta las condiciones sociales de la vida moderna, es muy de desear que el contrato de trabajo se suavice en lo posible con el contrato de sociedad.

Quiérase o no, el mundo moderno evoluciona rápidamente hacia una estructuración económica mundial enteramente nueva. Si el capital, aferrándose con egoísmo suicida a lo que considera sus derechos inalienables, no se allana voluntariamente a realizar por sí mismo esa evolución progresiva y pacífica, se la impondrá por la fuerza la revolución mundial. Sólo la aceptación y la práctica sincera de la doctrina social de la Iglesia por parte del capitalismo puede detener la avalancha del comunismo que se le viene encima. Ahora bien: la Iglesia propugna clara y abiertamente la doctrina enunciada en la conclusión. He aquí la prueba documental:

Pío XI: «Juzgamos que, atendidas las condiciones modernas de la asociación humana, *sería más oportuno que el contrato de trabajo algún tanto se suavizara, en cuanto fuese posible, por medio del contrato de sociedad,* como ya se ha comenzado a hacer en diversas formas, con provecho no escaso de obreros y patronos. De esta suerte, los obreros y empleados participan, en cierta manera, ya en el dominio, ya en la gestión de la empresa, ya en las ganancias obtenidas» [13].

Pío XII: «Es necesario garantizar y promover la pequeña y la media propiedad en la agricultura, en las artes y oficios, en el comercio y en la industria. Las uniones cooperativas deben asegurarles las ventajas de la grande administración. Y donde ésta se manifiesta, aún hoy, mayormente productiva, *se debe ofrecer la posibilidad de suavizar el contrato de trabajo con el contrato de sociedad»* [14].

No cabe duda, en efecto, que esta participación de los obreros en los beneficios de la empresa, a base de una especie de contrato imperfecto de sociedad, es la solución más justa y adaptada a la dignidad humana del obrero y, en definitiva, *la que más beneficia a la propia empresa,* porque representa un poderoso estímulo de trabajo, que se traduce en un mayor esfuerzo colectivo de los obreros y, por consiguiente, en un aumento de producción en beneficio de todos.

Conclusión 4.ª: Es de desear, finalmente, que, por prudentes y paulatinas reformas en la estructura actual de las empresas, sean admitidos los obreros a la cogestión social y económica de las mismas.

El pensamiento de la Iglesia en este sentido se refleja con claridad en los dos siguientes textos de Pío XII:

1.º «Ni la naturaleza del contrato de trabajo ni la naturaleza de la empresa exigen el derecho de cogestión» [15].

[13] Pío XI, *Quadragesimo anno* n.29: AAS 23 (1931) 199.
[14] Pío XII, *Mensaje radiofónico* del 1-IX-1944: AAS 36 (1944) 254.
[15] Pío XII, *Alocución* del 3-VI-1950: AAS 42 (1950) 487.

2.° «En rigor, pues, no existe en el obrero un verdadero derecho a la cogestión; pero ello no obsta para que los empresarios puedan darles alguna participación en ella, como tampoco impide al Estado hacer que el trabajo deje oír su voz en la administración de una empresa, sobre todo en empresas y casos en que el poder absorbente del capital anónimo, abandonado a sí mismo, daña manifiestamente al bien común»[16].

Como se ve, el Papa admite la legitimidad de la cogestión obrera, no sólo cuando la implantan espontáneamente las empresas, sino incluso cuando, reclamándolo el bien común, la impone obligatoriamente el Estado[17].

Sin embargo, es preciso reconocer que una implantación demasiado brusca y revolucionaria de este sistema en todas las empresas traería males sin cuento a la economía particular y al bien común en general, principalmente por la falta de unidad de dirección y la impreparación economista del elemento obrero. Hay que proceder con prudencia y grados sucesivos si se quiere evitar una catástrofe.

En la evolución histórica del proletariado hacia su completa redención pueden descubrirse sin esfuerzo cinco etapas: esclavitud, servidumbre, salario, participación en los beneficios, cogestión con la empresa. Las dos primeras fueron superadas por el actual régimen del salario a base del contrato de trabajo, que ha empezado ya a conjugarse con la participación en los beneficios de la empresa (cuarta etapa). La evolución natural alcanzará, sin duda, la quinta; pero para llegar a este último resultado es preciso reformar por completo la estructura actual de la sociedad. Hay que cambiar la mentalidad de le empresa, limar todo espíritu de lucha de clases, elevar el nivel cultural del obrero, elegir como dirigentes los mejores técnicos y obreros, mirar a la empresa como una familia humana y, en consecuencia, respetarse y quererse todos como verdaderos hermanos. Unicamente cuando se implante y reine en el mundo la *verdadera caridad* podrá implantarse y reinará también pacíficamente la *verdadera justicia*.

703. 4. Derechos y deberes mutuos. Como en todo contrato bilateral, el de trabajo lleva consigo derechos y deberes mutuos. He aquí los principales[18]:

[16] Pío XII, *Carta a la Semana Social de Turín* (cf. *L'Osservatore Romano* 22 y 23 de septiembre de 1952).

[17] En España se insinuó la cogestión económica en el decreto sobre los *Jurados de empresa;* pero nada eficaz se ha hecho hasta ahora. Un paso previo magnífico para llegar el día de mañana a este resultado lo representan, sin duda, las *Universidades Laborales*, que capacitan técnicamente a los obreros para cargos de responsabilidad.

[18] Cf. León XIII, *Rerum novarum*, del 15 de mayo de 1891, n.16-17; Pío X, *Fin dalla prima*, del 18 de diciembre de 1903, n.VI-XI (*Colección de encíclicas*, publicadas por la Acción Católica Española).

a) Obligaciones de los patronos

Hay que distinguir entre las obligaciones de *justicia* y las de *caridad:*

1) De justicia:

a) Pagar el justo salario a su debido tiempo. La defraudación del justo salario «es un gran crimen que clama venganza al cielo» (León XIII; cf. Sant 5,4).

b) No tratar a los obreros como esclavos, sino como personas humanas, con todos los derechos inherentes a su condición de tales.

c) No oponerse al derecho de asociación de los obreros para defender sus legítimos derechos.

d) Respetar los deberes religiosos del obrero, facilitándole los medios de poderlos cumplir con toda fidelidad: descanso dominical, ejercicios de piedad obligatorios, etc. No exponerle a la corrupción de costumbres en la propia fábrica (v.gr., permitiendo el escándalo, la blasfemia, etc.) ni estorbarle el que atienda a su familia y al cuidado de ahorrar.

e) No imponerle más trabajo del que corresponda a sus fuerzas, sexo y edad.

f) Observar fielmente las disposiciones legales que establecen los derechos de los obreros, obligatorias en conciencia y por justicia.

2) De caridad:

a) Atender con especial interés a los obreros más necesitados, ejerciendo liberalmente con ellos el deber de la limosna en forma de donativos, rebaja de precios, etc., que le beneficien sin humillarle.

b) Escuchar sus peticiones y deseos razonables y atenderlos en lo posible. El obrero, en general, sabe ser agradecido, y, en todo caso, lo recompensará Dios.

c) Promover obras en beneficio de sus obreros (escuelas nocturnas, economatos, comedores ultrabaratos, etc.). El contento y bienestar de los obreros a nadie beneficia tanto como a sus propios patronos.

b) Obligaciones de los obreros

1) De justicia:

a) Realizar con toda fidelidad y exactitud el trabajo libre y justamente contratado. El obrero que trabaja menos de lo que puede y debe quebranta, sin duda alguna, la justicia.

b) Obedecer al patrono o a sus mandatarios en lo tocante al trabajo. Cumplir los reglamentos de la empresa.

c) No perjudicar en modo alguno los intereses de la empresa (v.gr., tratando con negligencia las máquinas o instrumentos de trabajo, estropeando las mercancías, derrochando inútilmente el material, comunicando secretos de fabricación, aceptando propinas en concepto de soborno, etc.). Está obligado en justicia a indemnizar los daños culpablemente ocasionados.

d) No recurrir jamás a la huelga —de la que suelen seguirse gravísimos males— a no ser en casos verdaderamente excepcionales, cuando no puedan hacer valer por otros cauces sus legítimos derechos, y guardando las debidas condiciones, entre las que destacan la ilegitimidad de la violencia y de cualquier acto de sabotaje [19].

2) De caridad:

a) Respetar al patrono y manifestarle ese respeto como a legítimo superior, al que permanece ligado con vínculos casi familiares.

b) Prestar a sus compañeros de trabajo, de muy buena gana, los servicios que necesiten: auxilio en las necesidades, consejo en sus angustias, etc., y evitar cuidadosamente causarles el menor daño espiritual o corporal.

§ 2.° El justo salario

Esta es la cuestión más candente y trascendental del contrato de trabajo. Examineramos su noción, división, diversas teorías formuladas y la solución católica.

704. 1. Noción. Se entiende por salario *la remuneración del trabajo realizado por el obrero por encargo y en servicio del patrono.*

Se distingue de los *honorarios* que reciben por sus servicios los que ejercen profesiones liberales.

705. 2. División. Prescindiendo de otras divisiones menos importantes, interesa ante todo destacar la que se establece, por razón de su amplitud y suficiencia, en salario *individual* y *familiar,* subdividido este último en *absoluto* y *relativo.*

a) Salario individual es el necesario y suficiente para atender a las necesidades personales de un obrero soltero de buenas cos-

[19] *Cf.* León XIII, *Rerum novarum,* n.31; *Ley de seguridad del Estado,* del 29 de marzo de 1941; art.222 223 del *Código penal español.*

tumbres. Ha de abarcar lo relativo a la comida, vestido, habitación y honesto esparcimiento proporcionado a su condición social. Y ha de completarse con el seguro de enfermedad, de accidentes de trabajo, de vejez, etc., que pertenecen también a los derechos *individuales* de la persona humana.

b) SALARIO FAMILIAR ABSOLUTO es el necesario y suficiente para el sustento ordinario de *una familia normal* —de cuatro o cinco personas entre nosotros—, habida cuenta de los recursos aportados por los cónyuges al contraer matrimonio, de los ahorros que pudieron hacer en su primera época y de la ayuda actual que puedan prestar razonablemente la mujer y los hijos mayores de catorce años. Es un salario familiar medio o *tipo*, igual para todos.

c) SALARIO FAMILIAR RELATIVO es el que abarca las necesidades ordinarias de *una familia determinada* atendiendo al número de personas que la componen, por muy numerosas que sean. Es un salario familiar *variable*, según el caso a quien afecte.

706. 3. Diversas teorías. En torno a la cuestión del salario justo se han presentado en el mundo tres principales teorías: la *liberal*, la *marxista* y la *católica*.

1) EL LIBERALISMO ECONÓMICO, exagerando más de lo justo la doble ley de la oferta y la demanda y de la libre concurrencia, olvida los elementos objetivos acumulados en la mercancía por el trabajo del obrero y considera justo *cualquier salario* libremente contratado entre el patrono y el obrero.

No sólo la razón natural, sino también la dolorosa experiencia de varios siglos han puesto de manifiesto la injusticia de esta teoría, que considera el trabajo del hombre como *mera mercancía*, despreciando su alto valor humano, individual y social y fomentando la tiranía del capital sobre el pobre obrero, que se ve obligado por el hambre y la necesidad a aceptar *libremente* (!) un salario absolutamente insuficiente para cubrir sus necesidades ordinarias más indispensables.

2) LA TEORÍA MARXISTA, reaccionando excesivamente contra el liberalismo económico, pretende que el salario debe responder íntegramente al valor de la mercancía producida, ya que *sólo el trabajo humano*, manual o intelectual, es productivo. Por consiguiente, todo lo que se produce o rinde, separado únicamente lo que baste para amortizar y reconstruir el capital, corresponde en pleno derecho a los obreros.

Es manifiesta también la falsedad de esta doctrina. El trabajo no es la *única* fuente de valor ni, por consiguiente, todo capital es producto del robo. El capital no es sólo una condición, sino una verdadera *causa* de la producción económica, al prestarle las materias, máquinas, dirección, trabajo intelectual, etc., y al aceptar íntegramente el riesgo del negocio, que puede acabar en una ruina económica. Es

injusto desconocer estos valores y atribuirlo todo al trabajo, como también lo es atribuirlo todo al capital, desconociendo o rebajando los derechos del trabajo.

> «Tenía esto presente León XIII cuando escribía: 'No puede existir capital sin trabajo, ni trabajo sin capital'. Por consiguiente, es completamente falso atribuir sólo al capital o sólo al trabajo lo que ha resultado de la eficaz colaboración de ambos, y es totalmente injusto que el uno o el otro, desconociendo la eficacia de la otra parte, se alce con todo el fruto»[20].

3) La doctrina católica, admitiendo la parte de verdad que hay en las dos teorías anteriores y rechazando sus exageraciones y extremismos, presenta una síntesis superior, objetivo-subjetiva, a base principalmente de los siguientes elementos, cuya sabia conjugación determina el salario justo:

a) *El sustento del obrero y de su familia:* «En primer lugar hay que dar al obrero una remuneración que sea suficiente para su propia sustentación y la de su familia» (Pío XI, *Quadragesimo anno* n.32).

b) *La situación de la empresa:* «Deben tenerse asimismo presentes las condiciones de la empresa y del empresario; sería injusto pedir salarios desmedidos, que la empresa, sin grave ruina propia y, consiguientemente, de los obreros, no pudiera soportar» (ibid., ibid., n.33).

c) *La necesidad del bien común:* «Finalmente, la cuantía del salario debe atemperarse al bien público económico» (ibid., ibid., n.34).

Vamos, pues, teniendo en cuenta todo esto, a establecer los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia en torno al salario justo.

707. 4. La doctrina católica. Para proceder con mayor orden y claridad, vamos a presentarla en una serie de conclusiones escalonadas.

Conclusión 1.ª: La simple aceptación por el obrero del salario que se le ofrece no es de suyo garantía suficiente de su justicia o legitimidad.

Esta conclusión se opone directamente a las pretensiones excesivas de la escuela liberal. Escuchemos a León XIII en su inmortal encíclica:

> «Si se considera el trabajo solamente en cuanto es *personal*, no hay duda que el obrero está en libertad de pactar por su trabajo un salario más corto, porque, como por voluntad pone el trabajo, por su voluntad puede contentarse con un salario más corto, y aun con ninguno. Pero de muy distinto

[20] Pío XI, *Quadragesimo anno* n.22.

modo se habrá de juzgar si a la cualidad de *personal* se junta la de *necesario*, cualidad que podrá con el entendimiento separarse de la personalidad, pero que, en realidad de verdad, nunca está de ella separada. Efectivamente: *sustentar la vida es deber común a todos* y a cada uno, y faltar a este deber es un crimen. De aquí nace necesariamente el derecho a procurarse aquellas cosas que son menester para sustentar la vida, y estas cosas no las hallan los que carecen de riquezas sino ganando un jornal con su trabajo. Luego, aun concediendo que el obrero y su amo convengan libremente en algo, particularmente en la cantidad del salario, queda siempre, sin embargo, una cosa *que dimana de la justicia natural y que es de más peso y anterior a la libre voluntad de los que hacen el contrato*, y es ésta: que el salario no debe ser insuficiente para la sustentación de un obrero que sea frugal y de buenas costumbres. Y si acaeciese alguna vez que el obrero, obligado por la necesidad o movido del miedo de un mal mayor, aceptase una condición más dura y, aunque no lo quisiera, la tuviese que aceptar por imponérsela absolutamente el amo o el contratista, sería eso hacerle violencia, *y contra esta violencia reclama la justicia*» [21].

Es imposible hablar más claro y de manera más rotunda y contundente contra las injustas pretensiones del liberalismo económico.

Conclusión 2.ª: En las condiciones ordinarias, el salario individual suficiente se le debe por justicia conmutativa a todo obrero adulto y ordinario que pone íntegramente su trabajo al servicio de otro.

El razonamiento no puede ser más claro y evidente. La finalidad natural del trabajo, intentada directamente por el Autor de la naturaleza, es asegurar al hombre su derecho a la vida (Gén 3,19), que es, a la vez, un deber irrenunciable. Luego todo lo que quede por debajo de ese derecho y ese deber es *injusto*, atenta directamente al derecho natural y obliga por justicia conmutativa a la restitución.

Y nótese que por salario individual se entiende aquí no solamente lo que sea del todo indispensable para el *alimento* diario, sino también para todas las demás cosas de derecho natural primario que hemos enunciado al establecer la división de los salarios. Y de suyo afecta por igual al obrero y a la obrera, que tiene en cuanto tales los mismos derechos, según ha declarado la Iglesia repetidas veces [22].

Cuál sea la cuantía exacta que este salario haya de alcanzar en di-

[21] LEÓN XIII, *Rerum novarum* n.34.

[22] Véase, entre otros, el siguiente testimonio de Pío XII: «La Iglesia ha sostenido siempre el principio de que a la obrera se le debe, por el mismo trabajo y el mismo rendimiento, la misma paga que al obrero. Y sería injusto y contrario al bien común explotar sin consideración el trabajo de la mujer sólo porque se puede pagar más barato; injusto no solamente para la obrera, sino también para el obrero, que así quedaría expuesto al peligro de la falta de trabajo» *Discurso a 6.000 obreras italianas*, 15 de agosto de 1945).

nero, es difícil y aun imposible determinarlo de una manera general, ya que depende de mil factores, que varían continuamente de una región a otra y aun dentro de una misma. En España, atendiendo las circunstancias actuales y el nivel medio de la vida de un obrero soltero de buenas costumbres, juzgamos que el *salario individual mínimo* por el trabajo ordinario no puede ser inferior a 1.000 pesetas diarias. Y si el obrero presta servicios especializados o extraordinarios, habrá que aumentarle el salario en justa proporción a los mismos.

Nótense, sin embargo, las palabras «en las condiciones ordinarias» de nuestra conclusión, porque todos los moralistas están de acuerdo en que, excepcionalmente, en caso de *crisis general* tan grave que el mantenimiento del salario justo representaría la ruina total de la empresa, podría pactarse un salario inferior al justo, impuesto forzosamente por las circunstancias con el fin de salvar a la empresa y a los obreros de la total y completa ruina común.

Conclusión 3.ª: A cualquier obrero casado que trabaja en condiciones normales se le debe el salario familiar absoluto por justicia social[23].

Precisemos, ante todo, el verdadero contenido y alcance de la conclusión:

A CUALQUIER OBRERO CASADO, sea cual fuere el número de sus hijos y aunque todavía no tenga ninguno. No importa que, de momento, el salario familiar absoluto rebase las necesidades ordinarias del obrero todavía sin hijos o con pocos; porque con ello se le da oportunidad para hacer algunos ahorros con el fin de afrontar el día de mañana las necesidades del salario familiar relativo a una familia numerosa.

QUE TRABAJA EN CONDICIONES NORMALES, o sea, las corrientes y ordinarias en un obrero sano y capacitado para el trabajo. Ya se comprende que, por este capítulo, los enfermos, ancianos, etc., no rinden un trabajo *normal*, y, por lo mismo, hay que atenderles en sus necesidades por otros capítulos distintos de los del salario corriente y normal. Hay que tener en cuenta también la situación normal de la empresa, pues en circunstancias *anormales* (grave crisis general, etc.)

[23] La mayoría de los autores extienden la obligación de dar el salario familiar absoluto incluso a los obreros solteros adultos, fundándose en el principio liberal y aun socialista de que «a trabajo igual, salario igual». Pero nos parece que su posición es teóricamente inexacta y prácticamente insostenible. Como dice muy bien un ilustre moralista y sociólogo contemporáneo: «Si faltan recursos para dar el mínimo vital a tantas esposas e hijos como existen, ¿cómo empeñarse en dar jornal para tantas esposas e hijos que no existen? Además, aparecen en seguida los efectos perniciosos que ello engendraría en las clases trabajadoras: las diferencias notables de nivel de vida entre los solteros y los casados sin hijos y los casados con hijos, aun sin más de tres. La introducción del salario familiar absoluto (para todos) sería una invitación a la soltería, una prima para no tener hijos, con todas las lacras morales que ello supondría» (cf. P. MARTÍN BRUGAROLA, S. I., en *Fomento Social* n.33 [enero-marzo de 1954] p.52-53).

habría que juzgar según sus posibilidades máximas en semejantes circunstancias.

SE LE DEBE, no como limosna ni como favor, sino en calidad de verdadera *deuda*, como veremos más abajo.

EL SALARIO FAMILIAR ABSOLUTO, o sea, el suficiente para subvenir a las *necesidades ordinarias* de una familia obrera normal (cuatro o cinco personas actualmente en España). Las *necesidades ordinarias* de una familia han sido precisadas por Pío XII al hablar de «...un salario que asegure la existencia de la familia y sea tal que haga posible a los padres el cumplimiento de su deber natural de criar una prole sanamente alimentada y vestida; una habitación digna de personas humanas; la posibilidad de procurar a los hijos una suficiente instrucción y una educación conveniente; la de mirar y adoptar providencias para los tiempos de estrechez, enfermedad y vejez»[24].

POR JUSTICIA SOCIAL. Es tan claro y evidente, que ya nadie lo discute entre los sociólogos y moralistas católicos, sobre todo desde que lo enseñó expresamente Pío XI en sus encíclicas *Casti connubii* (1930), *Quadragesimo anno* (1931) y *Divini Redemptoris* (1937). Veremos en seguida los textos y las razones en que se apoyan.

Pero, si la unanimidad entre los autores católicos es absoluta para admitir la obligatoriedad del salario familiar absoluto por justicia *social*, no lo es cuando se trata de relacionarla también con la justicia *conmutativa*. Pueden establecerse dos grupos principales en la siguiente forma:

a) *Pertenece también a la justicia conmutativa:* Taparelli, Liberatore, Pottier, Lehmkuhl, Pesch, Perin, Vermeersch, Mercier, Cathrein, Rutten, Müller, Donat, Nivard, Llovera, Vila Creus, etc.

b) *Pertenece únicamente a la justicia social:* Antoine, Du Passage, Thery, Gredt, Mainguy, Merkelbach, Prümmer, I. Menéndez-Reigada, Riera, etc.

Creemos sinceramente que los argumentos aducidos hasta ahora por los partidarios de la primera sentencia están muy lejos de haberla demostrado. Nos parecen más sólidos los de la segunda, que resumiremos brevemente más abajo.

Prueba de la conclusión:

1) POR EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. He aquí unos textos del todo claros y explícitos:

> «Hay que trabajar, en primer término, con todo empeño, a fin de que la sociedad civil, como sabiamente dispuso nuestro predecesor León XIII, establezca un régimen económico y social en el que los padres de familia puedan ganar y gran-

[24] Pío XII, *Discurso a 20.000 obreros* en la fiesta de Pentecostés, 13 de junio de 1943.

jearse lo necesario para alimentarse a sí mismos, a la esposa y a los hijos, según su clase y condición, *pues el que trabaja merece su recompensa* (Lc 10,7). Negar ésta o disminuirla más de lo debido *es grande injusticia* y, según las Sagradas Escrituras, un *grandísimo pecado* (Deut 24,14-15); como *tampoco es lícito establecer salarios tan mezquinos que, atendidas las circunstancias, no sean suficientes para alimentar a la familia»* (Pío XI, *Casti connubii* n.72).

«Insistiendo de nuevo sobre la doctrina secular de la Iglesia acerca del carácter individual y social de la propiedad privada, hemos precisado el derecho y la necesidad del trabajo, las relaciones de apoyo mutuo y de ayuda que deben existir entre los poseedores del capital y los trabajadores, y *el salario debido en estricta justicia al obrero para sí y para su familia»* (Pío XI, *Divini Redemptoris* n.31).

«En los obreros de honestas costumbres está firmemente arraigado el deseo de poseer de manera segura e independiente todas aquellas cosas que son necesarias *para proveerse a sí mismos y a sus familias* en el grado correspondiente a su dignidad y decoro. Por lo mismo, la Iglesia siempre defenderá esto mismo contra cualquier doctrina que negara al obrero estos *derechos inalienables* que dimanan *no sólo del ordenamiento social,* cualquiera que éste sea, sino mayormente *de su misma personalidad»* (Pío XII, *Alocución a los oficiales norteamericanos,* del 16 de abril de 1945).

«Afirmamos como obligatorio el *salario familiar,* con el cual el obrero adulto obtenga la remuneración suficiente para su propia sustentación y la de su familia» (*Declaración de los Metropolitanos españoles,* del 15 de agosto de 1956).

Como se ve, en los textos citados se habla claramente del salario familiar como de algo que se debe al obrero *en justicia.* Ahora bien: ¿Qué clase de justicia es ésa? Nos parece que se trata de la *justicia social,* por la confrontación de esos textos con otros lugares de las mismas encíclicas donde se alude expresamente a ella. Pero no faltan autores que ven incluso alusiones a la justicia *conmutativa,* sobre todo en el texto de la *Divini Redemptoris,* donde se dice que el salario familiar es debido al obrero *en estricta justicia.* Sea de ello lo que fuese, lo cierto es que, según las doctrinas pontificias, el salario familiar obliga *al menos* por justicia *social,* que es lo que afirmamos en nuestra conclusión.

2) Por la razón teológica. La razón puede probar con argumentos del todo convincentes la obligatoriedad del salario familiar, *al menos* por justicia social. He aquí los principales:

a) La naturaleza da al hombre el *derecho* a la constitución de la familia y le impone el *deber* de sustentarla. Por lo general, el obrero no tiene otro medio que el de su salario para atender a las necesidades que de ahí se le originan. Luego tiene derecho al salario que le

permita cubrir sus necesidades familiares; si no por *justicia conmutativa* en virtud del contrato mismo de trabajo (porque la familia es extrínseca a la naturaleza del trabajo realizado), al menos en virtud de la *justicia social*, como primer beneficiario en la producción de los bienes, a la que con su trabajo contribuye.

b) El trabajo tiene un doble carácter: individual y social, que debe reflejarse en la percepción del salario. Pero el carácter social de la retribución laboral exige el salario familiar; luego este salario se le debe al obrero en virtud de la justicia social.

Es indudable, en efecto, que el trabajo no tiene tan sólo un carácter puramente individual, sino también social; porque la sociedad entera se beneficia con el trabajo humano, que fomenta el bien de todos, y es justo, por lo mismo, que ese carácter social repercuta y se refleje en el salario.

Ahora bien: como dice Pío XI, «es propio de la justicia social el exigir de los individuos cuanto es necesario al bien común», y «no se puede decir que se haya satisfecho a la justicia social si los obreros no tienen asegurado *su propio sustento y el de sus familias* con un salario proporcionado a este fin»[25]. Y la razón es porque el bien común y la paz social no se pueden lograr sin el salario familiar suficiente, ya que sin él: *a)* se perturbaría la conveniente propagación de la prole; *b)* se impediría su crecimiento sano y conveniente educación; *c)* sería imposible la paz y tranquilidad de las familias, atormentadas por el hambre y la miseria; y *d)* se arruinaría la paz social a causa de los trastornos que promoverían, no sin razón, los que se ven oprimidos por la miseria a pesar de su trabajo y esfuerzo.

Estos argumentos son del todo claros y decisivos para probar la obligatoriedad del salario familiar por exigencias de la *justicia social*. Pero ¿podría demostrarse de igual forma su obligatoriedad por *justicia conmutativa*? Creemos sinceramente que no. En rigor lógico, del contrato de trabajo y del régimen salarial no se puede concluir otra cosa que *el salario debido al obrero en virtud de la justicia conmutativa es el salario vital según las necesidades personales del trabajador*. Porque tenemos aquí dos términos —el trabajo personal y las necesidades del obrero— que se comparan, según una razón de equivalencia, con un tercero: el salario. Como dos cosas equivalentes a una tercera son equivalentes entre sí, tendremos que el trabajo producido equivale a las necesidades del obrero, y a la inversa. Ahora bien: el módulo para señalar la equivalencia entre las necesidades y el trabajo suministrado es el de las necesidades que dicen orden directo e inmediato al trabajo que el obrero ejerce en orden a esta misma producción; y siendo el trabajo un acto *personal* e influyendo en la producción el obrero *personalmente*, son las necesidades personales de éste las que dicen orden directo e inmediato a la producción, no las de su familia.

De lo cual no se sigue en modo alguno que queden desestima-

[25] Pío XI, *Divini Redemptoris* n.51-52.

dos los demás valores humanos contenidos en el trabajo, ni que el obrero no tenga derecho estricto al salario familiar. Se sigue tan sólo que esos valores y ese derecho rebasan los límites de la justicia conmutativa y caen de lleno en el campo más amplio de la justicia social. El obrero tiene estricto derecho a percibir el salario familiar *por justicia social*, pero no puede reclamarlo en virtud de la justicia conmutativa; porque para ello no basta que haya en él una exigencia de derecho natural, sino que es menester, además, que exista en el patrono la obligación de satisfacerla según la igualdad absoluta que la justicia conmutativa exige, y es evidente que no se puede cargar sobre el patrono —por el solo hecho de que el obrero aporta, en el trabajo, sus valores humanos— la estricta satisfacción de todas sus necesidades, sino en la medida que dicen orden directo a la producción, motivo por el cual solicitó los servicios del trabajador. Lo que rebase de esta medida obligará por justicia social, pero no por estricta justicia conmutativa.

Claro está que de aquí no se sigue tampoco que la defraudación del salario familiar debido al obrero por *justicia social* no obligue en conciencia a restituir. Para muchos, el hecho de que el salario familiar sea un débito de justicia social y no de justicia conmutativa representa un gran hallazgo para poder respirar con tranquilidad. Basados en la absurda creencia de que sólo la justicia conmutativa es estricta justicia, concluyen que sólo ésta obliga *per se* a la restitución, porque su débito está señalado por un *medium rei* de igualdad *perfecta;* mientras que el de justicia legal o social tiene sólo una igualdad *proporcional*, en la mayoría de los casos indeterminada por el derecho natural. Sólo *per accidens*, es decir, en virtud de una determinación ulterior, podría obligar a restitución: en el caso de que las leyes del Estado señalaran el deber de aportación de los ciudadanos, o, como en el caso precedente, la obligación del salario familiar absoluto. Entonces la justicia legal quedaría asimilada a la conmutativa, y por ello engendraría obligación de restituir.

Así razonan algunos autores. Pero a nosotros este razonamiento nos parece enteramente falso. Un estudio serio y profundo de la verdadera naturaleza de la justicia social lleva a identificarla con la justicia legal completada por la distributiva; y esas especies de justicia son *verdadera justicia* --no se olvide que son las partes subjetivas o especies de justicia perfecta (cf. n.613) c implican, por lo tanto, una relación jurídica basada en *derecho perfecto*, y es sabido que todo derecho tiene un carácter de inviolabilidad tal, que reclama de por sí, en caso de conculcación, una vindicación reparativa. La violación de la justicia *perfecta* no puede ser reparada sino por vía de restitución, en una forma o en otra. La diferencia en esta caso está únicamente en que, si el salario familiar fuera debido por justicia conmutativa, en virtud del contrato mismo de trabajo con el propio patrono, el deber de la restitución por el salario defraudado recaería íntegro sobre el patrono; y si es debido por justicia social, recaerá proporcionalmente sobre todos los elementos que contribuyan a for-

marle (salario) del patrono, subsidios, seguros, etc.), *pero siempre y en todo caso implica el deber de restituir*. Y ello no sólo cuando las leyes del Estado impongan como obligatorio el salario familiar, sino *por la naturaleza misma de las cosas*, con independencia y anterioridad a toda ordenación jurídica positiva [26].

Conclusión 4.ª: Pide la justicia social que cuanto antes se introduzcan tales reformas, que a cualquier obrero casado se le asegure el salario familiar relativo, o sea el necesario para el sustento de toda su familia, por numerosa que sea.

La verdad de la presente conclusión aparecerá con toda evidencia en la mente de cualquiera que medite con serenidad y sin prejuicios el siguiente razonamiento:

1.º Todo hombre tiene el *derecho natural* de contraer matrimonio, o sea, de crearse un hogar; y, una vez creado, tiene el *derecho* y el *deber* de alimentar a todos sus hijos por muy numerosos que sean y darles la conveniente y proporcionada educación que corresponde a su categoría y condición social. Nadie con sano juicio puede negar al hombre estos *derechos naturales primarios*, que siguen, sin más, a su propia condición de persona humana, cualquiera que sea la categoría social a que pertenezca.

2.º Es evidente que, tal como está organizada actualmente la economía mundial, la mayoría de las empresas no pueden sostener la carga de dar a todos sus obreros el salario familiar relativo. Por lo que, si se les exigiera por la fuerza, se ocasionaría un perjuicio grandísimo a los mismos obreros padres de familias numerosas a quienes se trata de favorecer, porque las empresas se negarían a darles trabajo, admitiendo únicamente a los obreros solteros o casados con pocos hijos. Aparte de que parece injusto cargar sobre la empresa el aumento de necesidades experimentadas por el obrero por razones y títulos completamente extraños al trabajo que recibe de él.

3.º Urge, pues, abordar con serenidad y prudencia, pero también con toda decisión y energía, la reforma de la estructura económica del mundo actual. Es inútil soñar en una reforma establecida de abajo arriba por la libre determinación y voluntad de los particulares. Por este camino no se llegará jamás a ella, dado el egoísmo desenfrenado y la codicia insaciable de los que actualmente detentan en sus manos los recursos económicos del mundo.

4.º Se impone, pues, la revolución desde arriba. Según las doctrinas pontificias, el Estado *puede* y *debe* introducir cuanto antes en la estructura económica del mundo actual las reformas necesarias para asegurar a cualquier obrero casado el salario familiar relativo a

[26] Cf. el razonado artículo del P. ALBERTO RIERA, O. P., *La justicia en la retribución laboral*, publicado en *Estudios Filosóficos* n.1, curso 1951-1952, p.63-109, algunas de cuyas ideas acabamos de recoger.

que tiene estricto derecho por la misma ley natural. La autoridad pública no puede desentenderse de esta gravísima obligación sin cometer un verdadero crimen de lesa humanidad. Tiene que abordar este problema con decisión y energía, aunque su solución represente —como en efecto la representa— una verdadera revolución económica mundial.

Escuchemos a Pío XI:

> «En primer lugar hay que dar al obrero una remuneración que sea suficiente para su propia sustentación y la de su familia... Si las circunstancias presentes de la vida no siempre permiten hacerlo así, pide la *justicia social* que cuanto antes se introduzcan tales reformas, que a cualquier obrero adulto se le asegure ese salario» (*Quadragesimo anno* n.32).

5.° Sin duda alguna sería injusto imponer a las empresas la obligación de proporcionar a sus obreros el salario familiar relativo sin más aportaciones que las de la propia empresa. Está muy puesto en razón que se computen para obtener ese salario, además del que recibe de la empresa, los subsidios establecidos por las asociaciones obreras y el Estado, el trabajo de la mujer proporcionado a su estado y condición de esposa y madre, y el trabajo de los hijos que estén en situación de trabajar con arreglo a su edad. De esta forma, el salario familiar relativo no es tan difícil de alcanzar como a primera vista pudiera parecer. Con relación a las empresas, en la mayoría de los casos el salario familiar *relativo* se diferenciará muy poco del salario familiar *absoluto*, ya que, a medida que la familia vaya siendo más numerosa, aumentará también el número de miembros que podrán contribuir a la formación del salario familiar relativo.

Oigamos de nuevo a Pío XI:

> «Justo es, por cierto, que el resto de la familia concurra según sus fuerzas al sostenimiento común de todos, como pasa entre las familias sobre todo de labradores y aun también entre los artesanos y comerciantes en pequeño; pero es un crimen abusar de la edad infantil y de la debilidad de la mujer. En casa principalmente o en sus alrededores, las madres de familia pueden dedicarse a sus faenas sin dejar las atenciones del hogar. Pero es gravísimo abuso, y con todo empeño ha de ser extirpado, que la madre, a causa de la escasez del salario del padre, se vea obligada a ejercitar un arte lucrativo, dejando abandonados en casa sus peculiares cuidados y quehaceres y, sobre todo, la educación de los niños pequeños. Ha de ponerse, pues, todo esfuerzo en que los padres de familia reciban una remuneración suficientemente amplia para que puedan atender convenientemente a las necesidades domésticas ordinarias» (*Quadragesimo anno* n.32).

6.° Uno de los procedimientos más eficaces y justos para aproximarse a este ideal sería, sin duda alguna, la introducción en el con-

trato de trabajo de algunos elementos del contrato de sociedad (participación en los beneficios, cogestión obrera, etc.), como proclama abiertamente la doctrina social de la Iglesia.

D) El contrato de sociedad

(CH 1665-1708)

Sumario: Expondremos su *noción, división, moralidad, obligaciones de los socios,* de los *directores y administradores* y *principales abusos*[27].

708-709. 1. Noción. Se entiende por *contrato de sociedad,* o simplemente *sociedad,* el *contrato por el cual dos o más personas se obligan a poner en común dinero, bienes o industria, con ánimo de partir entre sí las ganancias* (CH 1665).

Se distingue del *comodato,* del *préstamo,* del *arrendamiento,* etc., en que en estos contratos se presta la cosa, dinero, trabajo, etc., sin hacerse *socio* de la otra parte, y se recibe la correspondiente compensación por la cosa o servicio prestado independientemente del éxito o fracaso del uso de la cosa o del servicio prestado.

Una modalidad del contrato de sociedad es el llamado *contrato trino.* Es aquel en el que un socio capitalista estipula con los demás que, cualquiera que sea el éxito del negocio, le será reintegrado su *capital* y recibirá *determinadas ganancias,* inferiores, probablemente, a las que podría obtener si no asegurase de esta forma su dinero. Incluye, pues, tres contratos: *a)* de sociedad; *b)* de seguro del capital, y *c)* de seguro del lucro o ganancia. Antiguamente era frecuente este contrato, hoy en desuso.

710. 2. División. Es múltiple, según la razón a que se atienda. Y así:

1) Por razón del fin, se divide en sociedad *comercial y civil.* La primera tiene por objeto el *lucro comercial* y se rige por el Código de comercio. La segunda es la que no tiene el lucro por finalidad (v.gr., sociedad recreativa, artística, de beneficencia) o lo tiene por modos distintos de los que la ley considera como comerciales (v.gr., por el cultivo de campos, construcción de casas, institución de colegios, etc.). Se rige por el Código civil, a no ser que se constituya en alguna de las formas reconocidas por el Código de comercio, en cuyo caso se le aplican las disposiciones de este último compatibles con aquél (CH 1670).

2) Por razón de la extensión, puede ser *universal* o *particular,*

[27] Cf. Zalba, o.c., II,818-823.

según que se refiera a *todos* los bienes propios colocados en común o a *todas* las ganancias que se obtengan, o se limite únicamente a ciertas cosas determinadas, su uso, o sus frutos, o una empresa señalada, o el ejercicio de una profesión o arte (CH 1671-1678).

3) POR RAZÓN DE LA DIVERSA CONSTITUCIÓN, las sociedades *comerciales* reciben distintos nombres. He aquí los principales:

a) *Sociedad colectiva* (Fulano y C.ª), en la que dos o más socios se unen bajo un nombre colectivo (firma o razón social) y responden *solidariamente* con todos sus bienes de las obligaciones de la sociedad (*C. com.* 122 126 127). Ofrece la garantía de esta responsabilidad solidaria de todos sus socios, pero rara vez llega a constituir un gran capital.

b) *Sociedad anónima* (S. A.) es la que no se designa con un nombre personal, sino *objetivo* (v.gr., La Papelera Española, Altos Hornos, etc.) y cuyos socios no se obligan más que al capital de las acciones suscritas. Los accionistas eligen por mayoría de sufragios, al director general (gerente) y a los miembros del consejo de administración (consejeros), quienes, en nombre de la sociedad y como mandatarios de la misma, se obligan a gestionar los negocios (*C. com.* 151-159).

La limitada responsabilidad de los accionistas y la facilidad de obtener acciones es un aliciente que atrae a muchos y fácilmente se acumula un inmenso capital. Pero el carácter anónimo de la sociedad y la separación del capital y de la administración se prestan a enormes abusos al depositar en manos de unos pocos —que ni siquiera son dueños, sino meros administradores— ingentes capitales, que rigen a su voluntad y arbitrio, a veces con trágicas repercusiones nacionales e internacionales [28].

c) *Sociedad en comandita* (S. en C.) es la que ocupa un término medio entre las dos anteriores. Tiene dos clases de socios: unos *colectivos*, que responden solidariamente con todos sus bienes y dirigen la sociedad que lleva su nombre o el de alguno de ellos; otros *comanditarios*, que limitan su responsabilidad al capital que aportan, como en la sociedad anónima, y no pueden ser gestores ni dar su nombre a la sociedad (*C. com.* 145-150).

d) *Sociedad limitada* (S. L.), cuyos socios limitan su responsabilidad al capital que aportaron o se obligaron a aportar al constituirla. Son bastante frecuentes en nuestros días, sobre todo cuando varios miembros de una misma familia emprenden un negocio común (cf. *Reglamento del Registro mercantil* art.108).

e) *Cooperativas*, que constan de socios cuyo número y aportación puede variar continuamente. No tienen nombre social, y los socios, cuyas partes no pueden ceder a otros, se obligan, solidariamente o a prorrata, a todo o parte del valor. Existen cooperativas de

[28] Cf. Pío XI, *Quadragesimo anno* n.39-40.

producción o de consumo, de compra o de venta, de préstamos o créditos, etc.

711. 3. Moralidad. Vamos a precisarla en una conclusión.

Conclusión: El contrato de sociedad es de suyo lícito y útil al bien común, pero para ello es preciso que se ajuste a determinadas condiciones.

La primera parte es evidente: nada se encuentra en él que sea de suyo ilícito por derecho natural o positivo, con tal que su objeto y la forma de negociar se ajusten a las normas morales y a las disposiciones positivas de la ley civil. De hecho repercute favorablemente sobre el bien común al fomentar el comercio, la industria, las ciencias y las artes, etc.

Pero es preciso, sin embargo, que se ajuste a determinadas condiciones. Las principales son dos:

1.ª Fin honesto, o sea que nada tenga contrario a la equidad natural ni a la moral cristiana.

Por falta de esta condición son ilícitas las sociedades que tienen un fin injusto (v.gr., la venta de mercancías falsificadas o adulteradas) o inmoral (v.gr., la edición de libros malos, fabricación de instrumentos para el pecado, etc.), o conculcan las disposiciones justas emanadas de la autoridad pública (v.gr., por el contrabando de las mercancías). La responsabilidad en conciencia de estos actos delictivos recae proporcionalmente sobre los dirigentes y sobre todos los participantes en la empresa, incluso los accionistas.

2.ª Normas justas, en la forma de negociar y procedimientos empleados en la distribución equitativa de las ganancias o pérdidas entre los distintos socios, según la parte que en justicia corresponda a cada uno.

712. 4. Obligaciones de los socios. Además de las obligaciones *generales* derivadas de la *ley natural* en orden a la honestidad del negocio y a los procedimientos que se empleen, han de observar fielmente los *estatutos particulares* de la sociedad y las normas establecidas por la *ley civil* y las costumbres legítimas. En general, he aquí sus principales obligaciones:

1) Con relación a la sociedad:

a) Aportar honrada e íntegramente el dinero, cosas, obras o servicios prometidos, estando obligados en justicia a reparar los daños causados por su omisión culpable (CH 1681-82).

b) Participar ordinariamente en los consejos, cuidando de que se guarde la más escrupulosa moralidad en la marcha del negocio.

c) Ejercer con justicia el derecho de sufragio en la elección de buenos y competentes administradores, o cuando haya de decidirse algo por votación en consejo. De lo contrario, recae proporcionalmente sobre ellos la responsabilidad de los daños o injusticias a que hayan cooperado con su negligencia o con el favor otorgado a los indignos.

d) No hacer nada en nombre de la sociedad, obligándola a ella, fuera de lo establecido en los estatutos o en las leyes.

2) CON RELACIÓN A LOS DEMÁS SOCIOS:

a) Guardar la equidad y justicia en la distribución de beneficios y daños.

b) Aplicar los bienes de la sociedad al bien común, no al propio o al de otros particulares antes de la distribución de los dividendos.

c) No abandonar la sociedad antes del tiempo o fuera de las condiciones estipuladas, avisando oportunamente a los otros socios para evitarles daños y perjuicios.

3) CON RELACIÓN A OTROS NEGOCIANTES:

a) No cometer ninguna injusticia contra ellos (v.gr., constituyendo un inicuo monopolio para excluir a los demás de la honesta negociación a que tienen derecho).

b) Anunciar o propagar la propia mercancía sin atacar o desacreditar injustamente la de los demás.

c) No hacerles la competencia a base de injusticias, fraudes o engaños.

713. 5. Obligaciones de los directores y administradores. Con las adaptaciones a que haya lugar, son muy parecidas a las de los mandatarios y encargados de negocios. Deben principalmente:

a) Llevar el negocio de la sociedad con el mismo interés y diligencia que si fuera propio.

b) Dar a los obreros el justo salario y tratarlos con benignidad y caridad cristiana.

c) Dar cuenta fidelísima y exacta de su administración.

714. 6. Principales abusos. En la constitución y funcionamiento de muchas sociedades, principalmente anónimas, se cometen con frecuencia gravísimos abusos y enormes injusticias que claman verdaderamente al cielo. He aquí una breve lista, que está muy lejos de ser exhaustiva [29].

1) EN LA CONSTITUCIÓN DE LA SOCIEDAD:

[29] Cf. ZALBA, o.c., II,823.

a) No aportando la cosa prometida.

b) Exagerando los derechos de los socios fundadores para aplicar a sus acciones privilegiadas un lucro excesivo y escandaloso.

c) Constituyendo la sociedad con capital insuficiente para que, al amenazar inminente ruina, adquieran los socios fundadores a bajo precio las acciones de los restantes socios y constituyan otra nueva sociedad con el dinero tan vilmente estafado.

d) Emitiendo acciones y obligaciones por encima de su *verdadero valor,* con frecuencia engañando a la opinión pública con anuncios de prosperidad, etc.

2) En la administración de la misma:

a) Imponiéndole obligaciones superiores a las estipuladas en los estatutos.

b) Aceptando la gestión sin la debida preparación técnica o ejercitándola con negligencia, distraídos por otros negocios u ocupaciones. Ocurre principalmente cuando, para aumentar el prestigio de la sociedad, se pone nominalmente al frente de la misma a un personaje destacado (político, noble, etc.) que no pueda atenderla realmente.

c) Ejerciendo el cargo de consejero en diversas sociedades y favoreciendo a unas con preferencia a otras.

d) Cuando el capital aumenta, no aplicando parte del aumento a los negocios de la sociedad, sino a los propios negocios particulares; de donde los lucros reales, y, por consiguiente, los dividendos se disminuyen.

e) Simulando grandes ganancias con beneficios o dividendos ficticios, tomados en parte del capital y no de sólo los lucros, para que las acciones suban y los incautos las compren y tengan que venderlas después a bajo precio a sus mismos estafadores.

f) O, por el contrario, distribuyendo dividendos exiguos, a base de falsas informaciones sobre la marcha de la sociedad, y reservando el resto del lucro para los directores o administradores.

3) En su disolución:

a) Procediendo a ella sin suficiente razón, con daño de los socios.

b) Tasando las acciones a un precio inferior al justo para que las compren los mismos administradores u otras personas por consejo de ellos, con el fin de constituir una nueva sociedad próspera a costa de la ruina provocada de la anterior.

Estas y otras muchas injusticias se cometen con frecuencia en el mundo de los negocios. No tienen presente estos tales la dura frase del Señor en el Evangelio: *¡Qué difícilmente entra un rico en el reino de los cielos!* (Mt 19,23), frase que no puede entenderse de cualquier rico por el mero hecho de ser-

lo, sino únicamente de los que han allegado injustamente sus riquezas.

E) El cambio

715. 1. Noción y división. Se entiende propiamente por cambio *la permuta de monedas de la misma o ajena nación con alguna ganancia del cambista.*

Puede ser *real* o verdadero y *fingido* o seco, según que realmente se cambie dinero por dinero o sólo en apariencia para restituirlo después en el mismo lugar, siendo en realidad un préstamo paliado. El real se subdivide en *manual,* si el dinero se cambia de mano a mano (v.gr., conmutando monedas de plata por otras de oro o de una nación por las de otra), y *local* o a distancia, si se cambia el dinero presente por una *letra de cambio* que ha de cobrarse en otra parte.

716. 2. Condiciones. El cambio *real* es un contrato consensual de suyo lícito y necesario en el comercio y la vida social. Para su licitud, sin embargo, es preciso:

a) Que la ganancia no exceda el lucro *justo* determinado por la ley, o al menos el acostumbrado en el país entre personas competentes y de buena conciencia.

b) Los cambistas, como todos los demás, pueden tener en cuenta, para determinar el lucro que han de obtener lícitamente, el daño emergente, el lucro cesante, el peligro del capital, los gastos de oficina, etc.

El cambio *fingido* o seco *es de suyo* ilícito. Sin embargo, si el lucro obtenido no excediera los límites del justo *préstamo,* podría considerarse simplemente como tal. Hoy ha caído en desuso esta costumbre que antiguamente solía ejercerse para disimular el préstamo que se consideraba usurario.

F) Los censos

(CH 1604-1664 1802-1808)

717. 1. Noción y división. Se conoce con el nombre de censo *el contrato por el cual uno adquiere el derecho a percibir de otro una pensión o rédito anual a cambio de una cosa inmueble o de un capital que se le entrega* (cf. CH 1604).

El censo puede ser:

a) Enfitéutico, cuando una persona cede a otra el dominio *útil* de una finca reservándose el directo y el derecho a percibir del enfiteuta una pensión anual en reconocimiento de este mismo dominio (art.1605).

b) Consignativo, cuando se entrega un *capital* para adquirir esa pensión a cargo de un inmueble (art.1606).

c) Reservativo, cuando una persona cede a otra la *propiedad* de un inmueble, reservándose el derecho a percibir sobre el mismo inmueble una pensión anual que debe pagar el censatario (art.1607).

d) Real, cuando la pensión está constituida sobre una *cosa* productiva; *personal,* cuando se constituye sobre el trabajo o industria de una persona, y *mixto,* cuando abarca ambas cosas.

e) Temporal, perpetuo o vitalicio, según el tiempo a que se extienda.

f) Redimible o irredimible, según se pueda o no renunciar a él restituyendo el capital o inmueble recibido. Según el Derecho español, todo censo es redimible al arbitrio del censatario; pero puede pactarse que no lo sea durante la vida del censualista o de otra persona o antes de cierto número de años, que no excederá de veinte en el consignativo ni de sesenta en el reservativo y enfitéutico (art.1608).

718. 2. **Moralidad.** Vamos a precisarla en una conclusión:

Conclusión: Por derecho natural, cualquier censo, incluso el vitalicio y el personal, es de suyo lícito y justo, con tal que se guarden las debidas condiciones de equidad y justicia.

Por derecho natural, refrendado por la misma ley eclesiástica (cf. D 716) y civil (CH 1604ss).

Cualquier censo, en las diversas formas reconocidas por la ley.

Incluso el vitalicio, que es el que ofrece mayores dificultades, tanto por el peligro de desear la muerte del que tiene derecho a recibir la pensión (deseo perverso que no procede de la naturaleza misma del contrato, sino de la maldad del censatario) como por la dificultad de calcular la equivalencia del censo con arreglo a los años de vida que le quedan al censualista (peligro y riesgo común a todo contrato aleatorio).

Y el personal, porque no se compra la *persona,* sino los frutos obtenidos por el *trabajo* de la misma, que es cosa estimable en dinero.

Es lícito con tal que se guarden las debidas condiciones de equidad y justicia, como es obvio. Las principales son: *a)* que haya buena fe por ambas partes; *b)* que el precio sea justo, o sea el determi-

nado por la ley o por la común apreciación de la gente honrada; *c)* en el censo *reservativo* se ha de disminuir el precio proporcionalmente a lo que reserva.

719. 3. Derechos y deberes. Según el Derecho español:

1) Cualquier censo es *transmisible* (CH 1617) y *redimible* (art.1608) en la forma determinada por la ley (art.1609-1612); y tanto el capital como las pensiones de los censos están sujetos a la legítima *prescripción* (art.1620).

2) En el censo enfitéutico, el *censualista* o dueño directo: *a)* tiene derecho a cobrar el *laudemio,* o sea el precio que se le debe pagar cuando se enajenan las tierras o posesiones dadas a enfiteusis (art.1644); *b)* el derecho de prelación o de *tanteo* para comprar el dominio útil (art.1636-1637); el de *retracto* (art.1638-1639), el de *devolución* (art.1650) y el de exigir el reconocimiento de su derecho por el enfiteuta (art.1647).

El enfiteuta posee el derecho: *a)* de *tanteo* y de *retracto* en cuanto al dominio directo (art.1636-1639); *b)* el de exigir que se le abonen las mejoras que hayan aumentado el valor de la finca (art.1652); *c)* el de disponer del dominio útil, incluso gravándolo o hipotecándolo (art.1632-1635).

3) El censo vitalicio puede constituirse sobre la vida del que da el capital, sobre la de un tercero o sobre la de varias personas, incluso sobre la vida de una persona y en favor de otra (art.1803); es nulo si la persona sobre cuya vida se constituye ha muerto ya o está enferma, de suerte que muera dentro de los veinte días después de firmado el contrato (art.1804); no puede exigirse el reembolso del capital o de la finca por falta de pago de las pensiones vencidas, pero pueden reclamarse judicialmente las rentas atrasadas y el aseguramiento de las futuras (art.1805); la renta correspondiente al año en que muere el que la disfruta, se pagará en proporción a los días que hubiese vivido, excepto si se debía pagar en plazos anticipados, en cuyo caso se pagará íntegro el plazo durante el cual ocurrió la muerte (art.1806).

IV. LOS CONTRATOS ALEATORIOS

Sumario: Expondremos su *noción, moralidad, número* y principales *contratos en especial.*

720. 1. Noción. Se llaman aleatorios (del latín *alea* = suerte) *aquellos contratos cuyo éxito para cualquiera de las dos partes depende de un acontecimiento incierto.*

Objeto del contrato puede ser el *evitarse un daño incierto,* como en el contrato de *seguro,* o la *obtención de un lucro incierto,* como en el *juego* y la *lotería.*

721. 2. Moralidad. Como *principio general,* puede establecerse que los contratos aleatorios son de suyo lícitos, siempre que reúnan las siguientes condiciones:

1.ª Que la incertidumbre del éxito sea igual, o casi igual, por las dos partes, a no ser que una de ellas, conociendo su menor probabilidad, quiera voluntariamente afrontar el mayor riesgo.
2.ª Que no se cometa ningún fraude ni engaño.
3.ª Que no se produzca escándalo ni lo prohiba ninguna ley.
4.ª Que haya proporción entre el precio que se paga y la esperanza del lucro o de la evitación del daño.

722. 3. Número. Los principales contratos aleatorios son: el *seguro,* el *juego,* la *apuesta,* la *lotería* y las *operaciones de Bolsa.* Vamos a examinarlos uno por uno.

A) El seguro

723. 1. Noción. El contrato de seguro es *aquel por el que una de las partes se obliga por cierto precio a compensar los daños inciertos que por causa fortuita o de fuerza mayor pueda sufrir la otra parte en su persona o en sus cosas.*

El objeto del contrato se reduce a una especie de compraventa en la que el asegurador vende la obligación de compensar los daños al asegurado que la compra con el pago de la *prima* estipulada (única en la vida o por años, meses, etc.). El documento del contrato, exigido por la ley (CH 1793), recibe el nombre de *póliza.*

724. 2. División. El contrato de seguro, casi desconocido en la antigüedad, ha ido propagándose en el transcurso de los siglos, y hoy son innumerables los objetos sobre que recae. Pueden establecerse dos grupos principales:

a) Los que se refieren a *personas:* de enfermedad, paro, accidentes de trabajo, vejez, invalidez, muerte, etc.
b) Los que se refieren a *cosas:* contra incendio, pedrisco, robo, inundaciones, pérdida de mercancías, peste de los animales, etc.

725. 3. Moralidad. Revestido de las debidas condiciones, el contrato de seguro es lícito, honesto y muy útil y conveniente al bien común. Es un modo de practicar el aho-

rro y prevenirse contra desgracias imprevistas que podrían destrozar la vida de una persona o familia, principalmente de la clase humilde. Las mismas cosas aseguradas se guardan mejor a causa de la cuidadosa inspección que establecen muchas veces las compañías aseguradoras. Y éstas no salen tampoco perjudicadas *en conjunto,* aunque alguna vez tengan que desembolsar un capital muy superior al de las primas recibidas del asegurado.

726. 4. **Condiciones.** Las principales condiciones que el contrato de seguro debe reunir para su licitud y honestidad son las siguientes:

1) Por parte de ambos contratantes:

a) Que el peligro sea incierto para ambas partes. Si alguna de ellas obrara dolosamente o con fraude, cometería una injusticia y estaría obligada a restituir (cf. CH 1797).

b) Que se observen fielmente las cláusulas del contrato.

c) Que el precio establecido sea proporcionado al peligro sinceramente manifestado y el valor de la cosa asegurada, según el dictamen de los peritos o la estimación de las personas prudentes y honradas.

2) Por parte del asegurador:

a) *Que sea capaz* de compensar íntegramente los daños asegurados, al menos según el cálculo de probabilidades determinado por las estadísticas. Y así no se requiere que una compañía aseguradora pueda responder *simultáneamente,* en un momento dado, de las cantidades aseguradas por *todos* los asegurados, sino de las que prudentemente se prevea que será necesario pagar (v.gr., si de cien cosas aseguradas suelen perecer diez, basta que la compañía pueda responder de esas diez).

Si el asegurador no puede responder de todos los daños, el contrato de suyo es nulo y está obligado a restituir al asegurado el dinero recibido; pero, si la cosa asegurada perece antes de hacer esa restitución, está obligado a resarcir *todo el daño,* a pesar de la nulidad del contrato, como injusto damnificador.

b) *Que compense, en efecto, todo el daño* sobrevenido sin culpa del asegurado, en la forma y medida estipuladas en el contrato de acuerdo con las leyes vigentes. En manera alguna puede coaccionar al asegurado con amenaza de injusto pleito para que se conforme con indemnización menor.

3) Por parte del asegurado:

a) Debe manifestar sinceramente el peligro de la cosa asegurada tal como en conciencia lo conozca, y, después de asegurada, no puede aumentar el peligro culpablemente. De lo contrario, puede el

asegurador rescindir el contrato o exigir mayor prima en proporción al mayor riesgo.

Si al declarar el peligro oculta circunstancias o defectos tales que, de conocerlas el asegurador, no hubiera aceptado el contrato, es inválido de suyo por derecho natural, y el asegurado estaría obligado en conciencia a restituir íntegramente el importe del seguro, sin derecho alguno a reclamar las primas pagadas al asegurador.

b) Debe pagar las primas del seguro en el tiempo y modo estipulados.

c) Nada puede exigir del asegurador si la cosa asegurada perece por su propia culpa *moral* o la de sus familiares próximos, ya sea por falta del debido cuidado, o por no haberla preservado del peligro, o por haberla destruido; y está obligado a restituir si fraudulentamente obtiene la compensación indebida o más de la debida.

La restitución habría que hacerla a la misma compañía aseguradora. Pero, en el caso de que estuviesen confederadas varias compañías mediante seguros mutuos entre sí mismas y no se supiera con certeza cuál de ellas había sufrido eficazmente el daño, quizá podría hacerse la restitución a los pobres o causas pías, con el fin de evitar que una misma compañía recibiera dos veces la indemnización. Pero la restitución, en una forma o en otra, hay que hacerla siempre y en todo caso, ya que a nadie le es lícito quedarse con lo ajeno a sabiendas de que lo es.

d) Según la ley española, cuando sobreviniere el daño, debe el asegurado ponerlo en conocimiento del asegurador y de los demás interesados en el plazo que se hubiese estipulado, y, en su defecto, en el de veinticuatro horas, contadas desde que el asegurado tuvo conocimiento del siniestro. Si no lo hiciese, no tendrá acción contra ellos (CH 1796). Pero, adquirido el derecho de acción, no prescribe hasta los quince años (CH 1964).

727. 5. El seguro de vida. Por su especial importancia y dificultades de conciencia que puede suscitar, además de lo manifestado anteriormente, hay que tener en cuenta en el seguro de vida las siguientes observaciones:

1.ª Por derecho natural, y, por consiguiente, incluso antes de la sentencia del juez, el contrato es del todo *inválido* si el asegurado negara o callara alguna circunstancia que, de haberla conocido la compañía aseguradora, hubiera rehusado el contrato. Es evidente, por el *error substancial* sobre el peligro, que es el objeto mismo del contrato.

2.º No obstante, hay compañías aseguradoras, tales como el Banco Vitalicio, que declaran en sus estatutos que los contratos originariamente inválidos por error o fraude substancial quedan subsanados al transcurrir un lapso de tiempo determinado (v.gr., cinco años) sin que le haya ocurrido nada al asegurado. En estos casos, el asegurado pecó ciertamente mintiendo o engañando a la compañía

al iniciar el contrato, pero, una vez subsanado por el transcurso del tiempo convenido y aceptado en firme por la compañía a pesar de los errores substanciales que pudiera contener, pueden los beneficiados aceptar la indemnización íntegra estipulada en el contrato.

3.ª Si se negase u ocultase alguna circunstancia que, de conocerla la compañía, hubiera aceptado el contrato, pero aumentando la prima, el contrato de suyo es válido —a no ser que la ley civil o los estatutos de la compañía lo declaren inválido—, pero hay obligación de restituir a la compañía la diferencia de precio entre las primas realmente pagadas y las que se debían haber pagado. Si no se hace esta restitución, no podría aceptarse íntegramente la indemnización contratada, sino únicamente la parte correspondiente o proporcional a las primas pagadas.

4.ª El médico que a sabiendas diera un informe falso sobre la salud del asegurado o incurriera en error de buena fe, pero por grave negligencia en el reconocimiento del enfermo, incurre en responsabilidad moral y está obligado a restituir *solidariamente* después del damnificador principal (o sea, si éste omite la restitución). Otra cosa sería si hubiera cumplido con diligencia su misión y el defecto de salud fuera del todo oculto e imprevisible.

5.ª Las compañías aseguradoras cometen grave injusticia y están obligadas a restituir si ponen en el contrato cláusulas obscuras y complicadas que contienen condiciones cuyo verdadero alcance y significado jurídico escapa al asegurado, abusando con ello, fraudulentamente, de la simplicidad y buena fe del mismo.

B) El juego

(CH 1798-1801)

728. 1. Noción y división. El juego es un *contrato por el cual los jugadores convienen en adjudicar al vencedor el dinero o premio que exponen.*

Puede ser de tres clases: a) *industrial* o de destreza, como el billar, ajedrez, etc.; b) *aleatorio* o de azar, como la ruleta, los dados, etcétera, y c) *mixto,* como el juego de naipes.

729. 2. Moralidad. El juego *moderado* nada tiene de ilícito o inmoral, e incluso el puramente recreativo cae dentro de la virtud de la eutrapelia (cf. n.521); pero, cuando tiene por finalidad el lucro, fácilmente puede viciarse por la prodigalidad, avaricia, ociosidad, escándalo, fraudes, riñas y discusiones violentas, etc., como enseña claramente la experiencia diaria. El jugador empedernido se acarrea a sí mismo y a su familia innumerables daños de toda índole. Es una pasión

bestial, casi irresistible, que empuja con frecuencia al crimen o al suicidio.

730. 3. Condiciones. Para que sea lícito y honesto es preciso que se reúnan las siguientes condiciones:

1.ª Que el jugador tenga *libre* administración de lo que expone en el juego.

2.ª Que en el juego no haya fraude ni dolo.

3.ª Que ambas partes corran aproximadamente el mismo peligro, a no ser que una de ellas conozca claramente su inferioridad y acepte voluntariamente el mayor riesgo. Pero, si la diferencia fuera tan notable que el cálculo de probabilidades en un juego de *destreza* o *mixto* fuera escasísimo en su favor, no podría lícitamente la otra parte aceptar su imprudente prodigalidad e insensatez.

4.ª Que el juego sea honesto en sí mismo y en las circunstancias que le rodeen. No lo son, al menos en un país determinado, los expresamente prohibidos por la ley y aquellos en los que se juega o expone gran cantidad de dinero (CH 1798-1801).

Aplicaciones: 1.ª *El que juega con dinero de otro: a)* si tiene con qué sustituirlo y *toma sobre sí el riesgo,* hace suya la ganancia, pero debe compensar al dueño las pérdidas; *b)* si no tiene con qué sustituirlo, no hace suya la ganancia, que es del dueño, a quien tiene que indemnizar en caso de pérdida; a no ser que jugase autorizado por el dueño, que asumía sobre sí el riesgo de las ganancias o pérdidas.

2.ª *El que usa de trampas o fraudes* está obligado a restituir lo defraudado y lo que el otro hubiera ganado verosímilmente en juego leal. Sin embargo, no suelen considerarse verdaderas trampas ciertas estratagemas, disimulo de bueno o mal juego, etc., corrientemente admitidas o toleradas en todo juego normal.

3.ª Está obligado a restituir —por falta de la debida libertad o igualdad en el peligro —el que obliga a otro al juego con graves amenazas, o se aprovecha de su ignorancia, embriaguez, menor edad, etc., para estafarle el dinero en juego desigual.

Podría ser lícito el juego entre dos jugadores muy desiguales en habilidad si el de mayor destreza concediera al otro condiciones tan favorables que equilibraran las probabilidades de éxito (v.gr., si en el juego de ajedrez renunciase de antemano a la reina, las torres, etcétera).

4.ª En cuanto a los juegos prohibidos, la legislación española dispone lo siguiente:

> «La ley no concede acción para reclamar lo que se gana en un juego de suerte, envite o azar; pero el que pierde no puede repetir lo que haya pagado voluntariamente, a no ser que hubiese mediado dolo, o que fuera menor, o estuviera inhabilitado para administrar sus bienes» (CH 1798).

«El que pierde en un juego o apuesta de los no prohibidos, queda obligado civilmente. La autoridad judicial puede, sin embargo, no estimar la demanda cuando la cantidad que se cruzó en el juego o en la apuesta sea excesiva, o reducir la obligación en lo que excediese de los usos de un buen padre de familia» (CH 1801).

C) La apuesta

(CH 1799)

731. La apuesta, o sea *el contrato por el cual dos o más contendientes sobre la verdad de una cosa o sobre un suceso pasado o futuro se comprometen mutuamente a otorgar un premio a quien acierte*, se rige por las mismas leyes del juego, poco más o menos.

Según la sentencia más probable, el que esté *completamente cierto* de la verdad de la cosa (v.gr., por haber presenciado el suceso sobre el que se disputa) no podría lícitamente aceptar la apuesta del que con terca porfía asegurase lo contrario, por defecto de igualdad en el peligro. Algunos autores, sin embargo, dicen que podría aceptar la apuesta si advirtiere *seriamente* al otro que la va a perder por estar completamente cierto de que se equivoca totalmente.

En la práctica, las apuestas suelen ser peligrosas. Casi siempre obedecen a motivos de vanidad, terquedad, etc., y dan origen a riñas y discusiones. Sin embargo, pueden ser lícitas cuando se evitan estos inconvenientes y tienen por objeto algo de suyo honesto o indiferente.

D) La lotería

732. La lotería es un *contrato por el cual, por un precio módico y determinado, se compra la esperanza de obtener el premio que se ha de sortear entre muchos*. A ella se equiparan las rifas, tómbolas, etc.

La lotería es un contrato lícito si reúne las siguientes condiciones:

a) QUE NO HAYA FRAUDE ALGUNO. Si lo hubiere en los billetes, instrumentos de premio, etc., con el fin de adjudicar el premio a unos con preferencia a otros o de quedar en poder del dueño del sorteo, se quebranta la *justicia conmutativa* y hay obligación de restituir.

b) QUE HAYA PROPORCIÓN ENTRE EL PREMIO Y LA RECAUDACIÓN OBTENIDA. Ordinariamente, el lucro del que organiza la rifa no debe ex-

ceder al de una módica negociación. Sin embargo, si se realizara y anunciara para fines caritativos o benéficos, podría aumentarse considerablemente el lucro, porque el precio de los billetes tiene entonces en gran parte el carácter de limosna voluntaria. Dígase lo mismo de la *lotería nacional* organizada por el Estado, que tiene el carácter de un impuesto indirecto voluntariamente aceptado.

Las leyes civiles, para evitar abusos, restringen o limitan las rifas organizadas por particulares. Es preciso atenerse a sus disposiciones, que son altamente razonables y en beneficio del bien común.

E) Operaciones de bolsa

Sumario: *Noción, división, moralidad y especulaciones injustas.*

733. 1. **Noción.** Reciben el nombre de *operaciones de bolsa* aquellos *contratos más o menos aleatorios que se celebran en la bolsa o establecimientos públicos de contratación, con la intervención, por lo general, de un intermediario* (agente de cambio y bolsa, corredor de comercio, etc.).

Tienen por objeto: *a)* ciertos *valores* que representan un crédito, como títulos de la Deuda pública, acciones y obligaciones del Estado, ciudades, sociedades industriales, etc.; *b)* determinadas *mercancías*, como café, granos, algodón, lana, azúcar, etc.

734. 2. **División.** Las operaciones de bolsa son múltiples, pero pueden reducirse a dos grupos principales: *al contado* y *a plazos*.

1) Las operaciones al contado se asimilan a la compraventa y se rigen por sus mismas leyes. En ellas se compran al contado (o sea, con *dinero contante* y al precio corriente) valores que representan un crédito (v.gr., títulos, acciones u obligaciones), ya sea para conservarlos y percibir sus rentas anuales, ya para venderlos de nuevo cuando suban de valor.

2) Las operaciones a plazos revisten muy diversas formas. Las principales son:

a) *A plazo fijo* (generalmente a fin de mes), por las que se compran valores a un precio *determinado* (por lo general el corriente del día), pero no al contado, sino a pagar y entregar obligatoriamente el día convenido, que suele llamarse *día de la liquidación*. Es una compraventa con entrega aplazada. El vendedor al fiado vende porque espera que el día de la liquidación el precio habrá bajado, y por eso se dice que juega *a la baja;* mientras que el comprador al fiado compra porque piensa que el día de la liquidación el precio habrá

subido, obteniendo una ganancia, y por ello se dice que juega *al alza.*

b) *A plazo por diferencias.* Como quiera que muchas veces el fin principal es *ganar* la diferencia entre el precio actual y el que tendrá el día de la liquidación, convienen con frecuencia los contratantes en que no se habrá de entregar el precio ni los títulos, sino únicamente *la diferencia* al comprador o vendedor, según sea el favorecido. Esta operación se llama *al descubierto* o *por diferencias.*

c) *A plazo con prima,* en la que se entrega al vendedor una pequeña cantidad *adelantada* el día del contrato, reservándose el comprador el derecho de rescindirlo llegado el plazo. Si se rescinde, se pierde la cantidad adelantada *(prima abandonada);* si se *levanta* el contrato, es decir, si se realiza de hecho, la prima es parte del precio convenido.

Esta operación con prima puede hacerse con relación a los títulos mismos (como en *a)* o sólo a las diferencias (como en *b).* Otra modalidad es la *doble:* la opción no es para rescindir o no el contrato, sino para doblar o no su importe; opción en el vendedor (muy rara) o en el comprador; con prima o sin ella; con liquidación total o por diferencias, etc.

d) *Operación doble* con retroventa *(relación comercial).* Se venden valores al contado y precio corriente, pero con retroventa obligada el día de la liquidación, ya sea *mayor* precio que el cobrado el día de la operación, y semejante diferencia se denomina *report;* ya a precio *menor,* y esta diferencia se llama *deport.* En el primer caso, el vendedor virtualmente toma a préstamo una suma de dinero; en el segundo, presta valores mediante precio. Todo ello mientras llega el plazo.

735. 3. **Moralidad.** Como se ve, las operaciones de bolsa se reducen fácilmente a la compraventa, al préstamo o al juego de azar. En este sentido, y siempre que se cumplan las condiciones para la licitud de aquellos contratos, las operaciones de bolsa no son en sí ilícitas o injustas. Pero, prestándose tan fácilmente a mil fraudes e injusticias, el acceso a la bolsa debería estar reservado exclusivamente a los *técnicos* o *profesionales* de conducta intachable y reconocida moralidad. Hay que atenerse, en todo caso, a las siguientes normas:

a) En las operaciones *al contado* se han de observar las leyes de la compraventa.

b) En las *por diferencias,* las de la compraventa y las de la apuesta.

c) En las de *opción* y *prima* ha de guardarse la igualdad entre el precio y el derecho concedido.

d) El *report* y el *deport* son las operaciones más peligrosas y que a mayores abusos se prestan. *Podrían ser lícitos* si se observaran

escrupulosamente las reglas del préstamo. Pero, como *de hecho* no se suelen observar, cobrándose intereses francamente usurarios (v.gr., el 1 por 100 en quince días, lo que supone el 24 por 100 anual), en la práctica resultan inmorales e ilícitos.

736. 4. **Especulaciones injustas.** Aunque la expresión «especulaciones de bolsa» puede emplearse en buen sentido, como sinónima de los cálculos inteligentes y previsiones afortunadas sobre el éxito de las operaciones que en ella se realizan, suele emplearse la mayor parte de las veces en sentido peyorativo, o sea como sinónimo de las intrigas, fraudes y demás procedimientos injustos que con frecuencia realizan gentes desaprensivas, de conciencia estragada y de conducta inmoral, para hacer subir o bajar artificialmente el precio de los valores (v.gr., esparciendo falsos rumores, promoviendo huelgas, algaradas o revoluciones; simulando compraventas que no existen, etc.). Ni que decir tiene que los que se entregan a estos viles procedimientos cometen gravísima injusticia y están obligados a restituir íntegramente los daños causados y el lucro que razonablemente hubieran podido alcanzar los perjudicados si se hubiera procedido con ellos de una manera noble y leal. Es muy fácil burlar las leyes humanas que prohíben estas injusticias; pero ciertamente que estos vulgares malhechores no se escaparán de la justicia divina, que caerá inflexiblemente sobre ellos a la hora de la cuenta definitiva.

Aplicaciones: PECAN CIERTAMENTE CONTRA LA JUSTICIA Y ESTÁN OBLIGADOS A RESTITUIR:

a) Los que ejercen un injusto monopolio acaparando valores en gran número para hacerlos subir o bajar más o menos de lo que corresponde a su valor real.

b) Quienes, mediante operaciones simuladas, convenidos con otros o con sus propios dependientes, aumentan o deprimen artificiosamente los precios, hasta que consiguen alguna operación real a precio injusto.

c) Quienes esparcen *falsos rumores* sobre el estado próspero o adverso de alguna sociedad, etc., o emplean otros *fraudes* (v.gr., falsos anuncios en los periódicos, telegramas ficticios, etc.) para hacer subir o bajar artificialmente el precio de los valores en provecho propio y daño de otros.

d) Los que, sin haber esparcido esos falsos rumores ni empleado otros fraudes, pero sabiendo con certeza que otros los han esparcido, se aprovechan del engaño de los incautos para comprar sus valores a mayor o menor precio del que en realidad les corresponde.

e) Los que realizan tantas operaciones, que se exponen a no poder cumplir sus compromisos al tiempo señalado, lo que equivale a aceptar obligaciones *ficticias,* con daño y perjuicio de los demás.

f) Los que arriesgan tal suma de dinero, que se exponen a perder lo indispensable para pagar a los acreedores (contra la justicia) o arruinar a su familia (contra la piedad y acaso contra la justicia).

g) Los que, sabiendo que se va a promulgar una ley (sobre todo si lo saben por secreto de Estado o de oficio profesional) que hará subir o bajar los valores, los compran o venden antes de ser conocida por los demás con el fin de lucrarse antes o después con aquella subida o depresión; porque en este caso falta la igualdad en ambas partes sobre la incertidumbre del negocio.

Como se ve, las operaciones de bolsa, sobre todo las aleatorias, están llenas de peligro. Es muy difícil mantenerse siempre dentro de los límites de una estricta justicia y de una irreprochable honradez. Sería de desear que la legislación civil, hasta hoy insuficiente en esta materia, cargara la mano sobre los culpables y castigara con ejemplar severidad los fraudes e injusticias, que con frecuencia repercuten sobre la sociedad entera, causando grandes daños al bien común. Sobre todo deberían prohibirse las operaciones *meramente lucrativas* de aquellos que, ajenos al comercio real y sin importarles poco ni mucho el bien de la sociedad, buscan únicamente el *lucro personal* a base de un comercio ficticio, que, lejos de fomentarlo, perturba el valor económico de las cosas y su justa determinación. Con razón expresa este deseo el famoso *Código social de Malinas* cuando dice entre otras cosas:

> «En lo que concierne a las operaciones por diferencia y con prima, cuando no constituyen un modo de inversión ni un modo de adquirir títulos para cumplir una obligación a plazo, parece que los daños de orden moral que de ello resultan exceden a las ventajas que algunos, acertada o equivocadamente, les atribuyen» (art.130).
>
> «La acción de los poderes públicos debe esforzarse en reprimir el agio y dificultar el acceso del público notoriamente inepto a los mercados financieros» (art.132).
>
> «En las bolsas de mercancías, las autoridades responsables deben adoptar las medidas propias para alejar de las operaciones que en ellas se realizan a aquellas personas que no son llamadas, en virtud de su profesión, a intervenir en dicho mercado» (art.133).

V. LOS CONTRATOS SUBSIDIARIOS

Sumario: El quinto y último grupo de contratos que hemos de estudiar lo constituyen los llamados *subsidiarios* o *accesorios,* que *tienen por objeto asegurar el cumplimiento de otro contrato.* Los principales son tres: la *fianza,* la *prenda* y la *hipoteca.* Vamos a examinarlos brevemente.

A) Fianza

(CH 1822-1856)

737. La fianza es un *contrato por el cual se obliga uno a pagar o cumplir por un tercero en el caso de no hacerlo éste* (CH 1822).

Las principales normas por las que ha de regularse son las siguientes:

1.ª Nadie puede ser fiador si no posee la *libre* administración de sus bienes (art.1828).

2.ª La fianza puede ser convencional, legal o judicial, gratuita o a título oneroso, y puede constituirse no sólo a favor del deudor principal, sino al del otro fiador, aunque lo ignore o lo contradiga (art.1823).

3.ª El fiador está obligado hacia los acreedores tan sólo en defecto del deudor principal y después de hacer excusión de todos los bienes de éste (art.1830), excepto en determinados casos (art.1831).

4.ª No puede el fiador obligarse a más que el mismo deudor, pero sí a menos (art.1826).

5.ª Las obligaciones del fiador no son meramente personales, sino *reales*, y en consecuencia pasan a sus herederos.

6.ª Si paga por el deudor, tiene recurso contra el mismo por todo el valor de la cantidad que pagó por él, los intereses legales, gastos, daños y perjuicios (art.1838), y se subroga por el pago en todos los derechos que el acreedor tenía contra el deudor (art.1839).

B) Prenda

(CH 1857-1873)

738. Recibe el nombre de prenda aquel *contrato por el cual el deudor entrega al acreedor una cosa mueble como garantía del cumplimiento de la obligación contraída*. La cosa entregada suele llamarse *prenda*.

Las normas fundamentales son:

1.ª El deudor debe: *a)* entregar al acreedor una prenda idónea; *b)* reembolsarse los gastos hechos para la conservación de la prenda; *c)* no reclamarla antes del pago total de la deuda. Continúa siendo *dueño* de la prenda mientras no se la expropien para el pago de la deuda.

2.ª El acreedor debe: *a)* cuidar con diligencia la cosa dada en prenda; *b)* no usarla sin expresa autorización del dueño; *c)* computar los intereses recibidos de la prenda como disminución de la deuda. Si, transcurrido el plazo para el pago de la deuda, no lo hubiese recibido, podría enajenar la prenda ante notario en pública subasta.

La anticresis. Es un contrato parecido a la prenda, por el cual el deudor entrega una cosa *inmueble* para *uso* del acreedor hasta el pago de la deuda. Con pequeñas variantes, se rige por las mismas normas que el de la prenda mueble (CH 1881-1886).

C) Hipoteca

(CH 1857-1862 y 1874-1880)

739. La hipoteca es un *contrato por el cual se grava una cosa inmueble a favor del acreedor para que de ella se pueda éste cobrar si el deudor no pagare.*

Se diferencia de la *prenda* en que la hipoteca se refiere a una cosa *inmueble,* que, además, no se entrega al acreedor, sino que permanece en poder del deudor; y de la *anticresis,* en que no se entrega al acreedor el inmueble ni el uso de sus frutos.

La hipoteca puede ser *convencional, legal* y *judicial.*

LA CONVENCIONAL tiene lugar por mutuo convenio entre los contratantes y debe hacerse por escritura pública ante notario e inscribirse en el Registro de la Propiedad.

LA LEGAL es la que establecen las mismas leyes, ya de una manera *tácita* o implícita *(Ley hipotecaria* 194ss), ya con la obligación de inscribirla en el Registro de la Propiedad *(Ley hipotecaria* 158-197; *Reglamento hipotecario* 249-271).

LA JUDICIAL es la decretada por el juez en favor de los que ganan el pleito. En España no existe esta última, si bien puede darse la *anotación preventiva* en el Registro de la Propiedad, por mandato del juez, para dar preferencia a los acreedores.

He aquí los principales derechos y deberes de ambas partes:

1) EL DEUDOR tiene obligación de preferir o anteponer al acreedor hipotecario a los demás acreedores comunes (CH 1923); ha de guardar cuidadosamente la cosa hipotecada, al menos en lo suficiente para responder de la hipoteca *(Ley hipotecaria* 117); tiene derecho a extinguir la hipoteca por los medios legítimos, principalmente por el pago de la deuda contraída.

2) EL ACREEDOR tiene los derechos y deberes correlativos, o sea: el de prelación sobre los demás acreedores; el de *prosecución,* que le permite vindicar la cosa hipotecada de cualquiera que hubiera entrado en posesión de la misma; el de vender o ceder el crédito hipotecario (CH 1878); *Ley hipotecaria* 149ss) o la misma cosa hipotecada

si, llegado el plazo, no paga el deudor lo que debe (CH 1858); tiene obligación de renunciar a la hipoteca desde el momento en que el deudor satisface su obligación principal.

740. Escolio. La transacción y el compromiso. Entre los contratos accesorios pueden incluirse la *transacción* y el *compromiso*. El primero es aquel por el cual las partes, dando, prometiendo o reteniendo cada una alguna cosa, evitan la provocación de un pleito o ponen término al que habían comenzado (CH 1809-1819). El *compromiso* tiene lugar cuando las mismas personas que pueden transigir ponen en manos de un tercero la decisión de sus contiendas (CH 1820-1821). Son medios muy aptos para dirimir amistosamente los pleitos, evitándose gastos, disgustos y otros muchos inconvenientes.

ARTICULO VI

De la injusticia

Después de haber hablado de la justicia y el derecho en general y de los diversos aspectos que presenta la justicia *conmutativa* (que es la única que se refiere al prójimo como individuo o persona particular), nos corresponde hablar ahora del vicio opuesto a la justicia, o sea, de la *injusticia*, que examinaremos en general y en particular.

I. DE LA INJUSTICIA EN GENERAL

Sumario: Expondremos su *noción, división, malicia, principios jurídicos* que la rigen y diferentes *especies*.

741. 1. Noción. La palabra *injusticia* puede tomarse en varios sentidos. Y así:

a) En sentido amplio o impropio, se entiende por tal el conjunto de todos los vicios que violan el bien u orden divino. Tal es la injusticia opuesta a la justificación *teológica*. En este sentido, los virtuosos reciben el nombre de justos, y los pecadores, el de impíos o *injustos*, ya que todo pecado es una injusticia o iniquidad *(in-equidad)*, en cuanto que quebranta o lesiona los derechos de Dios (cf. 1 Jn 3,4).

b) En sentido estricto consiste en la violación de la virtud cardinal de la justicia, ya sea de una manera *habitual*, o sea designando *el hábito que inclina a la voluntad a quebrantar el derecho ajeno;* ya de

una manera *actual,* que se refiere a *la violación efectiva del derecho ajeno.* La injusticia *actual* suele designarse con el nombre de *injuria,* reservándose el nombre de *injusticia* para la habitual. En castellano, sin embargo, la palabra *injuria* suele aplicarse exclusivamente a la violación del honor ajeno.

742. 2. **División.** El siguiente cuadro esquemático recoge las principales clases de injusticia.

LA INJUSTICIA PUEDE SER	Por razón de la voluntariedad	*Material,* cuando se viola *involuntariamente* el derecho ajeno. *Formal,* cuando se le quebranta *voluntaria* y *eficazmente.*
	Por razón del modo	*Interna* (v.gr., juicio temerario) o *externa* (v.gr., calumnia). *Mental, verbal o real* (por pensamiento, palabras u obras). *Positiva* (v.gr., robar) o *negativa* (v.gr., no restituir lo debido). *Directa* (si se intenta por sí misma) o *indirecta* (culpable en su causa).
	Por razón del efecto	*Simple,* si es injuriosa, pero sin causar daño (v.gr., juicio temerario). *Dañosa,* si, además, causa daño a la persona injuriada (v.gr., robo).
	Por razón del bien que lesiona	*Personal,* si efecta a la *persona* misma injuriada (v.gr., calumnia, mutilación). *Real,* si se refiere a las *cosas* que le pertenecen (v.gr., robo).
	Por razón de la malicia ...	*Grave,* si lesiona *notablemente* el derecho ajeno. *Leve,* si se refiere a cosas de *poca importancia.*

743. 3. **Malicia.** Vamos a precisarla en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª: La injusticia es de suyo pecado mortal, pero puede ser venial por imperfección del acto o parvedad de materia.

1) Consta la gravedad de la injusticia:

a) Por la Sagrada Escritura. El decálogo prohíbe expresamente las principales injusticias contra el prójimo (Ex 20,13-17), y es preciso cumplirlo para alcanzar la vida eterna (Mt 19,17-18); lue-

go su infracción constituye, de suyo, pecado mortal. Por eso dice San Pablo que *los injustos no poseerán el reino de Dios* (1 Cor 6,9-10; cf. Gál 5,19-21).

b) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. El derecho natural manda dar a cada uno lo suyo (justicia) y prohíbe hacer al prójimo cualquier daño (injusticia). Estas exigencias las tiene también la *caridad* desde el punto de vista sobrenatural. Luego, en materia grave, no cabe duda que la injusticia es pecado mortal.

2) Pero puede ser venial no sólo por *imperfección del acto* (falta de la suficiente advertencia y consentimiento en materia de suyo grave), sino también por *parvedad de materia*, o sea por tratarse de cosas de poco valor, que causan tan sólo un daño leve y no son aptas para causar razonablemente un gran digusto al perjudicado.

Conclusión 2.ª: El grado de malicia o gravedad de la injusticia se mide principalmente por la magnitud objetiva del daño causado a la persona a quien afecta o al bien común.

Decimos *principalmente* porque hay que atender también —como en cualquier otro pecado— a las disposiciones *subjetivas* del culpable, que puede pecar gravemente por conciencia errónea en materia leve, y al revés.

En el orden objetivo se considera *grave daño:*

a) TRATÁNDOSE DE UNA PERSONA PRIVADA, el que por su propia naturaleza y según la estimación común es suficiente para perjudicarle notablemente y producirle grave contrariedad o indignación.

b) TRATÁNDOSE DEL BIEN COMÚN, el que, si se permitiera su quebranto a todo el mundo, perturbaría el orden público y haría imposible la pacífica y tranquila convivencia entre los hombres. Por lo cual no hay que atender únicamente al daño *inmediato* que se causa al perjudicado (que podría ser leve tratándose, v.gr., del Estado o de una persona riquísima), sino al daño que se causaría al bien común si todos pudieran permitirse semejante desafuero. Y así, v.gr., el robo de un caballo al Estado o a un dueño riquísimo que tenga centenares de ellos no le supone gran trastorno, y, sin embargo, es pecado mortal por el daño que se seguiría al bien común si ese acto no estuviera gravemente prohibido.

744. 4. **Principios jurídicos.** Vamos a recoger algunos principios jurídicos relativos a la justicia en general. Los principales son:

1.º Al que lo sabe y consiente no se le hace injusticia alguna.

Quiere decir que, cuando el sujeto pasivo de la injusticia *consiente* en ella y *cede voluntariamente* en sus derechos, la injusticia desaparece

automáticamente. Nótese, sin embargo, que esto es cierto cuando se trata de una renuncia al propio derecho plenamente *advertida* y libremente *aceptada*, no cuando se cede por error o fraude (v.gr., comprando una mercancía falsificada) o por violencia y coacción (v.gr., ante el ladrón que amenaza con una pistola) o por necesidad obligada (como el obrero que, para no morirse de hambre, acepta un salario inferior al justo). Sólo cuando se cede de una manera del todo consciente y libre, desaparece *ipso facto* la injusticia.

Pero esto ha de entenderse únicamente de aquellos derechos que se poseen en *pleno dominio* y sean *renunciables* de suyo, no de los que se poseen en simple *administración* o sean de suyo *irrenunciables*. Y así, v.gr., el marido no podría consentir el adulterio de su mujer sin cometer una injusticia (D 1200), no contra sí mismo, es cierto, pero sí contra Dios y la sociedad, contra el bien de la prole y la fe del sacramento. Dígase lo mismo del que consiente que su enemigo le quite la vida (no tiene derecho a consentirlo) o del clérigo que renunciase al privilegio del canon, etc. [1]

2.° Al que se opone irrazonablemente, tampoco se le hace injusticia.

Quiere decir que, cuando alguien no quiere ceder de su derecho ante un derecho ajeno *mayor* que el propio, comete un acto irrazonable, contra el que se puede obrar sin injusticia alguna. Y así, v.gr., un mendigo colocado en extrema necesidad puede tomar de los bienes ajenos, sin injusticia alguna, lo que necesite para su sustento, porque el dueño de esos bienes no puede *oponerse razonablemente* a ello, ya que, *en extrema necesidad,* todos los bienes son comunes a todos, según la ordenación de Dios a través del derecho natural.

Esta regla puede extenderse y aplicarse, con la debida prudencia, incluso fuera del campo de la justicia estricta. Y así, por ejemplo, la esposa puede hacer las limosnas *corrientes* acostumbradas por las mujeres de su misma condición y categoría social, *aunque su marido se oponga a ello;* porque esta oposición, aunque no es propiamente *injusta* (porque el mendigo no tiene *estricto derecho* a la limosna), se opone *irrazonablemente* al ejercicio de la caridad de la esposa, y en este sentido no le obliga a ella en conciencia.

3.° La sola intención injusta tiene la malicia formal de la injusticia, pero no constituye injuria cuando no se quebranta externamente el derecho ajeno.

Quiere decir que, para que haya realmente injuria, no basta la sola intención injusta (aunque ésta sea suficiente para el pecado interno), sino que se requiere la obra exterior que quebranta el dere-

[1] En estos casos desaparece la injuria estrictamente *personal* con relación al que ha cedido voluntariamente sus derechos, pero subsiste en el aspecto *real* con relación al orden objetivo, irrenunciable de suyo (cf. II-II,59,3 c. et ad 2).

cho ajeno. Y así, v.gr., ninguna injuria se hace al prójimo por la sola intención de robarle una cosa (aunque basta para pecar internamente), sino únicamente cuando se le roba de hecho.

De este principio se desprende que el *particular* que se gozara viendo arder la casa o hacienda de su enemigo y nada hiciera por apagar el fuego, pecaría ciertamente contra la *caridad*, pero no contra la justicia, pues no tiene *obligación en justicia* de apagar el fuego. El juez que *con odio interior* condenara al reo a la pena que *justamente* merece, faltaría a la caridad (por el odio), pero no a la justicia, etc.

745. 5. Especies. Siendo la justicia una virtud dividida en tres especies *perfectas* (legal, distributiva y conmutativa) y en varias *imperfectas* (cf. n.613), ya se comprende que las especies de injusticia habrán de ser forzosamente muchas.

Dejando para sus lugares correspondientes (según el plan de nuestra obra) las que se oponen a la justicia *legal* y *distributiva* y a las diversas modalidades de la justicia *imperfecta,* he aquí en cuadro esquemático las que se refieren u oponen a la *justicia conmutativa,* que estamos estudiando en estos capítulos relativos a los deberes para con el prójimo como persona particular:

INJUST. CONTRA EL PRÓJIMO
- En su misma persona ....
  - En los bienes del alma ..
    - Naturales.
    - Sobrenaturales.
  - En los bienes del cuerpo: homicidio, mutilación, estupro, etc.
- En las personas allegadas: adulterio, estupro, rapto, etc.
- En sus bienes exteriores ..
  - Con lucro propio: robo e injusta retención.
  - Sin lucro propio: injusta damnificación.
- En su fama y honor ......
  - Ausente el prójimo: murmuración, calumnia, etcétera.
  - En su presencia: contumelia, burla, etc.

II. DE LA INJUSTICIA EN PARTICULAR

En realidad habría que recoger bajo este epígrafe todas y cada una de las especies de injusticia contre el prójimo en particular que acabamos de exponer en el croquis anterior. Pero como, según el plan general de nuestra obra, muchas de ellas encuentran su lugar propio en otras partes, nos limitamos a exponer aquí las que no aparecen en ningún otro lugar. Son únicamente las que se refieren a los *bienes del alma* (naturales y sobrenaturales) y a los *bienes exteriores* con lucro propio (el hurto y la rapiña).

A) En los bienes del alma

746. Los bienes del alma pueden ser de dos clases: *sobrenaturales* (la gracia, las virtudes, los méritos, la vocación religiosa o sacerdotal, etc.) y *naturales* (el uso de la razón, la cultura, etc.). Contra todos ellos se pueden cometer injusticias, que obligan a restitución, de acuerdo con los principios siguientes:

1) Con relación a los bienes sobrenaturales:

a) El que con *medios injustos* (violencia, fraude, miedo, etc.) produce a otra persona un daño espiritual (v.gr., induciéndole a cometer un pecado) o le impide la adquisición de un bien mayor (v.gr., el ingreso en religión), comete una verdadera *injusticia* (de las más graves y perniciosas) y está obligado a impedir el daño si todavía es posible (v.gr., apartándole de cometer el pecado a que le indujo, permitiéndole entrar en religión, etc.) o a compensarlo en lo posible con bienes *del mismo género* (v.gr., induciéndole a la virtud, a la práctica más intensa del bien, etc.), ya que no es posible compensar la pérdida de un bien *sobrenatural* con ningún bien puramente *natural,* ni con todos ellos juntos. No olvidemos que, como dice Santo Tomás, «el bien *sobrenatural* de un solo individuo vale más que el bien *natural* de todo el universo» (I-II,113,9 ad 2).

b) El que sin *medios injustos* (fraudes, etc.), pero por propia culpa (v.gr., con malos ejemplos, consejos, ruegos, etc.), produce un daño espiritual al prójimo o le impide la adquisición de un bien, no peca contra la justicia, pero sí contra la *caridad,* y está obligado a reparar el daño en virtud de las exigencias de la misma caridad, que son, de suyo, más graves y apremiantes que las de la justicia. Si el que produjo ese daño tenía obligación de evitarlo en virtud de su propio *oficio* (párroco, superior, etc.), pecó también contra la *justicia* (además de la caridad) y está obligado por ambos capítulos a reparar el daño en la medida posible.

2) Con relación a los bienes naturales:

a) El que priva a otro *injustamente* (v.gr., contra su propia voluntad o engañándole con fraudes, etc.) del uso de la razón, de la memoria o libre albedrío (v.gr., con medicamentos, hipnosis, etc.), comete grave injusticia y está obligado a restituirle esos bienes por todos los medios a su alcance y a compensarle los daños y perjuicios causados.

b) Dígase lo mismo del que con violencia, miedo o fraude aparta a alguien del estudio de las ciencias o de las artes o le impide ejercer los conocimientos adquiridos.

c) El que enseña o propaga un *error* (aunque sea de buena fe), cuya práctica puede ser nociva a los que lo aprenden o a tercera persona, está obligado a rectificarlo cuando advierta su equivocación; si no lo hace, está obligado a reparar los daños y perjuicios, sobre todo si tenía *por oficio* obligación de enseñar la verdad.

B) En los bienes exteriores

Se comete injusticia contra el prójimo en sus bienes exteriores, ya sea con propio lucro (robo e injusta retención) o sin él (injusta damnificación). De la injusta retención e injusta damnificación hablaremos al tratar de las raíces de la restitución (cf. n.755ss). Aquí examinaremos tan sólo lo relativo al robo.

747. 1. **El robo en general.** Recibe el nombre de robo *el acto de apoderarse de una cosa ajena contra la voluntad razonable de su dueño.*

Se dice contra la voluntad *razonable* de su dueño porque, si esta voluntad fuera *irrazonable,* no habría verdadero robo. Es irrazonable siempre que por *justicia,* por *piedad* o por otra *justa causa* esté obligado el dueño a no oponerse a la substracción de lo suyo. Y así, v.gr., no comete robo el que, colocado en *extrema necesidad,* toma de lo ajeno lo necesario para salvar la propia vida; ni la sirvienta que da a los pobres, sin conocimiento de su amo, los restos de comida que de otro modo se echarían a perder; ni la esposa que quita a su marido lo que éste derrocharía en vicios; ni el que se compensa ocultamente de la injusticia cometida por otro contra él (v.gr., por no querer pagarle una deuda).

748. 2. **Especies.** Se distinguen tres especies distintas de robo:

a) El hurto, que consiste en el robo cometido *ocultamente,* o sea sin inferir violencia al dueño o a los encargados de custodiar la cosa robada.

b) La rapiña, que es el robo cometido *violentamente* ante el dueño que se opone (v.gr., amenazándole con una pistola). Además de la injuria *real,* añade la *personal* al dueño.

c) El robo sacrílego, que cambia la especie teológica del robo al recaer sobre un objeto sagrado o perteneciente a un lugar sagrado. Quebranta la virtud de la *religión* además de la justicia.

749. 3. **Malicia.** Vamos a precisarla en la siguiente

Conclusión: El robo es un pecado de suyo grave contra la justicia, pero admite parvedad de materia.

Se prueba la gravedad:

1) Por la Sagrada Escritura. Lo prohibe expresamente el decálogo (Ex 20,15) y es necesario evitarlo para entrar en la vida eterna (Mt 19,17-18; 1 Cor 6,10).

2) Por la razón teológica. Se opone: *a)* a la *justicia*, que manda dar a cada uno lo suyo y respetar los bienes ajenos; *b)* a la *caridad* para con el prójimo, que prohíbe perjudicarle en su persona o en sus bienes; y *c)* al bien común y a la paz de la sociedad, que serían imposibles si el robo no fuera gravemente ilícito.

Se prueba la parvedad de materia:

Es evidente que el que roba una cosa de poco valor no quebranta *gravemente* el derecho ajeno, ni la caridad, ni el bien o la paz social. Pero puede ocurrir que varios hurtos pequeños se unan entre sí y constituyan materia grave, como veremos más abajo.

750. 4. Materia grave en el robo. Es la cuestión más difícil de precisar, pues depende de muchos factores y circunstancias, que cambian o se modifican con frecuencia. Expondremos, no obstante, los principios fundamentales para llegar a una solución justa y equilibrada. Helos aquí:

1.° Hay que atender, en primer lugar, a la conciencia subjetiva del que cometió la injusticia.

Y así, v.gr., cometería pecado mortal el que realizara un hurto leve creyendo interiormente que aquella cantidad era grave. El caso contrario (pecado leve con materia objetivamente grave) es más difícil en la práctica, porque, a menos de tener una conciencia excesivamente laxa o cauterizada —que no excusa tampoco de pecado—, es casi imposible no advertir la gravedad de aquella injusticia.

2.° Materia de suyo grave la constituye aquella cantidad o valor que infiera un daño notable al prójimo y es apta para causarle razonablemente grave ofensa o indignación.

Es el principio tantas veces invocado por Santo Tomás y moralistas en general. En los pecados exteriores contra el prójimo, su gravedad objetiva depende del daño que se le infiere, ya que en ello estriba su culpabilidad (cf. II-II,73,3). Téngase en cuenta, sin embargo, lo que vamos a decir a continuación.

3.° Esta gravedad no se ha de medir por una cantidad absolutamente igual para todos, sino relativa al prójimo perjudicado y a las circunstancias en que se encuentra o al daño grave infligido a la sociedad.

Algunos moralistas antiguos señalaban como materia grave *para todos* el jornal de un día de un obrero modesto. Pero este criterio no puede admitirse. El hurto de una misma cantidad puede significar un notable perjuicio para un obrero y un daño insignificante para

un millonario. Es clásico el ejemplo del robo de una aguja al sastre que sólo dispone de ella para su trabajo. Hay que buscar, pues, otro principio de distinción.

Para encontrarlo hay que tener en cuenta que el derecho de propiedad tiene una doble misión o finalidad: una puramente *privada*, o sea para subvenir a las necesidades del propietario en particular; y otra de *proyección social*, para conservar la paz y seguridad públicas y fomentar la industria y el trabajo. De ahí que, para determinar la *gravedad de la materia* en el hurto, hay que atender a esa doble misión de la propiedad, porque puede ocurrir que la cantidad robada a un magnate no le cause a él un daño notable y sea, sin embargo, gravísima con relación al *orden social*, que quedaría seriamente comprometido si pudieran realizarse impunemente, o al menos sin culpa grave, esa clase de fechorías.

Atendida esta doble finalidad, los teólogos distinguen en el robo una materia *relativamente grave* y otra *absolutamente grave*. La primera se refiere a una *determinada persona en particular*, y es aquella que, consideradas las condiciones y circunstancias de esa persona, le supone un daño y ofensa graves. La segunda es la que supone *siempre y en todas partes* un grave desorden contra el *bien social*, que sería imposible si se multiplicaran con facilidad tales robos, aunque el inmediato perjudicado fuera un millonario o el propio Estado.

Este es el principio fundamental en el que están de acuerdo todos los moralistas católicos. Pero, puestos a precisar la *cuantía* que debe alcanzar el robo en uno y otro caso para constituir materia grave, las opiniones no están concordes. Sin embargo, la opinión *más corriente y común* (y, desde luego, la más *probable)* señala como *materia relativamente* grave *la cantidad que basta al sustento diario de la persona a quien se roba y de su familia*, o también *el salario de un día* de la persona que sufre el robo. No cabe duda que esta tarifa del presupuesto diario de gastos —mejor aún que la de ingresos, que pueden ascender mucho más —implica una gran variedad de cantidades, según se trate de pobres o gentes modestas, de la clase media, de gentes acomodadas o de muy ricos.

La materia *absolutamente grave* se refiere, como hemos dicho, a los robos cometidos contra el Estado o contra empresas industriales de gran envergadura, contra los dueños de grandes riquezas, etc., que, aunque a ellos no les causen grave daño, traerían graves trastornos al orden social si no se prohibieran gravemente. La estimación exacta de esta materia *absolutamente grave*, o sea, suficiente en cualquier caso para constituir pecado mortal aunque se robe a una persona riquísima o al mismo Estado, varía mucho entre los moralistas, debido, principalmente, a las continuas fluctuaciones de la moneda con motivo de las guerras, conflictos sociales, etc. Algunos, siguiendo a Arendt, proponen como criterio las ganancias de *una semana* de un obrero técnico cualificado. Otros, como Gennaro, hablan del *sueldo de un mes* de un obrero medio. Los más apelan a cantidades fijas. En Suiza, donde corría el oro, propuso Prümmer antes de la última

guerra la cantidad de 100 francos oro (*Theol. mor.* II 80), que a muchos pareció excesiva entonces, pero empiezan a admitirla después de la última guerra mundial (cf. FANFANI, *Theol. mor.* II, 282; IORIO, *Theol. mor.* II 605, propone 100 liras oro). En España y en nuestros días fluctuaba la opinión de los moralistas entre las 150-200 pesetas, que propone el P. Peinador (*De iure et iustitia* n.389, Madrid 1954) y las 1.000 que propone, con cautela y reservas, el P. Zalba (*Theol. mor.* [BAC, Madrid 1953] II n.936)[2].

Téngase en cuenta, como advertencia importantísima en cualquier situación, que estas u otras cantidades que puedan señalarse se refieren a la mayor o menor gravedad de la injusticia que se pueda cometer con el robo, no a la obligación de restituir, *que obliga siempre y en todo caso*, aunque se trate de un robo leve. La obligación de restituir *no desaparece nunca* (excepto en caso de imposibilidad y mientras dure la imposibilidad), aunque se trate de un hurto leve. La única diferencia consiste en que, en el robo grave, la obligación de restituir obliga *gravemente* y no podría ser absuelto el que se negara a hacerla pudiéndola hacer; y en el robo leve obliga *levemente* y no comprometería la validez de la absolución de los demás pecados, aunque no podría absolvérsele del pecado venial del robo (por falta de arrepentimiento), que, por lo mismo, seguirá pesando sobre su conciencia, y por el que tendrá que sufrir su correspondiente castigo en la otra vida.

4.° Hurtos graves por su cuantía objetiva pueden hacerse, por excepción, leves en circunstancias especiales.

Tal ocurre, principalmente, en dos casos: cuando se trata de *hurtos entre familiares* o de *bienes comunales* expuestos en el campo o en la vía pública, como leñas, árboles, etc.

1.° ENTRE FAMILIARES, la mutua unión y cariño familiar atenúa las exigencias de la justicia y hace que el dueño de la cosa robada sienta menos disgusto que si se la quitase un extraño. Y así:

a) *En los hurtos de los hijos* se requiere, en general, *doble* cantidad que en los extraños; en los de las esposas, el *doble* si se trata de bienes propios del marido, y tal vez hasta *cuatro veces* si se toman de los bienes comunes o gananciales. En cuanto a la obligación de restituir, *a veces* puede presumirse la condonación, pero *no siempre*, sobre todo si se trata de hurtos cometidos por alguno de los hijos en perjuicio de la parte que les correspondería legítimamente a sus hermanos.

b) *Los criados* no suelen pecar gravemente en los hurtillos pequeños en comida y bebida para alimentarse *a sí mismos*, a no ser

[2] Téngase en cuenta la fecha de estas aplicaciones de los citados moralistas. Hoy día habrá que elevar bastante estas cifras, teniendo en cuenta la depreciación de la moneda y su menor valor adquisitivo.

que se trate de manjares *exquisitos* o muy caros, que la misma familia considera como extraordinarios. Pero, tratándose de dinero o de otras cosas, se equiparan enteramente a los extraños.

2.° EN LOS HURTOS DE BIENES COMUNALES (v.gr., cortando leña en bosques del Municipio o del Estado) rara vez se llegará a materia grave si se toman en pequeña cantidad y para las necesidades *propias;* y tratándose de gente muy pobre y necesitada, fácilmente pueden excusarse de toda falta en el fuero de la conciencia.

5.° Hurtos leves repetidos pueden llegar a constituir materia y pecado grave: a) por la intención de llegar poco a poco a cantidad grave; b) por unión física o moral entre ellos, y c) por conspiración y complicidad con otros ladronzuelos hasta robar entre todos materia grave.

a) EN EL PRIMER CASO se comete *efectivamente* el pecado mortal ya desde el primer hurto pequeño; pero, no habiendo alcanzado todavía materia grave, la obligación de restituir sería únicamente *leve.* Al llegar de hecho a la materia grave se perfecciona externamente el pecado grave inicial y empieza la obligación *grave* de restituir. Los hurtillos intermedios no constituyen numéricamente más que un solo pecado grave total, a no ser que se haya retractado la intención de llegar a materia grave y se haya vuelto después a contraer.

Este principio tiene aplicación en el caso de los comerciantes o tenderos que substraen algo del peso, medida o calidad de la mercancía en cada una de las ventas; de los taberneros, lecheros, etc., que mezclan agua al vino, leche, vendiéndolo al mismo precio; de los sastres que se quedan habitualmente con retazos importantes (a no ser que los clientes renuncien voluntariamente a ellos), y, en general, de los que falsifican cualquier mercancía vendiéndola como legítima, aunque en cada una de las ventas se lucren en materia leve.

b) EN EL SEGUNDO CASO, o sea cuando se realizan varios hurtos pequeños sin intención de llegar a cantidad notable, constituyen pecado grave cuando se unen *física* o *moralmente* hasta constituir cantidad o materia grave. Hay unión física cuando se conservan y reúnen las cantidades substraídas anteriormente, sea cual fuere el tiempo que transcurra entre los distintos hurtos; y unión *moral,* cuando los distintos hurtillos están tan poco distanciados entre sí, que unos pueden considerarse como continuación de los otros. Cuánto tiempo haya de transcurrir para que se desconecten moralmente entre sí los distintos hurtillos, es difícil señalarlo con exactitud, pues depende de las circunstancias (v.gr., pluralidad de dueños, índole de la cosa substraída, etc.). En general suele señalarse el espacio de dos meses para que no se relacionen moralmente los hurtos leves más importantes, y menos tiempo todavía para los de menor importancia (v.gr., para los tragos de vino que tome a hurtadillas un criado).

Los moralistas convienen en decir que, en esta clase de pequeños hurtos repetidos, se requiere, para llegar a materia grave, mayor

cantidad que en el robo único, porque suelen producir menos daño a su legítimo dueño. Nos parece justa y equilibrada la opinión de San Alfonso (l.3 n.530), que añade a la materia grave requerida en el robo único *la mitad* de esa materia si se trata de hurtos pequeños a un solo dueño, y *el doble* si se refieren a varios dueños. Una vez alcanzada la materia grave, discuten los autores si se comienza una nueva serie desconectada de la anterior o se va agravando cada vez más el mismo pecado grave ya cometido. Parece más probable esta segunda opinión, a no ser que la primera serie hubiese sido ya reparada por el arrepentimiento y la restitución, en cuyo caso volvería a iniciarse una nueva serie.

Nótese que cada uno de los hurtos pequeños lleva consigo la obligación leve de restituir, y es obligatoria bajo pecado mortal cuando se llega de hecho a materia grave, aunque sea a través de multitud de hurtos pequeños. La Iglesia ha rechazado la opinión laxista que afirmaba lo contrario (cf. D 1188).

c) EN EL TERCER CASO, o sea cuando se coopera con otros ladronzuelos a un hurto que perjudica al dueño en materia grave (v.gr., apoderándose de toda la fruta de sus árboles), cada uno de ellos comete una *grave injusticia,* tanto por la *intención colectiva,* que recae sobre materia grave, como por la unión *física* de todos los pequeños hurtos realizados a la vez entre todos. En su consecuencia, están obligados a la restitución del daño íntegro, cada uno en su parte proporcional; y si algunos se niegan a restituir, tienen que hacerlo íntegramente los que quieran cumplir con su deber de conciencia, recabando después de los ladrones insolventes la indemnización por la parte que les correspondía restituir al dueño.

5. **Causas excusantes del robo.** Son únicamente dos: la *extrema necesidad* y la *oculta compensación.* Vamos a examinarlas brevemente.

a) La extrema necesidad

751. La necesidad puede ser triple: *extrema, grave* y *común.* Se llama *extrema* cuando, si no se la remedia, apenas se puede evitar la muerte o un mal gravísimo casi equivalente a ella. Es *grave* si amenaza un daño notable (v.gr., una enfermedad seria, pero no incurable; grave infamia, etc.). Y es *común* cuando uno mismo puede proveer a su necesidad sin gran dificultad (v.gr., trabajando un poco más).

Teniendo en cuenta esta división, he aquí la doctrina católica en algunas conclusiones fundamentales:

Conclusión 1.ª: En extrema (o casi extrema) necesidad es lícito y hasta obligatorio tomar de los bienes ajenos lo necesario para liberarse de ella, con tal de no poner al dueño en el mismo grado de necesidad.

La razón es porque, en extrema necesidad, todas las cosas se hacen comunes a todos los hombres. Según la intención del Autor de la naturaleza, impresa en el orden natural, las cosas temporales tienen por finalidad *primaria* proveer a las necesidades de todos los hombres, y por finalidad *secundaria* la división en propiedades privadas, para el mejor y más pacífico orden de las cosas. Ahora bien: el derecho natural secundario tiene que ceder ante el primario. Por eso no se comete injusticia alguna cuando en extrema necesidad toma uno lo ajeno, ya que entonces no es realmente ajeno, sino propio [3]. Y, como es obvio, a este derecho natural del necesitado —que es *obligatorio*, porque cada uno tiene el deber de conservar su propia vida— responde en el rico la obligación de *justicia* de no impedirle el ejercicio de su derecho y la *de caridad* de atenderle generosamente en su necesidad.

Nótese que, como advierte expresamente Santo Tomás (ibid., ad 3), este derecho de tomar lo ajeno en extrema necesidad puede ejercerse en favor de sí mismo o de otra persona constituida en esa necesidad y a la que no se la pueda socorrer por sí mismo.

Claro está que, si el prójimo hubiese de caer en la misma extrema necesidad si se le quitara lo suyo, nadie tendría derecho a quitárselo, porque, *en igualdad de condiciones*, es mejor la condición del que posee actualmente la cosa y, por lo mismo, prevalece el derecho del dueño.

Conclusión 2.ª: Pero no es lícito ir más lejos de lo que sea suficiente para liberarse a sí mismo o a otros de esa extrema necesidad.

Y así, por ejemplo, si con cien pesetas puede remediar su extrema necesidad, no puede apoderarse de doscientas. Si basta el simple *uso* de la cosa ajena, no es lícito apropiársela definitivamente (v.gr., pasado el peligro, tiene que devolver a su legítimo dueño el caballo que le quitó para escapar de un peligro cierto de muerte).

¿Qué habría de hacer si, pasada la necesidad extrema y habiendo consumido durante ella la cosa tomada, se encontrase el que la tomó en condiciones de restituirla o indemnizarla? Hay que distinguir: si al tiempo de tomarla y consumirla era verdaderamente pobre en *realidad* y en *esperanza*, no tiene obligación de restituir nada, porque en este caso hizo enteramente *suya* la cosa ajena a la que tenía pleno derecho en el sentido explicado. Pero, si al tiempo de tomarla y consumirla era pobre tan sólo *circunstancialmente*, pero con esperanza cierta de salir de aquel estado, está obligado a restituirla o indemnizarla, porque entonces sólo hizo suya la cosa provisionalmente. Claro es que, aun en el primer caso, la honradez y equidad natural —ya que no la estricta justicia— piden que se compense de algún modo, si puede hacerse cómodamente, aquel daño material que se ocasionó involuntariamente al dueño.

[3] Cf. II-II,66,7.

Conclusión 3.ª: En necesidad común y aun en la simplemente grave no es lícito tomar nada de los bienes ajenos.

Las razones principales son dos:

1.ª Porque la naturaleza no confiere al hombre el derecho absoluto más que sobre las cosas necesarias para conservar la vida, que no peligra en grave o común necesidad.

2.ª Porque, de lo contrario, peligraría no sólo la propiedad privada, sino el bien común, ya que quedaría abierta una ancha puerta para innumerables robos. Por lo que Inocencio XI condenó la siguiente proposición laxista: «Es permitido robar no sólo en caso de necesidad extrema, sino también de necesidad grave» (D 1186).

Es cierto, sin embargo, que, aunque la grave necesidad no excuse del hurto, disminuye, sin duda, su gravedad en proporción a la misma necesidad. Por lo que, en la práctica, antes de imponer la obligación *grave* de restituir hay que atender a la buena fe del que cometió la injusticia, a las circunstancias atenuantes, a la posible condonación por parte del dueño, etc.

b) La oculta compensación

752. Cuando el acreedor no puede convenientemente vindicar su derecho ante la autoridad pública, ya sea por temor, ya por otra impotencia moral, puede echar mano de la oculta compensación, que puede definirse: *el acto por el cual el acreedor toma ocultamente lo que se le debe.*

Hay que advertir, ante todo, que la oculta compensación sería ilícita si el acreedor pudiera sin gran incomodidad vindicar su derecho ante el juez. Porque el bien común exige que se siga el orden jurídico establecido por las leyes, para evitar multitud de alucinaciones e injusticias. De donde el que se toma la justicia por su mano, fuera del caso de necesidad, peca contra la *justicia legal,* aunque no contra la conmutativa si no toma más que lo que es suyo.

Para que la oculta compensación sea lícita se requieren las siguientes condiciones:

1) Por parte de la justicia conmutativa: *a)* Que se trate de una *verdadera deuda,* exigible en estricta justicia. Porque, si la deuda es solamente por motivo de caridad, gratitud, fidelidad, etc., no puede hacerse la oculta compensación, ya que esos motivos no confieren derecho estricto al acreedor.

b) Que la deuda sea *cierta,* al menos con plena certeza moral, porque en caso de duda es mejor la condición del que posee. Caben en esto muchas alucinaciones; v.gr., por parte de los criados domésticos que creen fácilmente que se les debe un jornal mayor del que reciben. Inocencio XI condenó la siguiente proposición laxista: «Los criados y criadas domésticos pueden ocultamente quitar a sus amos

para compensar su trabajo, que juzgan superior al salario que reciben» (D 1187).

c) Que la compensación no rebase los límites de lo estrictamente debido. De donde, si no puede recuperarse la cosa misma, no se puede ir más lejos de lo equivalente a su justo precio, habida cuenta de todas las circunstancias.

2) Por parte de la justicia legal se requiere que no pueda recuperarse la deuda por la vía legal sin gran incomodidad (v.gr., por falta de testigos o a base de muchos gastos, de riñas, pérdida de la amistad con el deudor, etc.). El Código civil español permite la compensación *manifiesta,* o de común acuerdo (CH 1195-1201), y en cierto modo incluso la *oculta* (art.1202).

3) Por parte de la caridad, hay que evitar el escándalo y el daño del deudor o de tercera persona. Y así, por *caridad* hay que procurar que el deudor no continúe en su pecado de mala fe, diciéndole, v.gr., que se le perdona su deuda. Hay que evitar también que pague dos veces por creer que no satisfizo la deuda (esto obliga incluso por justicia). Y, finalmente, hay que evitar el daño de tercera persona sobre la que podrían recaer sospechas de hurto por la oculta compensación del acreedor.

Como se ve por la prolijidad de condiciones requeridas, *en la práctica* la oculta compensación está llena de peligros y se presta a multitud de alucinaciones; por lo que rara vez debe ejercitarse y rarísima vez aconsejarse.

ARTICULO VII

De la restitución en general

Sumario: Después de hablar de la injusticia, el orden lógico exige hablar del modo de repararla, o sea, de la *restitución.* En el presente artículo vamos a examinarla *en general;* en el segundo lo haremos *en particular.* Cuatro puntos principales: *noción y obligación, raíces, circunstancias y causas excusantes* de la restitución en general.

I. NOCION Y OBLIGACION

753. 1. Noción. En su acepción etimológica y clásica, usada ya por Cicerón, la palabra *restitución* expresa la idea genérica de «restablecer, restaurar o reponer una cosa volviéndola a su primitivo estado». Pero en su acepción teológica, relativa a la virtud de la justicia, tiene un sentido más restringido, que expresa *el acto de devolver la cosa injustamente poseída o de compensar un daño injustamente causado.*

La restitución es acto de la justicia *conmutativa*, entendida de una manera amplia y general, en cuanto incluye todo lo que sea dar a otro lo que le corresponde [1]. Pero esto no implica que la infracción de las otras dos formas de *justicia perfecta* (legal y distributiva) no obligue a restituir, principalmente en la parte relacionada con las leyes tributarias y fiscales. Volveremos sobre esto en su lugar correspondiente.

754. 2. **Obligación.** Vamos a precisarla en una conclusión.

Conclusión: La restitución real, o al menos en el propósito firme y sincero, de la cosa ajena o del daño injustamente causado es necesaria para salvarse tratándose de materia grave.

Expliquemos, ante todo, el verdadero alcance de esta importantísima conclusión.

LA RESTITUCIÓN, o sea la devolución a su legítimo dueño de la cosa que le pertenece, ya se posea con su consentimiento propio, como ocurre en el préstamo o depósito; ya contra su voluntad, como en el hurto y la rapiña.

REAL, o sea entregando de hecho a su legítimo dueño la cosa misma o su justo precio, según los casos.

O AL MENOS EN EL PROPÓSITO FIRME Y SINCERO, cuando no se puede realmente, porque nadie está obligado a lo imposible. En estos casos basta con tener el firme y sincero deseo de restituir cuando desaparezca la imposibilidad, haciendo, mientras tanto, lo que se pueda para llegar cuanto antes a la restitución real.

DE LA COSA AJENA. Cuando es posible, hay que devolver la *cosa misma* recibida en préstamo o quitada injustamente a su dueño; y si esto no es posible (v.gr., por haber perecido), hay que restituir su *justo precio* habida cuenta de todas las circunstancias. Volveremos sobre esto al hablar de la injusta retención de lo ajeno.

O DEL DAÑO INJUSTAMENTE CAUSADO. Ya precisaremos más abajo, al hablar de la injusta damnificación, la abundante problemática a que da lugar.

ES NECESARIA PARA SALVARSE TRATÁNDOSE DE MATERIA GRAVE. Para afectar a la salvación eterna, es evidente que ha de tratarse de *materia grave*, ya que la materia leve, *aunque obliga también a restituir* (esto siempre y en todo caso, porque la cosa ajena «clama a su dueño»), no induce obligación grave y no compromete, por lo mismo, la salvación misma del alma.

Ahora bien, ¿de qué clase de necesidad se trata aquí?

Para responder con precisión y exactitud a esta pregunta hay que tener en cuenta que hay dos clases de necesidad: *a)* absoluta o

[1] Cf. II-II,62,1.

de medio, que es la que no admite jamás la menor excepción, y cuya ausencia, aun involuntaria, determina infaliblemente la condenación eterna (v.gr., la gracia santificante, obtenida en una forma o en otra, sacramental o extrasacramentalmente); y *b)* relativa o *de precepto*, que obliga por una determinación positiva de la ley divina o eclesiástica (v.gr., santificar las fiestas, ayunar cuando lo manda la Iglesia, etc.), que admite excepciones y cuya omisión *involuntaria* no compromete la salvación eterna. Teniendo en cuenta esta distinción, es fácil y clara la respuesta a la pregunta formulada. Hela aquí:

a) LA RESTITUCIÓN REAL es necesaria con necesidad *de precepto*. En consecuencia, a nadie se le perdona el pecado de robo si, *pudiéndola hacer*, no la quiere hacer de hecho; pero puede ser absuelto y perdonado si, queriendo sinceramente, se ve imposibilitado en absoluto de hacerla. La razón es porque nadie está obligado a lo imposible.

b) LA RESTITUCIÓN EN EL PROPÓSITO FIRME Y SINCERO obliga de una manera *absoluta*, o sea con necesidad *de medio*. La razón es porque, sin ese propósito sincero, la voluntad permanece aferrada al *pecado mortal* que supone la grave injusticia cometida, y, mientras subsista esta perversa disposición, es imposible recuperar *la gracia*, que es absolutamente indispensable para la salvación eterna. De donde se deduce, como corolario terrible e inevitable, que *el que, teniendo conciencia de haber cometido una grave injusticia que obliga a restituir, no quiere hacerlo, se condenará infaliblemente si la muerte le sorprende en su proterva obstinación*[2]. Otra cosa sería *si ignorara de buena fe* su obligación de restituir. Por eso, en la práctica pastoral convendrá, a veces, no perturbar esa buena fe (v.gr., tratándose de un moribundo colocado ya «in extremis»).

Explicados sus términos, he aquí la prueba de la conclusión:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hay innumerables pasajes en ambos Testamentos. He aquí dos por vía de ejemplo:

> «El ladrón restituirá; y si no tiene con qué, será vendido por lo que robó; y si lo que robó, buey, asno u oveja, se encuentra todavía vivo en sus manos, restituirá el doble» (Ex 22,3)[3].
>
> «Zaqueo, en pie, dijo al Señor: Señor, doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si a alguien he defraudado en algo, le devuelvo el cuádruple. Díjole Jesús: Hoy ha venido la salud a esta casa» (Lc 19,8-9).

[2] Dígase lo mismo del que permanece aferrado a cualquier otro pecado mortal y *no quiere* poner los medios para salir de él. Las aplicaciones son innumerables: concubinatos, escándalos, profesiones inmorales, negocios abusivos, fabricación o venta de objetos aptos únicamente para el pecado, etc., etc.

[3] Para entender este pasaje en su verdadero alcance hay que trasladarse a la época en que fue escrito y a la mentalidad israelita. La restitución del *doble* no obliga en justicia estricta, pero se imponía a modo de *pena* para apartar más eficazmente al pueblo del pecado de robo.

b) El magisterio de la Iglesia. Inocencio XI condenó dos proposiciones laxistas que enseñaban lo contrario (cf. D 1188-1189).

c) La razón teológica. El derecho natural manda dar a cada uno lo suyo y resarcir los daños ocasionados culpablemente al prójimo. Y para salvarse es necesario renunciar a la *injusticia* (cf. 1 Cor 6,9), lo cual supone necesariamente la restitución de lo injustamente adquirido o retenido.

De donde se sigue que, como dice Santo Tomás, «el precepto de hacer la restitución, aunque según la forma sea afirmativo, implica en sí un precepto negativo, que nos prohíbe retener la hacienda de otro» (II-II,62,8 ad 1).

Aplicaciones prácticas:

1.ª La restitución debe hacerse cuanto antes. Si no se puede totalmente de una vez, debe restituirse lo que se pueda y procurar llegar cuanto antes a la restitución total.

2.ª No puede ser absuelto el que se niega a restituir en materia grave. Ni tampoco el que, habiendo prometido dos o tres veces que restituiría, vuelve a confesarse sin haber restituido de hecho, pudiéndolo hacer.

3.ª Discuten los moralistas si hay obligación de restituir con bienes de diverso orden (v.gr., la fama con dinero) si no puede hacerse con los del mismo orden. Santo Tomás y los teólogos clásicos están por la afirmativa (cf. II-II,62,2 ad 1 et 2); muchos modernos, por la negativa. La sentencia clásica parece mucho más probable, pues del hecho de que no se pueda restituir íntegramente (por tratarse de bienes de inferior calidad) no es lógico concluir que no hay obligación de restituir nada. En todo caso, los mismos modernos reconocen que esa restitución sería obligatoria en conciencia después de la sentencia del juez que impusiera esas sanciones o reparaciones materiales.

En caso de muerte por imprudencia culpable (v.gr., por atropello de automóvil) hay que reparar todos los daños materiales (hospital, entierro, etc.) y pasar a la viuda pobre, que vivía del jornal de su marido, una pensión suficiente para que pueda vivir.

4.ª Carece de fundamento y es un error vulgar la creencia de que las almas de los difuntos no pueden salir del purgatorio hasta que sus herederos hagan las restituciones que les correspondía hacer a ellos. Porque, si el difunto *no quiso* hacerlas en vida, pudiéndolas hacer, se condenó por su mala fe y nada le aprovecharía la restitución de sus herederos. Y si quiso hacerlas y *no pudo*, la culpa de la omisión recae sobre sus herederos, no sobre el difunto.

II. RAICES DE LA RESTITUCION

Se llaman así las *causas, fuentes o títulos* de donde surge la obligación inmediata de restituir.

Son fundamentalmente dos: *a)* la injusta *retención* de lo ajeno con lucro propio; y *b)* la injusta *damnificación* del prójimo sin lucro propio. Con frecuencia se unen ambas fuentes (v.gr., en el robo, que damnifica al prójimo y retiene injustamente la cosa robada).

A estas dos fuentes se agrega la llamada *injusta cooperación*, que no constituye, sin embargo, una tercera raíz, porque se reduce fácilmente a una de las dos anteriores, según los casos.

Vamos a examinar cada una de estas raíces en particular.

A) La injusta retención de lo ajeno

755. Como principio general, es evidente que *el dueño de una cosa es el único que tiene derecho a poseerla*, y no pierde ese derecho cualquiera que sea el paradero eventual de la misma. Pero la aplicación de este principio adquiere modalidades muy variadas según las distintas leyes y según la diversa condición del que posee actualmente aquella cosa. Para proceder con orden y claridad se imponen algunos prenotandos indispensables. He aquí los principales:

1.° Axiomas jurídicos. En todo el capítulo de la restitución hay que tener en cuenta unos cuantos axiomas clásicos, principalmente los siguientes:

a) La cosa clama a su dueño.
b) La cosa fructifica para su dueño.
c) La cosa naturalmente se pierde para su dueño.
d) Nadie puede enriquecerse injustamente con lo ajeno.
e) Donde el dueño encuentra lo suyo, allí mismo puede vindicarlo para sí.

2.° El poseedor actual de la cosa ajena puede ser:

a) De buena fe, creyendo que la posee legítimamente.
b) De mala fe, a sabiendas de que no es suya.
c) De fe dudosa, dudando sobre la legitimidad de su posesión.

3.° Los frutos de la cosa ajena pueden ser:

a) *Naturales*, o sea, producidos espontáneamente por la naturaleza misma (v.gr., pastos, huevos, crías, lana de las ovejas, etc.).

b) *Industriales* (llamados también *personales*), o sea adquiridos con la industria o trabajo humano utilizando la cosa ajena tan sólo como *instrumento* (v.gr., el negocio conseguido con el empleo del dinero robado).

c) *Mixtos*, cuando proceden, a la vez, de la naturaleza y del trabajo humano (v.gr., la cosecha sembrada en campo ajeno, queso fabricado con leche robada, etc.)

d) *Civiles*, o sea los que el derecho considera como frutos, aunque no lo sean propiamente (v.gr., el precio del arriendo de una caballería, del alquiler de una casa, etc.).

Desde otro punto de vista, los frutos pueden ser:

a) *Pendientes* (v.gr., fruta en los árboles, fetos en los animales, etcétera).

b) *Ya percibidos*. Y éstos se subdividen en *consumidos* (en sí o en su precio) y *no consumidos*, o sea poseídos todavía en sí mismos o en su precio.

4.° Los gastos realizados a propósito de la cosa ajena pueden ser:

a) *Necesarios*, sin los cuales la cosa hubiese perecido o empeorado (v.gr., el pienso de los animales o las reparaciones necesarias para su conservación).

b) *Utiles*, si mejoran notablemente la cosa, aunque no sean absolutamente necesarios (v.gr., una plantación de árboles en el campo).

c) *De lujo* u ornamentación (v.gr., pinturas en las paredes, encuadernación lujosa de un libro, etc.). En la práctica es difícil, a veces, distinguir los gastos útiles de los lujosos.

Teniendo en cuenta todos estos prenotandos, vamos a examinar por separado las obligaciones del poseedor de buena fe, de mala fe y de fe dudosa.

1. El poseedor de buena fe

756. El que posee una cosa ajena creyendo con absoluta buena fe que es realmente suya, al darse cuenta de su error y conocido el verdadero dueño, está obligado (a no ser que la cosa haya *prescrito* legítimamente) a lo siguiente:

1) En cuanto a la cosa misma:

a) Por derecho natural y con obligación de justicia debe restituirla a su dueño tal como la tenga en su poder, sea en todo (v.gr., un caballo), o en parte (si pereció parcialmente), o en sus utilidades.

b) Puede también devolvérsela a quien se la vendió, con el fin de recuperar el precio que pagó por ella, a no ser que pueda asegurar de otro modo su suerte y la del propietario o que éste reclame antes su cosa, en cuyo caso el vendedor responde de la evicción. Pero, según el Derecho *español*, si la compró en tienda abierta al público o en venta pública, no tiene obligación de restituirla, aunque el dueño puede recurrir contra el ladrón.

c) SI LA COSA PERECIÓ (v.gr., por muerte, incendio o por haberla consumido) no está obligado a nada, porque «la cosa perece para su dueño». Pero queda obligado a restituir la ganancia o aquello en que se ha enriquecido (v.gr., por haber consumido la cosa ajena en vez de la propia que hubiera tenido que consumir).

d) SI REGALÓ LA COSA AJENA que había recibido *gratuitamente* de buena fe (o sea, ignorando que fuese ajena), no está obligado a restituir nada al dueño; pero debe *por caridad* avisar al donatario o al dueño cuando averigüe la verdad.

e) SI LA VENDIÓ SIN LUCRO PROPIO (v.gr., al mismo precio con que la compró), no está obligado a nada. Pero el último comprador, a quien se la reclama el legítimo dueño, puede recurrir contra el que se la vendió, y éste contra el anterior, etc., hasta llegar al primer poseedor injusto.

f) SI LA VENDIÓ HABIÉNDOLA RECIBIDO GRATUITAMENTE, tiene obligación de restituir al comprador el precio recibido en caso de *evicción* (o sea cuando el dueño se la reclama al comprador) o de *restitución espontánea* del comprador al dueño. Si el comprador no quiere restituir la cosa, el vendedor debe entregar al dueño el precio recibido.

g) SI LA VENDIÓ CON LUCRO PROPIO (o sea más cara de lo que le costó a él), debe restituir al comprador todo el precio recibido, para que éste devuelva la cosa a su dueño; pudiendo el vendedor, a su vez, reclamar contra el que se la vendió a él. Pierde el lucro de su venta, ya que «nadie puede enriquecerse a costa de lo ajeno».

h) El poseedor de buena fe puede beneficiarse con la propiedad de la cosa por legítima *prescripción*, por *presunción* a su favor en caso de duda y por *apropiación* de la cosa cuando se ignora quién sea su verdadero dueño.

2) En cuanto a los frutos:

a) POR DERECHO NATURAL, el poseedor de buena fe debe devolver al dueño los frutos *naturales* y *civiles* que haya producido la cosa, o su precio correspondiente si los hubiese consumido ahorrando de lo propio (descontando, sin embargo, los gastos y el trabajo); pero son suyos los frutos puramente *industriales* y los *mixtos* en la parte debida a su industria.

b) EL DERECHO ESPAÑOL autoriza al poseedor de buena fe a quedarse con todos los frutos percibidos (existentes aún o ya consumidos), incluso los naturales y civiles; y puede exigir, además, que el dueño le indemnice los gastos que hubiese hecho por los frutos naturales o industriales *pendientes* (v.gr., la siembra de la cosecha no recogida todavía) y parte del producto líquido de la cosecha proporcional al tiempo de su posesión. Las cargas se pagarán entre los dos a prorrata (CH 451-462). Son leyes válidas en conciencia, dadas para evitar litigios y facilitar la restitución de lo principal, y, por tanto, pueden seguirse en la práctica.

3) En cuanto a los gastos:

Según el Derecho español, el poseedor de buena fe puede exigir o indemnizarse de los gastos *necesarios* y aun *útiles* que hayan mejorado la cosa; pero nada puede pedir por los de puro *lujo* o mero *recreo*, aunque podrá llevarse los adornos si no sufriese deterioro la cosa principal, a no ser que el dueño prefiera abonarle su importe (CH 453-454).

4) En cuanto a los perjuicios y ganancias:

POR DERECHO NATURAL no está obligado a abonar al dueño los perjuicios causados a la cosa sin culpa propia; pero sí a entregarle la ganancia en caso de que *con la cosa ajena* se haya enriquecido indebidamente.

SEGÚN EL DERECHO ESPAÑOL, no está obligado a restituir esas ganancias, puesto que se consideran como frutos recibidos.

2. EL POSEEDOR DE MALA FE

757. Se llama así el que se apodera de una cosa ajena o la retiene injustamente después de averiguar que no es suya. Sus obligaciones son mucho más severas que las del poseedor de buena fe, pues se reúnen en él la injusta retención y la injusta damnificación. Y así:

1) EL DERECHO NATURAL le obliga a restituir al dueño la *cosa misma* si aún existe, o su equivalente (precio), si ya no existe. Y ello aunque la cosa haya perecido sin culpa propia (v.gr., por muerte del caballo robado), *a no ser* que en manos del dueño hubiese perecido por la misma causa (la enfermedad) o en el mismo accidente (incendio, naufragio, etc.) y quizá también en diverso, pero al mismo tiempo (v.gr., si el mismo día en que un rayo mató al caballo hubo un incendio en la cuadra del dueño y hubiera perecido lo mismo). La restitución debe hacerse por el *precio máximo* que adquirió la cosa (al principio o al fin de la injusta posesión), porque «la cosa fructifica para su dueño». Si no aparece el dueño, debe restituirlo todo a los pobres, porque «nadie puede enriquecerse injustamente con lo ajeno».

Ha de restituir también todos los frutos *naturales* (o su precio si se han consumido) y los *civiles* (rentas, réditos, etc.). Pero puede quedarse con los puramente *industriales* debidos a su trabajo y propio esfuerzo y con los *mixtos* en lo que tengan de industriales.

Si con lo robado levantó una industria o comercio y se ha multiplicado el capital, está obligado a restituir al dueño: *a)* el capital íntegro; *b)* los intereses legales; *c)* todas las ganancias que hubiera podido *normalmente* obtener el dueño, aunque sean superiores a las obtenidas por el injusto poseedor.

En cuanto a los *gastos* realizados para conservar o mejorar la cosa, se aplica lo dicho para el poseedor de buena fe.

Si la cosa robada hubiese sido poseída sucesivamente por varios poseedores de mala fe, está obligado a restituirla en primer lugar el que la retenga actualmente, o el que la consumió, o el que la poseía cuando pereció; en su defecto, el primer ladrón o poseedor de mala fe; en tercer lugar, los otros sucesivamente *in solidum*, o sea, cada uno *íntegramente* en cuanto a la cosa misma (con derechos a indemnizarse de los demás) y *a prorrata* con relación a los daños y frutos.

2) El Derecho español (y el de la mayor parte de los paises extranjeros) castiga al poseedor de mala fe a la devolución de la cosa y de *todos* los frutos, incluso los industriales y mixtos; y no tiene derecho a indemnizarse ni siquiera de los gastos *útiles*, aunque sí de los *necesarios*. Y responde del deterioro o pérdida de la cosa en todo caso, aunque haya perecido por fuerza mayor (CH 455 457 1185 1896, etc.). Pero todo esto, en cuanto rebasa las exigencias del derecho natural, no obliga en conciencia sino después de la sentencia del juez (en calidad de *pena*, por el bien común).

Aplicaciones. 1.ª El que roba un billete de lotería:

a) *A un particular* que lo compró legítimamente, está obligado a devolvérselo antes del sorteo. Si no lo hace y sale premiado, el premio es para su legitimo dueño; si no sale premiado, tiene el ladrón que restituir al dueño el importe del billete, a no ser que le conste que el dueño no invirtió otra suma equivalente para comprar otro billete.

b) *Al vendedor de billetes*, debe devolvérselo a tiempo de poderlo vender a otros. Si no lo hace y no sale premiado, debe restituir al vendedor el precio del billete. Si sale premiado, tiene que restituir al vendedor el precio del billete y el premio a la Hacienda pública (v.gr., no cobrándolo), pues «nadie puede enriquecerse injustamente con lo ajeno», y el billete no vendido es propiedad de la Hacienda pública *(res fructificat domino)*. Otra cosa sería si hubiese abonado al vendedor antes del sorteo el precio del billete robado, pues en este caso equivale a su compra legítima y podría quedarse con el premio.

2.ª El que emplea moneda falsa:

a) Si la fabricó él mismo en gran escala, comete un gravísimo pecado contra la *justicia legal*, y está obligado a restituir al Estado todos los daños y perjuicios; y si la emplea para comprar cosas ajenas, quebranta, además, la *justicia conmutativa*, y está obligado a restituir íntegramente a los vendedores los daños que les sobrevengan.

b) Si la ha recibido de otros y la emplea de *buena fe* (ignorando que es falsa), no está obligado a restituir mientras no se lo reclame el que la recibió directamente de él. Si la hubiera empleado de *mala fe* (a sabiendas de que era falsa), está obligado a restituir aunque no

se lo reclame el perjudicado, porque la compra de la mercancía o pago de la deuda fue completamente falso y nulo.

3. El poseedor de fe dudosa

758. Es aquel que sospecha con verdadero fundamento que la cosa no es suya, pero sin tener certeza de ello. He aquí sus obligaciones:

1.ª Debe hacer investigaciones para averiguar la verdad, en proporción al valor de la cosa, a la gravedad de sus dudas y a la esperanza del éxito.

2.ª Si aparece el verdadero dueño, se la debe devolver en las mismas condiciones que el poseedor de buena fe, si con ella comenzó a poseerla; como poseedor de mala fe, si había comenzado la posesión con duda y nada hizo para disiparla.

3.ª Si permanece la duda después de la debida investigación: *a)* si empezó a poseerla de buena fe, puede conservarla y apropiársela por legítima prescripción, porque «es mejor la condición del que posee»; *b)* si comenzó con fe dudosa *despojando al poseedor*, debe restituírsela, a no ser que conste que le asiste a él un derecho *más probable* y el otro hubiera empezado a poseerla también con fe dudosa; y *c)* si la recibió con fe dudosa gratuitamente o por compra, puede suponer que el dador o vendedor la poseía legítimamente, pues nadie ha de ser tenido por ladrón mientras no se demuestre que lo es; y, en consecuencia, puede quedarse con ella. San Alfonso, sin embargo, enseña que en este caso se debe restituir algo, en proporción a la intensidad de la duda, al dueño probable, o a los pobres, si se ignora el dueño (III,625).

4.ª Si se omite culpablemente la investigación y después aparece el dueño, se considera como poseedor de mala fe desde que comenzó la negligencia culpable. Si no aparece el dueño, pero consta con certeza o con gran probabilidad que hubiera aparecido si se hubiera hecho la investigación a tiempo (v.gr., entre los ocupantes del vagón del ferrocarril donde se encontró el objeto), hay que invertir el importe en obras de caridad o beneficencia, con intención de que su valor sobrenatural sea para el legítimo dueño desconocido.

B) La injusta damnificación

759. La segunda raíz o fuente de donde brota la obligación de restituir es la *injusta damnificación.* Se diferencia de la anterior en que el damnificador se limita a perjudicar al prójimo sin lucro propio (v.gr., incendiándole la cosecha), mientras que la injusta retención de lo ajeno supone siempre el lucro propio.

Hay que tener muy presentes las principales clases de damnificación, que aparecen con claridad en el siguiente cuadro esquemático:

LA DAMNIFICACION PUEDE SER

- Por razón del agente.
  - *Solitaria*, si no hubo cómplices en la acción damnificadora.
  - *Cooperativa*, si se colabora con otros . .
    - Positivamente (ayudando).
    - Negativamente (no impidiendo).
- Por razón del daño.
  - *Personal*, si afecta a la persona del prójimo (v.gr., una calumnia).
  - *Real*, si afecta a sus bienes materiales (v.gr., incendiándole la casa).
- Por razón de la culpa . .
  - Inculpable . .
    - Por *causa fortuita*, que *no pudo* preverse.
    - Por *justa causa* que *no debió* evitarse (v.gr., ejecución del reo).
  - Culpable . . . .
    - *Jurídicamente*, por omitir la diligencia exigida por la ley civil.
    - *Teológicamente*, con culpa ante Dios . . . .
      - Grave (pecado mortal).
      - Leve (pecado venial).
- Por razón del modo.
  - *Por acción* (v.gr., un homicidio).
  - *Por omisión* (v.gr., no evitando el daño debiéndolo evitar).
- Por razón del efecto.
  - *Eficaz*, si ha producido de hecho el daño (intentado o no).
  - *Ineficaz*, si no ha producido de hecho el daño *intentado*.

La doctrina fundamental sobre la injusta damnificación está recogida en la siguiente

Conclusión: La injusta damnificación es de suyo pecado contra la justicia, grave o leve según los casos, y lleva consigo la obligación de restituir cuando la acción u omisión que ha producido el daño ha sido verdadera, eficaz y formalmente injusta.

Expliquemos los términos de la conclusión.

LA INJUSTA DAMNIFICACIÓN, en el sentido ya dicho.

ES DE SUYO, o sea, por su misma naturaleza y no sólo porque esté prohibida.

PECADO CONTRA LA JUSTICIA, porque, como explica Santo Tomás, «todo aquel que causa un daño a otro es como si le substrajera aquello en que le damnifica» (II-II,62,4), aunque no reporte para sí ningún beneficio. El damnificado tiene entonces menos de lo que le corresponde como suyo, y surge la *desigualdad* de la justicia. Además de la justicia, se quebrantan también otras virtudes, principalmente la *caridad*.

GRAVE O LEVE SEGÚN LOS CASOS. De suyo, la injusta damnificación es un desorden *grave*, pero admite parvedad de materia, como es obvio.

Y LLEVA CONSIGO LA OBLIGACIÓN DE RESTITUIR. Es evidente. La *desigualdad* producida con la injusticia sólo puede allanarse por la restitución de *todo* el daño injustamente causado, o sea, cuando el que padeció el daño vuelva a recuperar todo aquello a que tenia derecho y en que fue perjudicado.

CUANDO LA ACCIÓN U OMISIÓN QUE HA PRODUCIDO EL DAÑO, ya que de las dos maneras se puede perjudicar al prójimo.

HA SIDO VERDADERA, EFICAZ Y FORMALMENTE INJUSTA. Son las *condiciones* para que la damnificación obligue a restituir. Por su importancia y la abundante problemática a que dan lugar, vamos a estudiarlas cuidadosamente una por una.

1.° Verdaderamente injusta

760. Para que lo sea se requieren esencialmente dos cosas:

1.° Que la acción u omisión *despoje* a otro de un bien *real* o *personal* al que tiene estricto derecho *(ius in re), o le impida* conseguirlo, teniendo derecho a aspirar a él *(ius ad rem)*.

2.° Que el agente *no tenga derecho* a despojar o impedir ese bien, pues el que usa de su derecho a nadie hace injuria.

Aplicaciones: 1.° PECA CONTRA LA JUSTICIA Y ESTÁ OBLIGADO A RESTITUIR:

a) El que con *medios injustos*, como violencias, amenazas, difamación, calumnias, etc., impide a otro conseguir un cargo, empleo, herencia o cualquier otro bien que esperaba legítimamente obtener; mucho más si logra desposeerle del mismo, expulsarle de aquel puesto, arruinar el negocio, etc.

b) El distribuidor o adjudicador de beneficios que proceda injustamente (v.gr., eligiendo por favoritismo o recomendación al menos digno en unas oposiciones, en un concurso; al distribuir los cargos, premios, etc.), con perjuicio de los que tenían derecho a ello o

lo hubieran alcanzado procediendo en estricta justicia. A no ser que el distribuidor disponga *de lo suyo* y proceda por *donación gratuita* en favor de quien le plazca, sin injuria hacia los demás.

2.ª NO PECA CONTRA LA JUSTICIA, NI, POR CONSIGUIENTE, ESTÁ OBLIGADO A RESTITUIR:

a) El que con *medios lícitos* (v.gr., consejos, ruegos, etc.) consigue de otro que no deje en testamento o no entregue en vida alguna cosa a quien no tiene estricto derecho a ella. Peca contra la caridad, pero no contra la justicia, porque no usa de medios injustos (como sería, v.gr., una calumnia), ni lesiona el derecho estricto del prójimo, que no existe.

b) El que con *medios ilícitos* (mentiras, fraudes, calumnias, etc.) impide beneficiarse al prójimo de un *negocio injusto*, peca ciertamente por haber empleado esos medios ilícitos; pero no está obligado a restituir el beneficio no alcanzado, porque, tratándose de un negocio *injusto* u objetivamente malo, el perjudicado no tenía ningún derecho a él. Y así, v.gr., el que disuadiera a un joven de pecar con una meretriz alegando falsamente que padecía una enfermedad venérea contagiosa, pecó al mentir (porque el fin no justifica los medios), pero no estaría obligado a restituir a la meretriz el precio del pecado impedido.

c) El juez que condena al reo *justamente*, pero a la vez con odio interno (v.gr., alegrándose de su mal), peca ciertamente contra la caridad, pero no contra la justicia.

2.° Eficazmente injusta

761. La *intención* de causar un mal basta para cometer el pecado interno de injusticia, pero no para crear obligación de restituir si el daño no se sigue de hecho. Es preciso que el daño se siga *realmente*, y no por mera *ocasión*, *condición* o causa *accidental (per accidens)*, sino por verdadero nexo de causalidad *real (per se)*, física o moral, entre la acción voluntaria y el daño causado.

Aplicaciones. 1.ª ES CAUSA EFICAZ DEL DAÑO Y ESTÁ OBLIGADO A REPARARLO:

a) El que induce directamente a otros a cometer un crimen o robo, mayormente si les promete un premio por su mala acción.

b) El que comete un crimen disfrazado con la ropa de otro que deja manchada con sangre de la víctima, etc., de suerte que resulta condenado el inocente. Porque, aunque se trate de una causa indirecta, es de tal naturaleza, que equivale a una causa moral directa o *per se*.

2.ª NO ES CAUSA EFICAZ DEL DAÑO, NI, POR CONSIGUIENTE, ESTÁ OBLIGADO A REPARARLO:

a) El que, pretendiendo robar documentos de gran valor, se lleva equivocadamente papeles sin importancia.

b) El que vende una pistola que el comprador utiliza para cometer un crimen (simple condición *sine qua non)*. A no ser que hubiera *previsto* su mala intención, pues entonces debía haberlo impedido: *ciertamente* por caridad y *probablemente* por justicia (por el derecho del prójimo a su vida).

c) El que por su *mal ejemplo* es ocasión de que otros hagan un daño, a no ser que *por oficio* tuviera obligación de evitar ese daño.

d) El que hiere levemente a uno que por impericia del médico tarda mucho en sanar, está obligado a reparar los daños que causó con la herida, no los de la larga enfermedad (que sobrevino completamente *per accidens)*.

3.° EN CASO DE DUDA:

a) Si, después de una diligente consideración, continúa la duda sobre si la causa que se puso causó o no *eficazmente* el daño, habría que repararlo tan sólo en proporción a la duda y al daño causado.

b) Si se duda sobre el verdadero autor del daño cierto causado entre varios, están obligados a restituir, al menos a prorrata o en proporción a la duda.

3.° Formalmente injusta

762. Para que una damnificación lleve consigo la obligación *en conciencia* de restituir, es preciso que se haya cometido con culpa *teológica*, o sea, a base de un verdadero pecado plenamente voluntario; porque no puede darse obligación de restituir *en el fuero de la conciencia* si no se ha cometido en este mismo fuero la injuria por culpa *voluntaria*. Sin embargo, aun con culpa meramente *jurídica*, hay obligación en conciencia de restituir *si lo dispone así la sentencia del juez;* pues, por razón del bien común, es obligatorio cumplir las penas impuestas por la autoridad legitima con el fin de que los hombres sean más cautos (v.gr., para evitar accidentes de la circulación, aunque se haya producido alguno inculpablemente).

También obliga la reparación de daños causados con culpa meramente jurídica o sin culpa ninguna, cuando se ha estipulado libremente así (v.gr., en un contrato de seguro a todo riesgo).

La obligación de restituir el daño producido con culpa teológica será grave o leve, según los casos. Y así:

1.° CON CULPA TEOLÓGICA GRAVE (pecado mortal), nace obligación *grave* de reparar íntegramente un daño grave, y *leve* cuando el daño causado es leve.

2.° CON CULPA TEOLÓGICA LEVE (pecado venial) hay que distinguir varios casos:

a) Si la culpa es leve *por parvedad de materia* (v.gr., un daño leve), la obligación de restituir es leve.

b) Si la culpa es leve *por imperfección del acto humano* (falta de la suficiente advertencia o consentimiento), probablemente no hay obligación de reparar *todo* el daño, sino sólo una parte proporcional al grado de culpabilidad prudentemente estimado. Otros autores dicen que no está obligado a reparar nada, pero su opinión es poco probable.

c) Si es leve por error sobre *la gravedad de la damnificación* que se hizo a ciencia y conciencia (v.gr., quemando un cuadro artístico valorado en un millón de pesetas, que se creía de poco valor), es *muy probable* que hay obligación grave de reparar todo el daño, ya que todo él fue voluntario y de hecho grave; al menos si se previó en confuso que quizá fuera de mayor valor. Por lo demás, es muy difícil que este caso se dé en la práctica sin cometer de hecho un verdadero pecado *mortal* que obligue gravemente a la reparación íntegra del daño.

d) Si muchos daños leves se van multiplicando y acumulando, hay obligación *leve* de reparar cada uno de ellos en particular; y obligación *grave* cuando llegan a constituir un daño grave, al menos si se previó clara o confusamente que podrían llegar a daño grave.

Aplicaciones. 1.ª El que causa un daño grave o leve con culpa *meramente jurídica* o del todo *involuntaria*, no está obligado a restituir en conciencia antes de la sentencia del juez; pero sí después, por razón del bien común, que exige la obediencia a las disposiciones de la autoridad legítima. Si la culpa *jurídica* estuviera relacionada con alguna culpabilidad *teológica* (casi siempre lo está de hecho, por imprudencia, negligencia, etc.), habría que dictaminar según los principios arriba indicados.

2.ª El que arrojó la colilla encendida del cigarro junto a un pajar sin intención de producir un incendio, pero *dándose cuenta* de que podía producirse (imprudencia o ligereza leve), es lo más probable que está obligado a reparar todo el daño; pues su imprudencia, aunque leve, fue plenamente voluntaria y culpable.

3.ª El que retractó su mala voluntad antes de producirse el daño, pero éste se produjo de hecho, sigue obligado a restituir; porque el arrepentimiento no impide la eficacia de la acción dañosa, culpable formalmente en su causa. Más aún: según la sentencia casi común entre los moralistas, tiene obligación de restituir el que, habiendo puesto *sin culpa* la causa del daño, *no lo impide* después pudiéndolo hacer, porque incurre en culpa al no impedirlo.

4.ª El confesor, médico, abogado, etc., que por negligencia gravemente culpable causaran un grave daño (v.gr., no obligando a restituir al que tenía obligación de hacerlo, o al revés; perjudicando al enfermo o cliente, etc.), están obligados a reparar *todo* el daño, al menos en la forma que les sea materialmente posible.

5.ª El que, queriendo perjudicar a Pedro, perjudica equivoca-

damente a Juan, está obligado a restituir a Juan el daño causado, porque el error acerca de la persona no impide que la acción sea verdadera, eficaz y formalmente injusta contra Juan. Los modernos moralistas han abandonado, casi unánimemente, la opinión de algunos antiguos que decían lo contrario.

C) La injusta cooperación

Aunque, como ya dijimos, la cooperación injusta no constituye propiamente una tercera *raíz* o fuente de restitución, porque se reduce fácilmente a cualquiera de las dos anteriores, vamos a estudiarla en párrafo aparte por la abundante problemática a que da lugar.

Remitimos al lector a la doctrina general sobre la cooperación al mal que hemos expuesto al hablar de los pecados contra la caridad para con el prójimo (cf. n.552), sobre todo a la *división* o diferentes formas de cooperar, que es preciso tener siempre a la vista en todo este capítulo[4].

763. 1. **Principios fundamentales.** Para resolver con acierto los múltiples casos de injusta cooperación que pueden presentarse en la práctica, hay que tener siempre a la vista los siguientes principios fundamentales:

1.° La injusta cooperación induce, de suyo, obligación de restituir.

La razón, clarísima, es porque la obligación de restituir nace de la injusta damnificación del prójimo; luego todo aquel que contribuya a esa damnificación injusta comparte con el autor principal, en mayor o menor grado, la obligación de restituir. Inocencio XI condenó una proposición laxista que enseñaba lo contrario (D 1189).

2.° Para que la injusta cooperación induzca obligación de restituir, se requiere que haya sido verdadera, eficaz y formalmente injusta.

Son las mismas tres condiciones que hemos examinado al hablar de la injusta damnificación en general, que se aplican por idénticos motivos al causante principal y a todos sus colaboradores.

[4] Recordemos brevemente los elementos fundamentales.

1.° Se entiende por injusta cooperación *el concurso prestado a la acción injusta de otro con daño o perjuicio de tercero.*

2.° La cooperación puede ser: *positiva* o *negativa*, *física* o *moral*, *necesaria* o *contingente*, *suficiente* o *insuficiente*, *mediata* o *inmediata*, *remota* o *próxima* y, sobre todo, *material* o *formal*. La división que más nos interesa aquí es esta última, porque sólo la cooperación *formal* o *culpable* a la acción injusta lleva siempre consigo la obligación de restituir; no la puramente *material* cuando, por el conjunto de circunstancias, resulta del todo *inculpable*.

3.° La cooperación puramente material o inculpable no lleva consigo la obligación de restituir antes de la sentencia del juez, pero sí después de ella o si se hubiese estipulado así (v.gr., en un contrato de seguro a todo riesgo).

Hemos explicado ya este principio al hablar de la damnificación injusta en general.

4.° La medida o grado de la restitución depende de la cantidad del daño causado y del influjo ejercido sobre él con la propia colaboración.

Al examinar en particular las obligaciones de las diversas clases de colaboradores, señalaremos concretamente lo que corresponde a cada uno. Hablando en general, podemos adelantar lo siguiente:

a) La obligación será grave si se causó grave daño y se influyó gravemente en él.

b) Leve, si el daño fue leve o el influjo leve.

c) Ninguna, si consta con certeza que no se influyó *para nada* en el daño causado (aunque lo hubiera, v.gr., aconsejado), porque el ejecutor lo hubiese ejecutado *ciertamente* aun sin ese consejo. Al dar el mal consejo, pecó ciertamente, pero no está obligado a restituir si consta con certeza que no influyó para nada en la ejecución del daño.

En cambio, estaría obligado a restituir el que *influyó de hecho* en el daño, aunque éste se hubiese cometido *igualmente* sin su colaboración. No se trata de saber lo que *hubiese* ocurrido, sino lo que ocurrió de hecho. Y así, el que mata a un hombre es reo de homicidio aunque conste con certeza que, de no haberlo matado él, lo hubiese matado otro.

d) Solidariamente, o sea, con obligación de restituir *todo el daño* si los demás colaboradores se niegan a restituir su parte, cuando se colaboró verdadera, eficaz y formalmente *a todo el daño* causado.

e) A prorrata, o sea, a su parte correspondiente, si los demás colaboradores aportan la suya o si el influjo se limitó *a parte del daño* (v.gr., al robo, pero no al homicidio).

764. 2. **Los diversos cooperadores.** Es clásica la división de los cooperadores en seis *positivos* y tres *negativos*, en la forma que expresa el siguiente esquema.

Positivos:

1.° El que *manda* realizar la acción injusta *(iussio, mandans)*.
2.° El que la *aconseja* *(consulens)*.
3.° El que la *consiente* *(consensus)*.
4.° El que la *estimula*; v.gr., con aplausos o alabanzas *(palpo)*.

5.° El que la *encubre;* v.gr., ocultando al malhechor *(recursus).*
6.° El que *toma parte* en la acción injusta *(participans).*

NEGATIVOS:

1.° El que *calla* debiendo hablar *(mutus).*
2.° El que *no impide* debiendo impedir *(non obstans).*
3.° El que *no denuncia* debiendo denunciar *(non manifestans).*

Vamos a examinarlos cada uno en particular para señalar sus deberes respectivos.

a) LOS COOPERADORES POSITIVOS

1.° El que manda

765. El que *manda* o *induce* a otro (ya sea *a precio,* o simplemente con *ruegos,* o quejándose de que nadie le vengue las injurias recibidas, etc.) a causar un daño a un tercero en nombre del que lo manda:

1.° Está obligado a reparar *todo* el daño que mandó realizar y el que se produjo *de hecho* por su mandato (v.gr., mandó quemar un campo y se quemaron dos), con tal que esto último lo haya previsto al menos en confuso (o sea, la *posibilidad* del mismo). Pero no los que el ejecutor hubiese producido *por su propia cuenta,* aunque se alegre y los apruebe *después* el mandante.

2.° Si antes de la ejecución *revocó seriamente* su mandato y lo *comunicó a tiempo* al ejecutor, queda libre de la restitución aunque éste la ejecute por su propia cuenta y razón. Pero si, aunque sea inculpablemente (v.gr., por retraso del correo), no llegó a tiempo la retractación al ejecutor, debe reparar los daños *el mandante,* aunque su responsabilidad ante Dios haya disminuido con la retractación.

3.° Está obligado, además, a restituir al ejecutor los daños y perjuicios que puedan sobrevenirle por su mala acción *si le obligó a ella* por la fuerza, fraude o abuso de autoridad; pero no si voluntaria y espontáneamente se prestó el ejecutor a ella (atraído, v.gr., por el precio que se le ofrecía), porque entonces no le hizo injuria alguna.

N. B. Si el mandante se negara a realizar la restitución, caería íntegramente la responsabilidad de la misma sobre el ejecutor, ya que el perjudicado tiene perfecto derecho a que se le restituya lo suyo en una forma o en otra.

2.° El que aconseja

766. El que *aconseja* o *persuade* a otro a que *por su propia cuenta y razón* cause un daño a un tercero o le enseña o sugiere el modo de hacerlo, recibe el nombre de *consejero.* Se distingue del mandante en que éste *ordena* que se haga un daño *en su nombre;* el consejero, en cambio, se limita a *aconsejar* el daño que habrá de realizarse en nom-

bre y por cuenta del propio *ejecutor*. Por eso el mandante está obligado a restituir *antes* que el ejecutor; el consejero, sólo *después* (o sea, si el ejecutor no lo hace).

Hay que distinguir dos clases de consejos: a) *doctrinal* o teórico; y b) *impulsivo* o práctico. El primero es el del que, por ignorancia o a sabiendas, declara lícita una acción inmoral, o afirma que *puede realizarse* en vista de aquellas circunstancias (siendo falso), o enseña los medios y procedimientos para realizarla, aunque sin impulsar a ella. El segundo es el que *impulsa* o persuade a realizar la acción inmoral que perjudica al tercero, a sabiendas de su inmoralidad. He aquí las obligaciones respectivas de cada uno de ellos:

1.° EL QUE DIO EL MAL CONSEJO DOCTRINAL:

Antes de producirse el daño, está obligado a rectificarlo (aunque lo hubiere dado de buena fe o por equivocación). La buena fe antecedente le excusa de pecado, pero no de retirar a tiempo el consejo, porque tiene obligación de impedir el daño que con él causaría al prójimo.

Esta obligación de rectificar a tiempo recae *principalmente* sobre los que, por su propia *profesión* u oficio, tenían obligación de aconsejar rectamente en su materia profesional (v.gr., el sacerdote en moral, el médico en medicina, el abogado en derecho, etc.).

Producido ya el daño, hay que distinguir:

a) Si por razón de su *profesión* u *oficio* se le considera perito y experto en la materia de que se trata y dio el consejo por *mala intención*, o por *ignorancia vencible*, o por *negligencia gravemente culpable*, está obligado a reparar el daño *del aconsejado y del perjudicado por éste*, ya que a los dos hizo injuria.

b) El que dio un *consejo privado* sobre materia ajena a su oficio (a sabiendas del consultante) estaría obligado a reparar el daño *del tercero* (si lo previó de algún modo), pero no del consultante; ya que éste paga las consecuencias de su imprudencia al consultar a un incompetente (a no ser que éste hubiese *fingido* una ciencia que no tenía).

2.° EL QUE DIO EL MAL CONSEJO IMPULSIVO:

Antes de producirse el daño está obligado a reparar el daño que sufra *el aconsejado* (a no ser que éste *hubiera pedido el consejo* llevado de su propia malicia, porque entonces no hay injuria); y, además, el que sufrió *la tercera persona* si el aconsejado (que tiene obligación de restituírselo) se niega a ello. Esta segunda obligación no existiría si constara con toda *certeza* que el aconsejado hubiese realizado *igualmente* la mala acción aunque no hubiese recibido el mal consejo.

Si con el consejo se causó únicamente *mayor daño* del que se hubiera causado sin él, habría obligación de reparar únicamente este mayor daño.

3.° SI FUERON VARIOS LOS QUE DIERON EL CONSEJO, están obligados a restituir *solidariamente*, o sea, la parte proporcional o el todo, según

los demás aporten la parte que les corresponde o se nieguen a ello. Estos últimos estarían obligados a restituir su parte al que lo restituyó todo por ellos.

Aplicación. El consejo de un mal menor. El que aconseja un mal *menor* al que está del todo dispuesto a cometer otro *mayor* —v.gr., aconsejándole robar 500 pesetas en vez de 1.000, o herir en vez de matar[5]—, no estaría obligado a restituir al damnificado *si se trata de la misma persona* que iba a sufrir el mal mayor, porque en este caso ninguna injuria recibe del consejero, sino más bien una disminución de su daño. Pero, si el consejero hubiese desviado la atención del malhechor hacia *otra persona distinta* de la que él quería damnificar, haría injuria a esta otra persona y estaría, por lo mismo, obligado a restituirle todo el daño si el ejecutor del mismo (que es el primer obligado a restituir) se negara a ello.

3.° El que consiente

767. En el sentido en que la empleamos aquí, la palabra *consentir* no significa la acción del que consiente o se alegra de un hecho inicuo ya pasado (v.gr., de una ley anticatólica dada por la Cámara legislativa), sino del que *con su aprobación externa y anterior contribuye eficazmente a la acción injusta damnificadora* (v.gr., el *elector* con su voto, el *diputado* con el suyo, el *miembro del jurado* con su dictamen, etcétera).

Como cualquier otro de los injustos cooperadores, *el que consiente* en la forma indicada está obligado a reparar todo el daño del que haya sido causa eficaz. En la práctica envuelve con frecuencia grandes dificultades, que habrá de resolver de acuerdo con los siguientes principios:

1.° Si la ley o sentencia injusta se aprobó simultáneamente por todos a la vez (v.gr., levantándose o permaneciendo sentados), tienen obligación de restituir todos ellos *solidariamente,* porque el daño es imputable a cada uno de ellos por igual. Dígase lo mismo si la aprobación fue *sucesiva* (v.gr., por votación nominal), pero *previo pacto* de votar todos en el mismo sentido.

2.° Si la aprobación fue *sucesiva* y sin previo pacto, probablemente sólo tienen obligación de restituir los que votaron en primer lugar hasta que se completó el número de votos para la aprobación de la ley inicua (y esto aunque sepan que después seguirán votando otros), porque los primeros, y no los segundos, han sido *causa eficaz* del daño. Los segundos pecaron tanto como los primeros, pero probablemente no están obligados a restituir, porque el daño estaba ya hecho.

EN CASO DE DUDA sobre si el propio voto era anterior o posterior al número suficiente para la aprobación de la ley o sentencia inicua

[5] Sobre la licitud de esta acción —vivamente discutida entre los moralistas— véase lo que dijimos en el n.550,3.°

(v.gr., por tratarse de una votación secreta), las opiniones entre los moralistas están divididas en la siguiente forma:

a) Unos dicen que están obligados *todos a restituir solidariamente* (como en la aprobación colectiva simultánea). Pero esta opinión no puede aceptarse, pues no es justo imponerle una obligación *cierta* a quien no la contrajo *ciertamente*. Sólo podría imponerse *con certeza* a los que votaron el daño antes de completarse la mitad más uno de los votantes (si ése es el número requerido para la aprobación de la ley), porque han sido *ciertamente* culpables del daño aun en el supuesto de que todos los anteriores hayan votado igual.

b) Otros, apoyándose en el falso principio de que «la ley dudosa no obliga», dicen que no tiene *nadie* obligación de restituir. Pero tampoco puede admitirse esta sentencia, no sólo por el falso principio en que se apoya, sino porque, aunque es verdad que no consta la injusticia particular de alguno de los que votaron mal, consta ciertamente la injusticia *colectiva* de todos; luego entre todos tienen que repararlo.

c) Otros, finalmente, dicen que los que votaron la injusticia deben repararla entre todos *proporcionalmente*. Esta es la opinión de San Alfonso (n.566), que creemos verdadera por las razones indicadas al refutar las anteriores.

En la práctica, muchas veces será del todo imposible reparar los daños, por la magnitud inmensa de los mismos. Para poner algún ejemplo, ¿cuál de los diputados que aprobaron en las Cortes Constituyentes de la República española de 1931 la inicua ley que prohibía la enseñanza a las Ordenes religiosas podría reparar jamás el *inmenso daño espiritual* hecho a las almas con la enseñanza laica y atea y *el inmenso daño económico* producido a aquellas Ordenes? ¿Con qué podrían restituir los responsables de una guerra mundial los daños *materiales*, que ascienden a centenares de miles de millones, y, sobre todo, los inmensos trastornos y daños *morales* acarreados al mundo entero? Ante la imposibilidad absoluta de reparar esos daños, ni siquiera en proporción mínima, sólo cabe a los culpables, si aspiran a salvarse, el arrepentimiento de su gravísimo crimen y la aceptación del justo castigo que la divina justicia les asigne más allá de este mundo en un terrible y dilatado purgatorio.

4.° El que estimula

768. Estimular es menos que *aconsejar* y mucho menos que *mandar*. Pero el que estimula (con su aplauso, alabanza, etc.) puede influir *eficazmente* en la injusta damnificación, en cuyo caso se equipara al que da un *consejo impulsivo*, y tendrá obligación de restituir —como aquél— si su estímulo ha sido *verdadera, eficaz y formalmente injusto*. En la práctica, muchas veces no lo será, puesto que suele provenir de personas ligeras, superficiales, irresponsables, incapaces de medir el alcance de sus palabras y el daño que pueden hacer con

ellas; lo cual no les excusa de pecado, pero tal vez sí de la restitución del daño que no previeron.

Se comete esta cooperación injusta con alabanzas, adulaciones, exagerando al paciente las injurias recibidas (diciéndole, v.gr.: «las cosas no deben quedar así», «tonto serás si no le das su merecido», «de mí no se reiría», etc.). Si estos malos manejos surten efecto, se equiparan a un mal consejo *impulsivo*.

Aprobar y aplaudir el daño después de ya causado, es pecado; pero no induce obligación de restituir, a no ser que con esos aplausos se induzca a nuevas injurias o a no reparar las ya causadas.

5.° El que encubre

769. Se llama *encubridor* el que ofrece al malhechor, *en cuanto tal,* refugio, seguridad o protección, gracias a lo cual se anima éste a realizar el daño o a no reparar el ya causado.

Está obligado a restituir en la medida en que su acción contribuya *eficazmente* al daño causado o por causar. Muchas veces el encubridor participa también en el botín robado, en cuyo caso tendrá obligación de restituir por los dos capítulos.

Nótese, sin embargo, que no es verdadero encubridor el que recibe u oculta al malhechor en calidad de amigo, de familiar, de huésped (v.gr., el hotelero), o por compasión o caridad mal entendida, etc.

6.° El que participa

770. Recibe este nombre *el que coopera físicamente a la acción injusta del malhechor o recibe parte del botín.* Se distingue de los cooperadores examinados hasta aquí en que los anteriores participaban *moralmente* en el daño (mandándolo, aconsejándolo, etc.), mientras que el participante concurre o ayuda a él *físicamente.* De él hay que decir lo siguiente:

1.° El que participa en el crimen o injusticia con participación voluntaria o *formal* (aunque sea a sueldo o por las ventajas materiales) tiene *siempre* obligación de restituir *todo el daño* si no lo restituye el causante principal.

2.° El que cooperó tan sólo *materialmente* (o sea, rechazando la perversa intención) puede ser excusado de restituir si la acción con que cooperó no era *intrínsecamente mala* y tuvo causa *proporcionalmente grave* para cooperar materialmente, conforme explicamos al hablar de la cooperación en general (cf. n.552ss, donde pueden verse, además, algunos ejemplos concretos).

3.° El que participó en el botín (aunque sea por regalo del ladrón, sin haber intervenido en el robo, pero sabiendo que es cosa robada) está obligado a restituir todo lo que recibió, del mismo modo que el poseedor de mala fe (cf. n.575). Es evidente, por la injusta acepción y retención.

Aplicaciones. *a)* Nunca es lícito cooperar *inmediatamente* (ni siquiera con cooperación material) a un homicidio, ni a una mutilación (a no ser para salvar la vida del mutilado), ni a un adulterio, ni a una calumnia, etc., porque son cosas *intrínsecamente malas.*

b) A un daño grave en los bienes de fortuna ajenos podría cooperarse *materialmente* para evitarse a sí mismo un mal gravísimo (v.gr., la muerte o graves heridas), porque entonces se supone que no se va contra la voluntad *razonable* del dueño, ya que vale más la propia vida que sus bienes materiales. E incluso para evitarse un mal no tan grave, si el daño que se ha de causar es leve o si el que coopera materialmente puede y quiere repararlo después por su cuenta.

771. Hasta aquí hemos examinado lo referente a los cooperadores *positivos.* Veamos, con brevedad, lo que atañe a los *negativos.*

b) Los cooperadores negativos

Como hemos dicho antes, los cooperadores negativos son tres:

1.° **El que calla** debiendo hablar. O sea, el que *antes de que el daño se cause* no advierte al que se dispone a realizarlo que aquello no se puede hacer, teniendo obligación de avisarle. Tal sería, v.gr., el caso del guarda encargado de la custodia de un bosque que viera a uno dirigiéndose con un hacha al bosque dispuesto a cortar un árbol y nada le dijera para impedírselo.

2.° **El que no impide** la mala acción *mientras se está ejecutando,* teniendo obligación de impedirla. Es el caso del guarda anterior que sorprende al ladrón cortando ya el árbol y no se lo impide.

3.° **El que no denuncia** la fechoría *después de ya realizada,* con obligación de denunciarla al dueño o a la autoridad competente.

Principio. Los cooperadores negativos tienen obligación de restituir cuando se reúnen las tres condiciones siguientes: *a)* si por justicia conmutativa, o por oficio, o pacto, *estaban obligados a impedir o denunciar el daño; b)* si *pudieron razonablemente impedirlo* sin grave daño propio (v.gr., sin peligro de su vida, a no ser que, por razón del bien común, haya obligación de exponerla, como el soldado en guerra); y *c)* si *no lo impidieron* de hecho.

La razón es porque únicamente cuando se reúnen esas tres condiciones su cooperación negativa resulta *verdadera, eficaz y formalmente injusta,* que son las condiciones que llevan consigo la obligación de restituir.

Aplicaciones. Faltan a la justicia y están obligados a restituir:

1) Los oficiales públicos que por su *oficio* están obligados a velar por la tranquilidad y seguridad de los ciudadanos (policías, agentes de la autoridad, guardia civil, etc.), si por negligencia culpable permiten que les sobrevenga algún daño.

2) Los tutores o administradores que no impiden el daño económico de los menores cuyos bienes administran.

3) Los consejeros, jueces, diputados, etc., que, *absteniéndose* de votar por grave negligencia (v.gr., no acudiendo a la sesión un día de especial interés), permiten que se apruebe una ley inicua o se dicte una sentencia injusta, etc., al menos si tenían *por oficio* obligación de hacer todo lo posible para evitar aquel daño.

4) Los guardas forestales o de viñas, campos, bosques, etc., que por oficio, jornal o pacto están *obligados* a velar por dichas cosas, a no ser que se trate de cosas de poca importancia, o pueda presumirse el consentimiento del dueño en algún caso especial, o lo permita en cierta medida la costumbre legítima, conocida y aceptada por el dueño[6].

5) El dueño de animales que por grave negligencia o propia complacencia no impide el daño que puedan hacer en propiedad ajena (v.gr., pastando, destrozando el sembrado, etc.). Si los hubiera introducido a sabiendas él mismo o sus criados, la damnificación sería ya *positiva* y le obligaría, con mayor motivo, a restituir.

6) Los recaudadores de tributos que por *grave negligencia* en el cumplimiento de su deber perjudican al fisco, a no ser que se trate de pobres o de cosas de poco valor.

7) El confesor que *omite* avisar al penitente su obligación de restituir:

a) Si lo omitió de buena fe (v.gr., por olvido o distracción involuntaria no pecó ni está obligado a restituir. Con todo, si buenamente puede hacerlo (v.gr., en otra confesión o pidiendo permiso al penitente para hacerle una manifestación olvidada en su confesión), debería hacerlo, al menos por *caridad.*

b) Si lo omitió culpablemente (a sabiendas), pero sin que esa omisión equivaliera a *aprobar* la no restitución, pecó por administrar negligentemente el sacramento, pero no está obligado a restituir al perjudicado, porque su misión como confesor es *absolver* los pecados del penitente, no *defender* los intereses ajenos. Si le fuera posible, debería *por caridad* avisar al penitente (como en el caso anterior), pero no está obligado a ello por estricta justicia.

c) Si la omitió culpablemente y de tal forma que su silencio equivalía a una positiva *aprobación* de la no restitución, está obligado a restituir, porque en este caso ha sido causa *eficaz* del daño. Con mayor motivo le obligaría la restitución si, interrogado expresamente por el penitente sobre su deber de restituir, le hubiese contestado *culpablemente* que no[7].

[6] Es muy probable, por razón de la práctica contraria, que no están obligados a pagar las multas correspondientes los *guardias* que no las imponen a los transgresores de las leyes de policía urbana (v.gr., por cruzar la calle por sitio indebido), porque su principal misión no es imponer la multa, sino dirigir la circulación.

[7] Véase lo que hemos dicho más arriba al hablar del consejo *doctrinal* dado por persona competente (cf. n.766). Hay que distinguir entre *omitir* el consejo y *darlo equivocado* a sabiendas.

d) Si se equivocó de buena fe dando una respuesta o solución que creyó acertada, pero que después (v.gr., al estudiar mejor el asunto) averiguó ser falsa, no pecó al darla, pero está obligado a rectificar el error *si le es posible*. Y si omite *culpablemente* la rectificación, está obligado a restituir.

III. CIRCUNSTANCIAS DE LA RESTITUCION

Las circunstancias de la restitución son mútiples. Suelen señalarse las siguientes, que examinaremos a continuación una por una: *quién, a quién, orden, medida, modo, cuándo y dónde*.

1.° Quién

772. El que haya causado el daño o haya cooperado a él de una manera *verdadera, eficaz y formalmente injusta*, en la forma que hemos explicado ya.

2.° A quién

773. La restitución debe hacerse, de suyo, a la misma persona o entidad cuyo derecho ha sido violado o a sus legítimos herederos. Pero en la aplicación práctica de esta regla pueden ocurrir varios casos:

1.° Si se quitó una cosa al poseedor de la misma y no a su propietario, hay que devolvérsela al poseedor a quien se le substrajo, no al propietario.

2.° Cuando se perjudica a una persona *moral* (empresa, sociedad, comunidad, colegio, etc.), hay que restituir a la administración de la misma.

3.° Si se perjudicó a una compañía de seguros que tenga pacto de retroaseguración con otras compañías, es difícil saber a quién se perjudicó realmente. En teoría habría que restituir a la compañía directamente estafada; pero, en la práctica, si hubiera fundada sospecha de que la restitución no habría de llegar a los verdaderos perjudicados, algunos autores creen que podría restituirse a los pobres o causas pías (hospitales, asilos, etc.).

4.° Si se estafó al Estado, a él hay que hacerle la restitución (v.gr., comprando y destruyendo papel del Estado, títulos de la deuda pública, sellos de correo, etc.). No se debe hacer la restitución rompiendo billetes del Banco Nacional, ya que no son propiamente del Estado, aunque estén respaldados por él.

5.° Muerto el legítimo dueño, hay que restituir a sus legítimos herederos, y sólo a falta de éstos podría restituirse a los pobres o causas pías.

6.° Si se ignora o se duda quién sea el perjudicado, pueden ocurrir varios casos:

a) «Si la persona a que debe hacerse la restitución es *del todo desconocida*, debe el hombre restituir del modo que pueda, esto es, invirtiéndolo en limosnas por la salvación de dicha persona (viva o muerta), previa una averiguación diligente acerca de la misma» (II-II,62,5 ad 3). Pero esto debe entenderse del poseedor de *mala fe*, porque el de buena fe podría quedarse con la cosa después de diligente e infructuosa investigación del verdadero dueño.

b) Si, hecha la debida investigación, permanece dudosa la persona del dueño *entre unos pocos probables*, habría que dividir entre ello, dando a cada uno en proporción a la probabilidad del daño, o inducirles a un acuerdo sobre la repartición. Si se dudara *entre muchos*, la restitución podría hacerse a los pobres, a no ser que hubiera probabilidades de restituir a los mismos damnificados (v.gr., tratándose de la defraudación del peso en una tienda de ultramarinos, comercio, etc., la restitución debería hacerse aumentando proporcionalmente el peso o disminuyendo el precio, porque suelen acudir al mismo sitio, poco más o menos, los mismos clientes perjudicados).

7.° Si después de haber restituido a los pobres aparece el verdadero dueño, nada habría que restituirle si se restituyó a los pobres después de diligente búsqueda del dueño y cuando ya no quedaba ninguna esperanza o casi ninguna de encontrarlo; pero, si la restitución a los pobres se hizo sin ninguna pesquisa ni averiguación, habría que restituirle otra vez al dueño, por la injuria que se le hizo no buscándolo.

8.° ¿Qué debe hacer el confesor que recibió de su penitente el encargo de realizar una restitución si no encuentra al dueño o éste rehúsa aceptar lo suyo?

No puede retener la cosa como el que se la encuentra, porque no es poseedor, sino mandatario solamente. Tampoco puede devolvérsela al ladrón, porque éste no debe beneficiarse de su antigua injusticia (a no ser que el dueño se lo hubiera indicado asi, aunque fuera por orgullo o despecho, diciéndole, v.gr.: «No, gracias; que, le aproveche al ladrón»). Debe, por consiguiente, entregarla a los pobres. Solamente podría el sacerdote retenerla para si si el dueño se la hubiese regalado *expresamente* a él al intentar entregársela.

3.° Orden

774. El orden que hay que guardar en la restitución puede entenderse de dos maneras: *a)* entre los acreedores de un mismo deudor, y *b)* entre los distintos cooperadores injustos.

a) Orden de la restitución respecto a los acreedores

Cuando el deudor o damnificador tiene muchos acreedores a

quienes restituir y no puede atender a todos, o no a todos a la vez, ¿en qué orden debe ir satisfaciendo sus deudas?

Hay que distinguir dos casos: *antes y después* de la cesión voluntaria o judicial de todos sus bienes:

1.° Antes de la cesión total de sus bienes:

a) Restituya al propio dueño la cosa ajena que tenga en su poder (v.gr., un préstamo, depósito, etc.).

b) Pague los créditos hipotecarios de los bienes inmuebles que aún posea.

c) Dé la preferencia a los creedores privilegiados (salarios, honorarios, las obligaciones que consten en escritura pública o por sentencia firme, etc.).

d) Atienda a los acreedores *ciertos* antes que a los inciertos; a los que ostentan título *oneroso* antes que a los de título gratuito; a los *pobres* antes que a los ricos (al menos por caridad); a los *más antiguos* antes que a los posteriores; a los que *se lo pidan* antes que a los que no se lo pidan.

2.° Después de la cesión total de sus bienes está obligado *en conciencia* a guardar el orden de pagos determinado por la ley civil. Según el Código español (CH 1921-1929), ha de pagar ante todo los créditos que gozan de preferencia con relación a determinados bienes: primero *muebles*, después *inmuebles*, hasta donde alcance su respectivo valor; luego vienen los créditos *privilegiados* (salarios, honorarios, etc.), y finalmente, los restantes créditos.

Aplicaciones. 1.ª Obra injustamente quien, para burlar una cesión de bienes inminente, antes o después de que se la intimen, vende sus bienes a sus hijos o trata de transferir sus créditos a nombre de su esposa, a no ser que ésta figure también entre los acreedores y en la medida en que lo sea.

2.ª El deudor consciente de su estado de insolvencia no puede lícitamente satisfacer del todo a un acreedor *que no se lo pide*, con detrimento de los demás.

3.ª El deudor que cede sus bienes puede *por derecho natural* reservarse lo necesario para su sustento y el de los suyos, e incluso los medios necesarios para iniciar un medio de vida o un *modesto* negocio. Sin embargo, no queda libre de acabar de restituir a sus acreedores cuando pueda, a no ser que hubiera mediado pacto especial de condonación entre él y sus acreedores o lo determine así la ley o la legítima constumbre. En todo caso, la deuda remanente podrá extinguirse por legítima prescripción tratándose de un deudor de buena fe.

b) Orden de la restitución entre los cooperadores injustos

1.° Si los cooperadores produjeron el daño *del mismo modo y en el mismo grado*, tienen que restituir cada uno de ellos igualmente y

sin diferencia alguna. Cada uno de ellos su parte correspondiente, si su obligación era *a prorrata;* pero, si su obligación era *solidaria* —hablaremos de esto en el número siguiente, al precisar la *medida* de la restitución—, tiene obligación de restituir también la parte que omiten los demás (aunque recaiga integramente la restitución sobre uno de ellos), pudiendo después recurrir contra ellos para recuperar la parte restituida en su lugar.

2.° Si los cooperadores influyeron en el daño en *diverso grado*, el orden de la restitución será el siguiente:

a) El que tenga en su poder la cosa ajena (o su precio): *res clamat domino*. Si ya no existe, tiene que restituirla el que la consumió injustamente.

b) El mandante (causa formal y principal *de iure)*.

c) El ejecutor (causa principal *de facto)*.

d) Los cooperadores positivos (sin orden entre ellos: ninguno es causa principal).

e) Los cooperadores negativos (influyeron menos que nadie: por omisión).

Si no se trata de hurto, sino de simple *damnificación*, la lista empieza por el mandante, como es obvio, y sigue por el orden indicado.

Si restituyó el 1.°, 2.°, etc., todos los que *siguen* quedan libres; si restituyó el 2.°, 3.°, etc., tienen acción contra el *causante principal* y, en su defecto, contra los que venian obligados a restituir antes que ellos. Si el damnificado perdona la deuda al *causante principal*, quedan libres también los que de él dependieron, pero no al revés.

4.ª Medida

775. Prenotando. Los cooperadores pueden estar obligados a restituir de dos maneras: a) *solidariamente*, y b) *a prorrata*.

a) La obligación solidaria es aquella en virtud de la cual cada uno de los injustos damnificados está obligado a reparar integramente *todo* el daño causado. Pero esta obligación admite dos formas: *absoluta o condicional*. La *solidaria absoluta* impone a uno solo de los damnificadores el deber de restituir *él solo* todo el daño causado, independientemente de los otros colaboradores y sin que pueda exigirles compensación alguna; los restantes sólo están obligados en defecto de éste y con derecho a reclamarle después integramente lo restituido en su lugar. La *solidaria condicional* impone *a cada uno* de los cooperadores la obligación de restituir todo el daño *en caso de que no quieran restituir* los restantes colaboradores, y con derecho, además, a exigir a estos otros la debida compensación.

b) La obligación a prorrata impone *a cada uno* de los colaboradores el deber de restituir únicamente la *parte* que corresponda a su colaboración, independientemente de la conducta de los demás.

He aquí los principios fundamentales que han de tenerse en cuenta según los casos:

1.° El que fue *causa formal y principal* de todo daño (o sea el *mandante*) está obligado a restituir *él solo todo el daño* (obligación *solidaria absoluta*), sin que pueda reclamar nada a sus colaboradores. Si no quiere restituir, están obligados a hacerlo los colaboradores (por el orden indicado en el número anterior), pero tienen derecho a recurrir contra el causante principal hasta resarcirse de todo lo restituido en su lugar.

2.° El que juntamente con otros concurrió *cierta* y *eficazmente* a *todo* el daño, está obligado *en absoluto* a su parte proporcional; y *condicionalmente*, el daño íntegro, o sea *si los otros no restituyen* (obligación *solidaria condicionada*), quedándole recurso de acción contra los que no restituyeron su parte correspondiente. Para saber si se ha concurrido *cierta* y *eficazmente* a todo el daño, basta examinar si actuó de común acuerdo *por conspiración* con los demás, o si, negada la propia colaboración, el daño no se hubiera podido causar (v.gr., el voto *necesario* para la aprobación de una ley inicua).

En caso de duda sobre si fue o no causa eficaz de *todo* el daño, no habría obligación de restituir más que la parte proporcional correspondiente, pues no pueden imponerse obligaciones *ciertas* con una responsabilidad incierta. Se exceptúa el caso en el que esa incertidumbre se provocó *a sabiendas* para evitarse los riesgos de una restitución íntegra.

En caso de duda sobre si los demás cooperadores han restituido su parte correspondiente: a) *en teoría* habría que restituirlo todo, porque la obligación de reparar todo el daño es cierta, y la reparación incierta (posee la obligación); b) *en la práctica,* sin embargo, el confesor hará bien en disimular la obligación *total* (sobre todo tratándose de gente ruda), porque difícilmente se persuadirán de que están obligados a restituirlo todo, y cabe el peligro de que no restituyan nada. Puede decirles, por ejemplo, que restituyan lo que crean honradamente en conciencia que tienen obligación de restituir[8].

3.° El que, sin previa conspiración, ha sido juntamente con otros *causa parcial* del daño, tiene que restituir sólo *a prorrata,* en proporción de su influjo. Causa *parcial* es aquella que no es suficiente ni necesaria para causar *todo* el daño, que se hubiera cometido igualmente sin ella, aunque acaso no tan fácilmente (v.gr., cuando alguno *ayudó* al ladrón o ladrones que estaban cometiendo ya el robo).

5.° Modo

776. En general, el modo de restituir ha de ser tal que repare *por entero* la justicia quebrantada, o sea *con la debida igualdad.* El pro-

[8] Cf. San Alfonso, II n.579; Merkelbach, II n.318,3.°; Prummer, II n.226.

cedimiento puede ser muy vario, según los casos y circunstancias. Y así sería válida la restitución:

a) Sin saberlo el acreedor: v.gr., aumentando el peso o la medida antes defraudados; con un trabajo en su favor que no sea obligatorio por otro título; simulando un regalo, etc. Pero no sería lícito aceptar recompensa por ese trabajo o regalo, a no ser que sea cosa de poco valor o pueda restituirse también de otra manera.

Si el delito fuera *público* (v.gr., por sentencia judicial), habría que restituir *públicamente*, para reparar el escándalo y la propia infamia.

b) Ocultándose el deudor, v.gr., restituyendo por medio del confesor o de tercera persona; enviándole por correo la cantidad debida sin indicar su procedencia, pero advirtiéndole que es suya y puede quedarse con ella, etc.

Aviso a los confesores. Como advierte San Carlos Borromeo, el confesor no sea fácil en admitir el encargo de restituir, si puede hacerse la restitución de otro modo seguro. Cuando la acepte, tome las siguientes precauciones:

1.° Si se trata de una gran suma de dinero y *el penitente está conforme en ello,* procure el confesor que el acreedor le entregue *un recibo* para mostrárselo al penitente en secreto; de esta manera se suprime toda sospecha contra la honradez del confesor, y el penitente queda cierto de haber satisfecho su obligación. En dicho recibo no debe nombrarse para nada al penitente —como es obvio— y debe evitarse la posibilidad de cualquier sospecha sobre quién pueda ser.

2.° Si hubiera algún peligro de que el acreedor sospeche quién sea el penitente si se presenta su propio confesor, podría hacerse la restitución —*siempre de acuerdo y con permiso del penitente*— por otro sacerdote o persona de absoluta confianza, que se encargaría de dar al confesor el recibo de su entrega. Por supuesto que el intermediario ha de ignorar en absoluto quién sea el penitente.

6.° Cuándo

777. El *propósito sincero* de restituir hay que hacerlo inmediatamente después de cometida la injusticia, y sin él no podría ser absuelto el penitente. Y la restitución misma hay que hacerla *lo antes posible*, porque «la cosa clama a su dueño». Pero no es pecado diferirla por algún tiempo si se obtiene el consentimiento del acreedor o se da alguna razón grave para ello. He aquí un texto magnífico de Santo Tomás:

> «Así como substraer la cosa ajena es un pecado contra la justicia, así también retenerla, puesto que retener lo ajeno contra la voluntad de su dueño es impedirle el uso de ello, lo cual es una injuria. Pero es evidente que *no es lícito vivir en pe-*

cado ni aun por breve tiempo, sino que se está obligado a salir de él inmediatamente[9], según la Sagrada Escritura: *Huye del pecado como de la serpiente* (Eclo 21,2). Por lo tanto, todos están obligados a restituir inmediatamente, si pueden, o a pedir una dilación a aquel que puede conceder el uso de la cosa» (II-II, 62,8).

Aplicaciones. 1.ª No podría ser absuelto el penitente que, *pudiéndolo hacer en seguida,* se negara a restituir hasta pasado cierto tiempo. A no ser que tuviera *grave causa* para ello —v.gr., evitar que se sospeche de él por el robo reciente (aunque podría evitarlo restituyendo por tercera persona)— y esté dispuesto a restituir, además, los daños que su dilación ocasiona (v.gr., los réditos, el lucro cesante, etc.).

2.ª Pecan gravemente los que difieren la restitución sin motivo hasta la hora de la muerte, dejándola a sus herederos. Si hubiera grave causa para ello, habría que dejar consignada en el testamento la cantidad que haya de restituirse, más los daños ocasionados por la dilación (al menos si la obligación de restituir procedía de un *delito* cometido).

3.ª No es lícito tampoco, sin grave causa (v.gr., para evitar probables sospechas), ir restituyendo poco apoco, o por partes, lo que puede restituirse en seguida totalmente.

N. B. El confesor proceda con gran prudencia *con los moribundos,* sobre todo si están ya «in extremis» y se trate de alma ruda o poco formada. No sea que, por celo excesivo en defender los intereses materiales de alguien, contribuya a la condenación de un alma, sin provecho para el acreedor ni para nadie. Sin embargo, no debe descuidar tampoco esta obligación si puede conseguirla sin mayores daños.

7.º Dónde

778. En general, la restitución hay que hacerla donde se provea suficientemente a todos los derechos legítimos del dueño. Y así:

a) EL POSEEDOR DE BUENA FE satisface su obligación si restituye la cosa ajena en el lugar donde la posee por error. Basta que avise al dueño para que la recoja, sin que tenga que pagar los gastos o peligros de envío; porque el inocente no tiene obligación de sufrir ningún daño por la posesión inculpable de la cosa ajena.

[9] De donde se deduce que el que comete una injusticia u otro cualquier pecado *está obligado a arrepentirse inmediatamente,* ya que no es lícito permanecer en pecado ni siquiera por breve tiempo. Esto, que es del todo cierto tratándose de pecado grave (por la injuria hecha a Dios y el grave peligro a que se expone la propia salvación), puede aplicarse también, proporcionalmente, al pecado venial plenamente consentido.

b) EL POSEEDOR DE MALA FE Y EL INJUSTO DAMNIFICADOR deben restituir a sus expensas la cosa en el lugar donde el dueño la tendría si no se la hubiesen quitado; deduciendo, sin embargo, las expensas que el dueño mismo hubiese tenido que hacer por su transporte si se halla en otro tercer lugar. La razón es porque hay obligación de resarcir todo el daño causado, pero no más.

Si la cosa robada no se le puede enviar sin grandes gastos (v.gr., el doble de su valor), basta enviarle el precio de la misma.

¿Qué hacer si por casualidad o por culpa de tercero perece la cosa antes de que llegue a manos de su dueño?

El poseedor de buena fe no está obligado a nada, porque «la cosa perece para su dueño». Pero el poseedor de mala fe y el injusto damnificador no quedan libres de su obligación, *a no ser que* el dueño hubiese señalado el modo del envío (v.gr., por avión, y se estrella el avión) o hubiese designado a otra tercera persona para recogerla en su nombre (quedan libres desde el momento de la entrega a ese tercero).

IV. CAUSAS EXCUSANTES DE LA RESTITUCION

La restitución de lo injustamente adquirido o por los daños injustamente ocasionados induce siempre, de suyo, obligación de restituir. Pueden darse, sin embargo, algunas causas que la excusen temporal o perpetuamente. Las primeras autorizan el *retraso* de la restitución; las segundas extinguen para siempre su obligación. Vamos a examinarlas brevemente por separado.

779. a) Causas que excusan temporalmente:

Las principales son tres:

1.ª IMPOSIBILIDAD FÍSICA, mientras dure. La razón es porque nadie está obligado a lo imposible.

Hay imposibilidad física cuando, en caso de restituir, quedaría el deudor en necesidad extrema o casi extrema, a no ser que, reteniendo lo ajeno, coloque al legítimo dueño en la misma o parecida necesidad.

Si esta imposibilidad *física* se prolongase el tiempo suficiente para la legítima prescripción, podría quedarse con ella el poseedor *de buena fe;* pero no el *de mala fe,* pues nunca prescriben en *conciencia* las cosas poseídas con mala fe aunque lo autorice la ley civil (que en este caso no obliga, por ser *injusta* y contraria al derecho natural).

2.ª IMPOSIBILIDAD MORAL, o sea una gran dificultad o incomodidad para restituir en seguida. Y así se considera impotencia moral:

a) La necesidad *grave* del deudor o de los suyos, con tal que no sea igual o mayor que la que produzca al acreedor por falta de pago.

b) Si tendría que decaer el deudor de un estado que adquirió sin injusticia (v.gr., si el dueño de una tienda tuviera que pasar a dependiente o criado). Pero tiene que hacer todo lo que pueda para restituir cuanto antes (v.gr., suprimiendo gastos no del todo necesarios, trabajando más, etc.).

c) Si el deudor hubiera de sufrir un daño mucho mayor que el del acreedor o en bienes de orden superior (v.gr., la vida o la fama). Y así, por ejemplo, pueden *diferir* la restitución hasta el momento oportuno: el propietario que tuviera que vender sus bienes a bajo precio, el agricultor que tuviera que privarse del trigo para sembrar, el artesano que tuviera que vender los instrumentos de su trabajo, el funcionario que se delataría a sí mismo si restituyera en seguida, etcétera.

d) El que no puede moralmente restituirlo *todo* en seguida, pero sí *en parte*, está obligado a esa parte que puede (a no ser que pacte con el dueño restituírselo todo junto en su día).

3.ª La prudencia o la caridad. Y así, v.gr., no debería restituirse —al menos hasta que pase el peligro— la pistola a su dueño si se sabe que la quiere para suicidarse o cometer un crimen. Dígase lo mismo de un libro pernicioso, etc.

780. b) Causas que excusan para siempre:

Las principales son las siguientes:

1.ª Pérdida del objeto. Se entiende de la pérdida *inculpable* en poder del poseedor de buena fe, porque «la cosa perece para su dueño». Y aun en el deudor de mala fe si la cosa hubiese perecido *ciertamente* de igual modo en poder de su legítimo dueño (v.gr., por naufragio del barco con pérdida de todos los equipajes del dueño y del ladrón).

2.ª La condonación del acreedor, ya sea *expresa* (v.gr., si le dice al deudor: «te lo perdono») o *tácita* (v.gr., si rasga el recibo ante el deudor), o incluso *presunta* cuando se trata de cosas de muy poco valor (según el conocido aforismo: *Parum pro nihilo reputatur)* de los hurtillos de los hijos, o de los esposos entre sí, etc.

Para que sea válida la condonación es preciso que sea completamente *libre* (es decir, exenta de todo error, fraude, miedo o violencia) y hecha por el que tenga *plena potestad* para ello según el derecho natural y positivo. No basta que condone un inferior (v.gr., el mozo de la tienda) lo que únicamente corresponde al superior o dueño.

3.ª El cobro al deudor del deudor. Es la recíproca extinción de dos deudas, y tiene lugar cuando el acreedor (Pablo) exige lo que

se le debe, no a su deudor (Pedro), sino a un deudor de su deudor (Juan, que se las debe a Pedro). El segundo deudor (Juan) queda exento de su deuda al primero (Pedro). No debe hacerse sin causa justa (v.gr., imposibilidad de cobrar de otro modo), porque invierte el orden natural y puede ser impugnada en el fuero externo si se hizo sin autorización del primer deudor (cf. CH 1162).

4.° La prescripcion legítima. Transcurrido el plazo legal, el poseedor *de buena fe* hace la cosa o se libera de la deuda. Jamás el *de mala fe,* aunque lo autorice la ley civil. Lo declara expresamente el Código canónico:

> «Ninguna prescripción vale si no hay buena fe, no sólo al comienzo de la posesión, sino todo el tiempo de la misma que se requiere para la prescripción» (cn.198).

5.° La oculta compensación, cuando se reúnen todas las condiciones requeridas para su licitud, que hemos explicado en otra parte (cf. n.752).

6.° La pobreza extrema del deudor, que le permitió consumir la cosa estando en verdadera necesidad y sin esperanza probable de poderla devolver (cf. n.751). Si se tratase de una cosa de dueño *incierto*, el poseedor muy pobre podría aplicarse a sí mismo lo que otra persona acomodada tendría que restituir *a los pobres.*

7.° La sentencia del juez, obtenida con absoluta buen fe en una causa *dudosa* en cuanto al hecho o al derecho.

8.° La composición. Es la remisión *parcial* de la deuda concedida por el Romano Pontífice, por medio de la Sagrada Congregación del Concilio o la Penitenciaría, acerca de los *bienes eclesiásticos* usurpados o de deudas con *acreedores inciertos* (nunca si el dueño es conocido), con tal que no hayan sido contraídas en espera de la composición y dándose justa causa para ésta.

El Papa tiene autoridad para hacer esto en virtud de su *alto dominio* sobre todos los bienes *eclesiásticos* (siempre con justa causa y en orden al bien común). En cuanto a los bienes de *dueño incierto*, el Papa libera de *parte* de la deuda, aplicando el resto a causas pías y supliendo con el tesoro de la Iglesia la utilidad *espiritual* que hubiese sobrevenido al dueño desconocido si toda la deuda se hubiese repartido en limosnas. De esta manera a nadie se hace injuria y se provee al mayor bien posible de todos.

ARTICULO VIII

De la restitución en particular

Sumario: Por su especial importancia o dificultad, vamos a examinar algunos casos concretos de restitución. Son los relativos al *homicidio, mutilación, fornicación, estupro, adulterio, tributos públicos* y *servicio militar.*

A) Por homicidio o mutilación

781. El que mata o hiere *injustamente* a otro (o sea, fuera del caso de un homicidio enteramente involuntario y casual o realizado en legítima defensa guardada la debida moderación) adquiere una triple obligación reparadora:

1.° Con relación al herido, tiene que compensarle todos los daños materiales que se le sigan, o sea:

a) El daño emergente (gastos de curación, sanatorio, etc.).
b) El lucro que cesa (jornales dejados de ganar, etc.).
c) Si queda incapacitado para el trabajo, debe pasarle una pensión vitalicia equivalente a su salario o lo que disponga la sentencia del juez.

2.° Con relación a la familia: Si el herido muere, ha de compensar a su mujer e hijos los daños que se les sigan en la medida que determine el juez competente. Por derecho natural estaría obligado el homicida a pasarles el jornal que recibían del difunto, tratándose de una familia pobre que lo necesita para su sustento. Lo mejor es llegar a un acuerdo pacífico y justo entre las dos partes.

3.° Con relación a los acreedores del difunto, sociedad de seguros, etc., la mayor parte de los autores no imponen al homicida ninguna obligación, porque esos daños no fueron previstos o se produjeron *per accidens*. Pero, si el homicida hubiera *intentado* con su crimen perjudicar también a los acreedores de la víctima, muchos moralistas afirman, con fundamento, que estaría obligado a restituirles, por la injuria voluntaria que les hizo.

N. B. Si el homicida fuera condenado a muerte, la obligación de reparar los daños a la familia del muerto pasa a los herederos del ajusticiado.

B) Por fornicación, estupro o adulterio

782. Como ya dijimos en su lugar correspondiente, algunas especies de lujuria perfecta suponen, además del pecado contra la castidad, otro contra la virtud de la justicia. Este segundo pecado puede llevar consigo la obligación de restituir los daños y perjuicios que de él se sigan.

Prenotandos. 1.° Los principales daños que se pueden seguir son: pérdida de la virginidad o fidelidad conyugal, infamia, gastos con motivo de la gestación, nacimiento, alimentación y educación de la prole ilegítima, dificultad de encontrar marido por parte de la joven desflorada, perjuicio causado a los legítimos herederos si se trata de prole adulterina, etc., etc.

2.° Clase de pecado. Hay que distinguir entre el pecado co-

metido *de mutuo acuerdo* entre los cómplices (o sea, libremente y sin coacción alguna) y el cometido empleando medios *injustos* (violencia, engaño, coacción, etc.) por parte de uno de ellos.

Teniendo esto presente, he aquí las principales obligaciones de justicia en cada uno de los casos:

1.° Por simple fornicación:

1) Si se cometió de común acuerdo y no tuvo consecuencias, nada hay que reparar en justicia.

2) Si tuvo consecuencias, el varón está obligado a compartir con la mujer los gastos de la gestación, nacimiento, alimentación y educación del hijo natural.

Por *caridad* y *piedad* debería el varón reconocer y legitimar al hijo (si puede hacerse sin que se sigan mayores males) y no ingresarlo en el hospicio, a no ser que sea moralmente imposible proveer de otro modo a su debida educación.

3.° Si el pecado se cometió libremente, pero *bajo promesa de matrimonio,* el varón está obligado *en justicia* y *por derecho natural* a cumplir su palabra; y si esto no pudiera hacerse sin que se sigan daños mayores (v.gr., porque lo prohíben las leyes civiles o porque es muy grande la diferencia social, etc.), está obligado *en justicia* a dotarla convenientemente para que pueda casarse según su condición, y debe, además, compensar el daño causado con ello a los padres de la seducida.

4.° Aunque no hubiera precedido promesa de matrimonio, la reparación mejor y más completa sería la de contraer matrimonio antes del nacimiento de la prole, por ser el medio más apto para evitar el escándalo y proveer al bien de todos; pero el varón no está obligado a ello *en justicia* si la fornicación se hizo sin violencia alguna ni previa promesa de matrimonio. Sin embargo, nacería obligación en justicia de reparar los daños si hubiera *difamado* a la joven (v.gr., divulgando con jactancia el pecado cometido).

2.° Por estupro:

Hay que distinguir los dos casos posibles, según que la persona a la que se hizo violencia injusta sea soltera o casada.

1) EL QUE ESTUPRÓ VIOLENTAMENTE A UNA JOVEN:

a) *Si tuvo consecuencias,* está obligado a reparar íntegramente todos los daños que se sigan. Por lo regular debe casarse con ella en justicia y por derecho natural, a no ser que sea imposible (v.gr., por ser casado el estuprador) o que se sigan mayores inconvenientes[1].

[1] La obligación de contraer matrimonio con la estuprada, que obliga por derecho natural o en fuerza de la previa promesa del estuprador, puede cesar por múltiples motivos, principalmente si hubiera entre ellos algún impedimento *dirimente* que no pueda dispensarse, si se prevé un matrimonio infeliz o desgraciado (v.gr., por la diferencia grandísima de educación o condición social), si la joven *fingió* ser virgen o de mejor condición, o fornica después con otro, etc.

En todo caso corren íntegramente de su cuenta (sin que la mujer atropellada tenga que compartirlos) los gastos de la gestación, nacimiento, alimentación y educación de la prole, así como los daños y perjuicios que sufran con este motivo los padres de la joven. Si ésta rehúsa contraer matrimonio con él (pues no está obligada a aceptarlo), debe el estuprador dotarla convenientemente para que pueda contraer matrimonio con otra persona de su misma condición social.

b) *Si no tuvo consecuencias,* todavía hay obligación de reparar en lo posible el daño causado por la pérdida de la virginidad y los demás que puedan seguirse (infamia, dificultad de casarse convenientemente, etc.). Por lo regular deberá repararlos casándose con ella o dotándola suficientemente.

2.° EL QUE ESTUPRÓ VIOLENTAMENTE A UNA MUJER CASADA:

a) *Si no tuvo consecuencias,* estaría obligado a reparar la *infamia* de la mujer, si se produjera de hecho; pero no a pedir perdón al marido en caso contrario, por ser contraproducente.

b) *Si tuvo consecuencias,* está obligado a reparar *íntegramente* todos los daños o gastos que se sigan a la mujer, al marido y a los hijos legítimos, que no deben sufrir el menor daño en sus bienes por la intrusión en la familia de un miembro ilegítimo.

3.° **Por adulterio:**

1) Si fue voluntario por ambas partes y *no tuvo consecuencias,* no hay ninguna obligación de justicia, a no ser la de reparar la infamia que se siga al cómplice por la divulgación imprudente de su pecado hecha por el otro.

2) Si fue voluntario por ambas partes y *tuvo consecuencias,* uno y otro adúltero están obligados *solidariamente* a reparar todos los daños causados a la familia. Por lo mismo, si la adúltera tiene bienes propios (parafernales), debe restituir con ellos los gastos o perjuicios ocasionados al marido e hijos perjudicados; si no los tiene, restituya lo que pueda administrando mejor la casa, haciendo economías, mejorando a los hijos legítimos, etc. El adúltero debe hacer disimuladamente la reparación, v.gr., entregando a la adúltera ocultamente y de una sola vez la parte que le corresponde o de otro modo oportuno. Pero evítese con extraordinaria diligencia la continuación del trato ilícito con pretexto de la restitución.

3.° Si el adúltero arrancó el consentimiento a la mujer con fraudes, violencia, etc., está obligado él solo a restituir *íntegramente* todos los daños como hemos dicho al hablar del estupro.

Advertencias. 1.ª La mujer no está obligada a revelar su crimen, por los gravísimos inconvenientes que se siguen, aunque no pueda de otro modo reparar los daños. Por lo regular, tampoco el adúltero, si es imposible hacer la restitución sin que se le sigan males muy graves (peligro de muerte, etc.). Pero hay que hacer todo cuanto se pueda para restituir evitando esos males.

2.ª El hijo ilegítimo no está obligado a creer a su madre aunque ésta le declare con juramento su ilegitimidad. Por consiguiente, puede quedarse con la herencia que le corresponda como hijo (cf. CH 108).

3.ª Cuando se duda si la prole es del marido o del adúltero, éste no está obligado a nada, a no ser que las probabilidades sean mucho mayores en contra suya (en cuyo caso debería restituir *en proporción* a esas probabilidades). Si hubo varios adúlteros y se duda a cuál de ellos pertenece, deberían restituir entre todos *proporcionalmente;* porque, aunque el autor sea incierto, el daño causado *injustamente* entre todos es cierto y tienen, por lo mismo, obligación de repararlo.

4.ª Si los padres naturales o adúlteros llevan su prole a un hospicio o inclusa, no consta con certeza que estén obligados a indemnizar a esa entidad. Depende en parte de sus estatutos; y así, v.gr., si se establece en ellos que sólo se recibirán los hijos de padres *pobres*, estarían obligados a indemnizar al hospicio los de familia rica o suficientemente acomodada.

5.ª Las principales normas legales que rigen en España con relación a los hijos naturales o ilegítimos pueden verse en el Código civil (art.120-41).

C) Por defraudación de tributos

783. He aquí un asunto interesantísimo y de palpitante actualidad, principalmente por la evolución del pensamiento de los juristas y teólogos, que después de algunos siglos de desorientación —explicables en parte por el ambiente social y político que les rodeaba— vuelven a las doctrinas clásicas, que nunca debieron haberse abandonado.

Vamos a dar en primer lugar algunas nociones previas.

Tributos. En general reciben el nombre de *tributos* aquellas contribuciones que la autoridad pública impone a los ciudadanos para sufragar los gastos públicos de la nación, provincia o municipio.

División. Los impuestos pueden ser *directos* o *indirectos*. Los primeros afectan directa e inmediatamente a *las personas* por razón de los bienes que poseen (impuesto sobre la renta) o de la profesión, arte o negocio a que se dedican. Los segundos recaen directa e inmediatamente sobre las *cosas* y sólo mediata o indirectamente sobre las personas (derechos reales, aduanas, consumos, fielatos, derechos de paso, de transporte, etc.).

Fundamento. La necesidad de imponer tributos a los ciudadanos nace de la naturaleza misma de la sociedad humana, que no podría sin ellos alcanzar su propio fin el bien común de toda ella

por falta de recursos económicos. Es, pues, un *derecho natural* de la autoridad, que da origen al correspondiente *deber* por parte de los ciudadanos.

Condiciones. Para la justicia y obligatoriedad de los tributos se requieren, sin embargo, determinadas condiciones. Las esenciales son tres: *autoridad legítima, justa causa* (lo necesario al bien común) y *justa proporción* entre las cargas y la capacidad contributiva del ciudadano. Cuando falta alguna de estas condiciones, el tributo es injusto y no puede obligar en conciencia, al menos en la parte excesiva, si el defecto obedece únicamente al fallo en la tercera condición.

Supuestas estas nociones, vamos a establecer la doctrina moral sobre los impuestos en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: La autoridad legítima tiene perfecto derecho a imponer a los ciudadanos los tributos que realmente necesite para atender a los gastos públicos y promover el bien común.

Autoridad legítima es, ante todo, la del príncipe o jefe supremo de la nación; pero también, en la parte proporcional que les corresponde, la de las autoridades inferiores, provinciales y municipales.

Esta conclusión no necesita ser demostrada, ya que es de evidencia inmediata para cualquiera que tenga una simple noción de la naturaleza misma de la sociedad humana. Existen multitud de teorías para explicar el origen del poder público; pero todas admiten, sin discusión, el derecho de la autoridad a imponer tributos justos a los ciudadanos.

Conclusión 2.ª: Las leyes que determinan tributos justos obligan en conciencia, o sea, bajo verdadero pecado ante Dios.

SENTIDO. Se presupone en la conclusión que las leyes tributarias cumplen las tres condiciones esenciales para su validez, o sea: que emanan de la autoridad *legítima,* con *justa causa* (para atender realmente a las necesidades públicas) y en la *debida proporción* (según las posibilidades de los distintos ciudadanos). Sólo entonces obligan realmente en el fuero de la conciencia y ante el mismo Dios.

En el sentido explicado, la conclusión es completamente *segura* y *cierta.* Puede demostrarse por la Sagrada Escritura y por la razón teológica:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo dice expresamente en forma inequívoca:

> «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21).
>
> «Y Jesús le dijo...: Tómala (la moneda del tributo) y dala por mí y por ti» (Mt 17,27).
>
> «Es preciso someterse (a las autoridades públicas) no sólo por temor del castigo, *sino por conciencia. Pagadles, pues, los tri-*

butos, que son ministros de Dios constantemente ocupados en eso. Pagad a todos lo que debáis: *a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana;* a quien temor, temor; a quien honor, honor» (Rom 13,5-7).

No cabe hablar más claro ni de manera más explícita.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. El argumento es muy sencillo. La autoridad pública posee el *derecho natural* de exigir a los súbditos *todo lo necesario* para promover el bien común. A este derecho natural responde en los súbditos el *deber natural* de cumplirlo. Luego las leyes que determinan los tributos justos necesarios para el bien común, *obligan en conciencia,* ya que los deberes *naturales* afectan siempre al fuero de la conciencia y obligan ante Dios.

Y no cabe hacer distinción, en orden a su obligatoriedad en conciencia, entre tributos *directos* e *indirectos,* aunque puede hacerse entre tributos justos e injustos. Porque, siendo justos, los tributos *indirectos* obligan en conciencia igual que los *directos,* ya que el Estado impone con la misma fuerza imperativa los unos y los otros, y de los indirectos proviene la mayor parte de la renta pública. Por lo mismo, si los impuestos indirectos no fueran obligatorios en conciencia, quedaría gravemente comprometido el bien común.

El famoso *Código social de Malinas,* que recoge de manera tan serena y discreta la doctrina social de la Iglesia, insiste en esta misma doctrina cuando dice: «Las leyes fiscales justas y justamente aplicadas obligan en conciencia. El esfuerzo de los católicos sociales debe tender a corregir la abusiva opinión en esta materia y a provocar, en nombre de la justicia social, una participación leal de las personas honradas en las cargas públicas»[2].

Conclusión 3.ª: La infracción de las leyes que determinan los impuestos y tributos justos quebranta ciertamente la justicia legal, y muy probablemente la justicia conmutativa, e impone, por consiguiente, la obligación de restituir.

Expliquemos cuidadosamente el verdadero alcance de la conclusión.

QUEBRANTA CIERTAMENTE LA JUSTICIA LEGAL. Es evidente, y nadie lo discute, cuando los impuestos son justos. Y ya por aquí va apareciendo el deber de restituir, porque es falso que la justicia legal no obligue a ello, ya que, según la concepción clásica sistematizada por Santo Tomás, la justicia legal constituye una de las tres especies de *justicia perfecta,* junto con la distributiva y conmutativa (cf. n.613).

Y MUY PROBABLEMENTE LA JUSTICIA CONMUTATIVA. Como es sabido, los teólogos clásicos afirmaban rotundamente la obligatoriedad en conciencia de los tributos e impuestos justos por verdadera *justicia conmutativa.* Así, entre otros muchos, San Antonino, Cayetano, Moli-

[2] *Código social de Malinas,* versión del P. I. González (Santander 1954) n.158 (143).

na, Suárez, Lesio, Lugo, Medina, Soto, Billuart y San Alfonso María de Ligorio, que califica esta sentencia de *comunísima* (l.3 n.616). El *Catecismo Romano* de San Pío V —que de tanta autoridad goza entre los teólogos por recoger la mente del concilio de Trento— proclama esta misma doctrina al enseñar que son reos de *rapiña* los que defraudan los tributos impuestos por la Iglesia o el Estado[3].

Las razones en que se funda esta sentencia —que estimamos verdadera, con los mejores autores modernos, que vuelven a la fórmula clásica[4]— son principalmente dos:

1.ª Por la naturaleza misma de la sociedad humana existe una especie de cuasi-contrato, o sea, un pacto implícito entre el gobernante y los súbditos, obligándose aquél a promover el bien común, y los súbditos a proporcionarle los medios para ello. Ahora bien: todo contrato explícito o implícito establece una relación de justicia conmutativa entre los contratantes.

2.ª El Estado, por otra parte, posee *en orden al bien común* un *alto dominio* sobre los bienes particulares de todos los ciudadanos. Luego tiene derecho a reclamar de los mismos lo que necesite *estrictamente* para el bien común, y a este derecho corresponde en los súbditos el deber de aportar lo que *justamente* se les pide[5].

No vale objetar —como hacen algunos partidarios de la no obligatoriedad en conciencia de esos impuestos— que la justicia conmutativa afecta propiamente a las *personas privadas,* como dice Santo Tomás y toda la tradición teológica con él. Porque esto hay que entenderlo en el sentido de que no puede haber justicia conmutativa sino entre personas adecuada o perfectamente *distintas,* o sea, de las que una de ellas no sea parte de la otra. Ahora bien: la autoridad pública, en cuanto tal, es adecuadamente *distinta* de la comunidad que gobierne, no sólo porque no es *parte,* sino únicamente *propiedad* esencial de la comunidad[6], sino también porque, aunque fuera *parte esencial,* se distinguiría adecuadamente la comunidad en cuanto *regente* de la comunidad en cuanto *regida*[7].

Ni vale alegar que la *propiedad* de los tributos no pertenece a la autoridad pública, sino a *toda* la comunidad, correspondiendo a la autoridad el mero ministerio de *aplicar* aquellos tributos al bien pú-

[3] He aquí sus propias palabras en su texto original latino: «*In hoc crimine rapacitatis includuntur* qui, quae Ecclesiae praesidibus, *et magistratibus* debentur, vectigalia, tributa, decimas et reliqua huius generis *non dissolvunt* vel intervertunt, et ad se transferunt» (p.3.ª c.7 n.10: ed. BAC, Madrid 1956, p.817).

[4] Cf., entre otros, BOUQUILLON, n.228; PRÜMMER, I 293; AERTNYS-DAMEN, I, 831; MARRES, *De iustitia* II 196; TANQUEREY, n.594; MERKELBACH, II 628; SWEENS, n.587 bis. Puede leerse con fruto, para una información general más amplia, la preciosa obra del P. RENARD *La théorie des leges «mere poenales»* (Paris 1929).

[5] Muchos autores modernos ofrecen resistencia a aceptar la fórmula clásica del «alto dominio» del Estado; pero conceden sin dificultad que tiene derecho a imponer los tributos por cierto «poder de jurisdicción» sobre los ciudadanos. En teoría son dos cosas muy distintas «alto dominio» y «poder de jurisdicción»; pero en la práctica producen el mismo efecto, con lo que viene a reducirse a una cuestión de pura terminología.

[6] Cf. CATHREIN, *Philosophia moralis* n.429 (vel 507); GREDT, *Elem. Phil.* n.847.

[7] Cf. AERTNYS-DAMEN, I 831.

blico o común. Porque, aunque así sea en el orden real, jurídicamente corresponde al gobernante la administración de aquellos bienes comunes como *propietario representativo* de los mismos; con lo cual tenemos ya la dualidad o diversidad suficiente para establecer una relación de verdadera justicia conmutativa entre el gobernante y los ciudadanos [8].

E IMPONE, POR CONSIGUIENTE, LA OBLIGACIÓN DE RESTITUIR. Es una consecuencia inevitable de la doctrina que acabamos de exponer. Oigamos a un autor contemporáneo remachando el argumento fundamental:

«Cuando una persona tiene un derecho bien determinado sobre otra persona, hasta el punto de poderlo exigir coactivamente, la primera conserva todo su derecho, sea real o personal, con relación a la segunda, aunque ésta no se lo haya prestado, por fraude o engaño, en el tiempo oportuno. Ahora bien: el derecho de la sociedad está, con frecuencia, perfectamente definido y determinado con relación a sus miembros, personas físicas bien determinadas, y es perfectamente exigible por vía de coacción. Por consiguiente, el derecho violado continúa obligando al culpable por justicia social y por *justicia conmutativa*. Y esto obedece al *cuasi-contrato* establecido entre los miembros de la sociedad y los jefes que actúan en nombre de ella» [9].

Conclusión 4.ª: Sin embargo, si los tributos impuestos por la autoridad pública fueran manifiestamente abusivos, en la parte que excedieran de lo justo no obligarían en conciencia ni inducirían el deber de restituir.

Es evidente, si tenemos en cuenta que una de las condiciones *esenciales* para la obligatoriedad de los impuestos o de cualquier otra ley civil es que sean *justos*. La ley injusta no puede obligar ni a culpa ni a pena, ya que no es verdadera ley ni responde, por consiguiente, a ningún derecho del legislador.

Pero en materia tan resbaladiza es muy fácil incurrir en alucinaciones. Para evitarlas ténganse en cuenta los siguientes principios:

1.° Toda ley dada por la autoridad competente y legítima debe presumirse justa mientras no se demuestre lo contrario. No es cierto que la presunción está a favor del súbdito (como si estuviera tiranizado por el gobernante siempre y en todas partes), sino a favor del superior, puesto que —en el caso concreto que nos ocupa, que es el que mayores dificultades pudiera ofrecer— la determinación de la cuantía del impuesto se verifica ordinariamente por una tasación hecha por técnicos en la materia o por declaración, verdadera o falsa,

[8] Esto mismo se confirma por el hecho de que *todos los autores sin excepción* admiten que se dan en ciertos casos verdaderos deberes de *justicia conmutativa* entre los ciudadanos y el Estado; por ejemplo, en el uso del ferrocarril, del servicio de correos, etc. Luego es evidente que puede darse y se da de hecho verdadera y propia dualidad entre ambos.

[9] Cf. LORTAL, *Morale sociale générale* (París 1935) n.105.

del propio particular. Es a éste, por consiguiente, a quien incumbe probar con argumentos *ciertos* la injusticia de un determinado tributo. Mientras no lo pruebe, está en conciencia obligado a pagarlo.

2.° Puede invocarse, sin embargo, el argumento, tan repetido por los moralistas, de que el Estado, perfectamente consciente de que le defraudarán una buena parte de lo que pida, se excede en su petición más allá de lo que estrictamente necesita para atender suficientemente al bien común, teniendo en cuenta la categoría de la nación y su nivel medio de vida. En este sentido, no hay inconveniente en admitir que la defraudación de esa parte *excedente* de lo que en realidad exige el bien común no supone injusticia alguna ni lleva consigo, por lo mismo, la obligación de restituir, ya que el gobernante, en realidad, no tiene derecho a pedirla. Añádese a esto que a todo el mundo asiste el derecho de legítima defensa contra la injuria de los demás; por lo que, siendo numerosísimas las defraudaciones al Estado por parte de la gente desaprensiva y sin conciencia, los ciudadanos buenos y honrados serían de peor condición que los deshonestos si tuvieran que pagar íntegramente y sin descuento alguno los tributos e impuestos del Estado.

A cuánto ascienda en la práctica esa cantidad *excedente* que puede defraudarse sin injusticia, es difícil determinarlo con exactitud. La mayoría de los autores admiten hasta la *cuarta parte* del impuesto, y no faltan quienes se arriesgan hasta la tercera parte. Pero ya se comprende que habrá que tener en cuenta, en cada caso, las especiales circunstancias (cantidad de impuestos, pobreza o riqueza del contribuyente, etc.) que harán oscilar el cálculo de probabilidades, dentro, sin embargo, de ciertos límites que nadie podría quebrantar sin injusticia manifiesta.

D) Por defraudación del servicio militar

784. La ley civil que impone obligatoriamente el servicio militar a los jóvenes, obliga *de suyo* en conciencia, ya que es necesaria para la defensa de la patria. La milicia, en efecto, no es otra cosa que un *tributo personal* o, como dicen otros, un *tributo de sangre* necesario para el bien común. Pero hay que tener en cuenta las siguientes observaciones:

1.ª Sería injusta, y no obligatoria en conciencia, si exigiera la incorporación a filas de los que están exentos por *derecho natural*. Por *ley natural* están exentos los hijos de familias pobres, cuyos padres necesitan el trabajo de esos hijos para atender a sus primeras necesidades.

2.ª Tratándose del servicio *universal*, que alcanza sin excepción a todos los jóvenes aptos para ello, obliga su cumplimiento sólo *por justicia legal*. Pero obligaría *por justicia conmutativa*, con la correspondiente obligación estricta de restituir, en los siguientes casos:

a) Si se incorporó voluntariamente a la milicia por contrato a sueldo hasta que termine el plazo contratado.

b) Si, siendo restringido el número de soldados que deben incorporarse a filas, alguno de los obligados consiguiera eximirse por medios injustos (v.gr., fraudes, engaños, recomendaciones, mutilándose a sí mismo, etc.) en perjuicio de un tercero que tuviera que incorporarse en su lugar.

c) Si, habiendo recibido el precio estipulado para sustituir a otro joven (donde las leyes civiles autoricen esta substitución), desertara de la milicia, con peligro de ser llamado en su lugar el joven substituido que le entregó el dinero.

3.ª Los soldados desertores de la milicia en la que estaban legítimamente adscritos, pecan *gravemente* (sobre todo en tiempo de guerra), porque: *a)* quebrantan gravemente la justicia *legal* (e incluso la *conmutativa,* en los casos anteriormente indicados); *b)* se exponen a gravísimas penas (contra la caridad para consigo mismo); *c)* quebrantan la virtud de la religión si juraron la bandera con verdadero juramento ante Dios (no siempre lo es; v.gr., si juran por la patria o por su honor); *d)* dan pésimo ejemplo a sus compañeros de milicia.

Sin embargo, en la práctica, cometido ya el pecado de deserción, no están obligados en conciencia a volver a la milicia, por las gravísimas penas que les amenazan, sobre todo en tiempo de guerra. Nadie está obligado a ofrecerse espontáneamente a tales penas.

CAPITULO IV

Respetar su fama y honor

(Octavo precepto del decálogo)

No testificarás falso testimonio contra tu prójimo (Ex 20,16).

785. El cuarto género de bienes que la virtud de la justicia manda respetar en el prójimo es el relativo a su propia fama y honor. Coincide en cierto modo con la materia preceptuada en el octavo mandamiento del decálogo, al prohibir el *falso testimonio* contra el prójimo, que lesiona siempre su fama y a veces sus mismos intereses materiales. Suele recogerse también en este mandamiento lo relativo a la *mentira* y a la *violación de secretos.* El texto bíblico del decálogo nada dice sobre estas cosas —aunque la Sagrada Escritura las prohíbe también en otros lugares—, pero en la instrucción catequística del pueblo cristiano suele incluirse en el octavo mandamiento la prohibición de la mentira («no dirás falso testimonio ni mentirás»), acaso por la evidente afinidad que entre ambas cosas existe.

El falso testimonio no es otra cosa que una mentira que perjudica injustamente al prójimo.

Vamos, pues, a exponer estas cosas por riguroso orden lógico, de tal suerte que vengan en segundo término las cosas cuyo conocimiento exacto presupone el conocimiento de las anteriores.

Expondremos la materia en dos artículos. En el primero examinaremos la virtud de la *veracidad*, sus pecados opuestos (mentira, simulación, hipocresía, jactancia e *ironía)*, modo de ocultar la verdad por la *restricción mental* y la *violación del secreto*. En el segundo hablaremos de la *fama* y el *honor* que corresponden al prójimo, y examinaremos sus pecados opuestos y la obligación de repararlos.

ARTICULO I

La veracidad

Sumario: Expondremos su *noción, obligación, excelencia, partes integrales y pecados opuestos.*

786. 1. **Noción.** La verdad es la realidad de las cosas. Pero, desde el punto de vista *filosófico*, pueden distinguirse tres clases de verdad: ontológica, lógica y moral.

a) ONTOLÓGICA O REALMENTE, la verdad consiste en la conformidad de las cosas con el entendimiento divino, que las creó. Las cosas son, en sí mismas, tal y como el entendimiento divino las conoce desde toda la eternidad.

b) LÓGICA O FORMALMENTE, consiste en la conformidad del entendimiento con la cosa conocida. Cuando el entendimiento conoce las cosas *tal como son en realidad*, posee la verdad; de otra forma incurre en el error.

c) MORALMENTE, es la conformidad de la palabra con la idea del que habla, o sea, la expresión sincera de lo que uno siente en su interior.

A la teología moral, como es obvio, interesa ante todo este último aspecto, que es el que da origen a la *veracidad*, que constituye una de las virtudes derivadas o *partes potenciales* de la justicia. Se define: *la virtud que inclina a decir siempre la verdad y a manifestarnos al exterior tal como somos interiormente* (II-II,109,1 y 3 ad 3).

787. 2. **Obligación.** Como la de cualquier otra virtud, la práctica de la veracidad es obligatoria en el orden moral.

Vamos a exponer las razones fundamentales en la siguiente

Conclusión: Es obligatorio por derecho natural decir siempre la verdad.

La demostración es muy sencilla.

1.° POR EL ORDEN INTRÍNSECO DE LAS PALABRAS A CONFORMARSE CON NUESTRA MENTE. La palabra, en efecto, no tiene otra finalidad natural que la de manifestar a los demás nuestro pensamiento interior; es, sencillamente, «la expresión externa de la idea», y sabido es que el signo debe adecuarse a la cosa significada. Por consiguiente, cuando la utilizamos para expresar lo contrario de lo que pensamos interiormente, *violentamos el orden natural de las cosas,* impuesto y ordenado por el mismo Dios, autor de la naturaleza. Y esto es esencialmente malo y constituye un verdadero pecado (II-II,109,2).

2.° PORQUE ES NECESARIA PARA LA VIDA SOCIAL. Escuchemos al Doctor Angélico explicando este argumento con su lucidez habitual:

> «Por ser animal sociable, el hombre debe a los demás cuanto sea necesario para la conservación de la sociedad. Ahora bien, no sería posible la convivencia entre los hombres si no se fiaran entre sí, convencidos de que se dicen mutuamente la verdad. Luego es obligatorio decir siempre la verdad» (II-II,109,3 ad 1; cf. 114,2 ad 1).

Nótese, sin embargo, que la veracidad, *de suyo,* obliga solamente bajo pecado venial. La razón es porque, al quebrantarla (aunque sea voluntariamente), no se infringe de suyo la *justicia estricta,* ya que el prójimo no tiene derecho estricto a conocer nuestros propios pensamientos. Se trata únicamente de un *débito moral,* reclamado por la honestidad natural y pacífica convivencia entre los hombres, pero que no funda en cada caso particular un derecho estricto en nuestro prójimo interlocutor. Por eso la veracidad no se coloca entre las especies de justicia *perfecta* (conmutativa, distributiva y legal), sino entre sus *partes potenciales* (virtudes derivadas o imperfectas), como dice Santo Tomás (II-II,109,3). Puede, sin embargo, constituir verdadero pecado *mortal* cuando, juntamente con la verdad, se quebranta otra virtud gravemente obligatoria, v.gr., la justicia o la caridad. Volveremos sobre esto al hablar de la mentira.

788. 3. Excelencia. La veracidad no sólo tiene una enorme importancia social, sino que ocupa un lugar muy elevado dentro de la vida moral del hombre.

La Sagrada Escritura está llena de alabanzas y exhortaciones a la práctica de la verdad. Cristo dijo de sí mismo que era la Verdad (Jn 14,6), que el Espíritu Santo es el Espíritu de verdad (Jn 15,26), que la verdad nos hará libres (Jn 8,32), etc., etc. San Pablo dice que es preciso crecer en caridad *abrazados a la verdad* (Ef 4,15) y que, *despojándose de toda mentira, hable cada uno verdad con su prójimo, pues que todos somos miembros unos de otros* (Ef 4,25). Por el contrario, el mismo Cristo nos dice en el Evangelio que el diablo, *cuando habla la mentira, habla de lo suyo propio, porque es mentiroso y padre de la mentira* (Jn 8,44).

San Agustín, el gran Doctor de la verdad, dice que el cristiano debe amar apasionadamente la verdad y rechazar la mentira con horror, porque *somos hijos de la luz* (Ef 5,8), y la verdad y el error se oponen entre sí como la luz y las tinieblas. No se puede ir a Dios, Verdad primera y absoluta, sin conformarse con la verdad en las palabras y en las obras. Por consiguiente, la verdad no es para el cristiano un objeto de lujo o adorno, sino algo básico y fundamental.

789. 4. **Partes integrales.** Con la veracidad se relacionan íntimamente, a la manera de *partes integrantes* o de virtudes asimilables:

a) **La fidelidad,** que inclina a la voluntad a cumplir exactamente lo prometido, conformando de este modo las palabras a los hechos (cf. II-II,110,3 ad 5). A ella se opone el pecado de *infidelidad* o incumplimiento de lo prometido. Véase lo que hemos dicho al hablar de la promesa (cf. n.750-52).

b) **La simplicidad,** que rectifica la intención, apartándonos de la *doblez,* que nos impulsaría a manifestarnos exteriormente en contra de nuestras verdaderas intenciones (ibid., 109,2 ad 4; 111,3 ad 2).

5. **Pecados opuestos.** A la veracidad se oponen dos pecados principales, uno por defecto y otro por exceso.

a) POR DEFECTO se opone la *mentira* (juntamente con la *simulación,* la *hipocresía,* la *jactancia* y la *ironía,* que son distintas formas o maneras de mentir).

b) POR EXCESO se opone la *violación de secretos,* que es la manifestación indiscreta de una verdad que debería permanecer oculta.

Vamos a examinar cada uno de estos pecados en particular.

A) La mentira

Sumario: Expondremos su *definición, división, malicia, vicios subsidiarios* y la doctrina sobre la *restricción mental* en forma de escolio.

790. 1. **Noción.** Es clásica la definición de la mentira: *locución contra la propia mente.* Vamos a explicarla un poco.

LOCUCIÓN. Es el *género* de la definición. Pero por locución se entiende aquí no sólo la *palabra,* sino también cualquier otro signo externo manifestativo de la idea interior: escritura, gesto, hecho, etc. Propiamente hablando, la mentira es la que se produce con la palabra o signos equivalentes (movimiento de cabeza, escritura, etc.), reservándose el nombre de *hipocresía* para la mentira producida con los hechos.

CONTRA LA PROPIA MENTE. Esta es la *diferencia específica* de la definición, que constituye lo propio y formal de la mentira; porque, si se dijera lo falso de buena fe (v.gr., por ignorancia o error), no habría propiamente mentira, sino mera equivocación.

Nótese que el elemento *formal* de la mentira es esta falta de adecuación voluntaria entre la palabra y la idea o pensamiento del que habla. Para que haya auténtica mentira no se requiere la *intención expresa de engañar* al prójimo (aunque va implícita en aquella falta de adecuación), ni mucho menos que el prójimo *quede engañado* de hecho. Puede ocurrir que el prójimo no crea lo que le decimos mintiendo, lo cual no quita que hayamos dicho una auténtica mentira y cometido, por consiguiente, un pecado, no contra el prójimo (a quien no hemos conseguido engañar), pero sí contra Dios al pervertir el orden natural en la palabra establecido por El.

791. 2. **División.** La división fundamental de la mentira se toma por la forma de oponerse a la verdad y por razón del fin.

1.ª POR SU OPOSICIÓN A LA VERDAD, hay una doble mentira: la *jactancia,* que se opone por exceso, al atribuirse excelencias que no se poseen, y la *ironía,* que se opone por defecto, al disminuir más de lo debido las que realmente se poseen. Santo Tomás advierte que ésta es la *división propia* y *esencial,* porque la mentira, por su propia naturaleza, se opone a la veracidad, que consiste en cierta adecuación o igualdad, y ésta se quebranta tanto por exceso como por defecto (II-II,110,2). Hablaremos un poco más abajo de estas dos formas de mentira.

2.ª POR RAZÓN DEL FIN se divide en *jocosa, oficiosa* y *perniciosa.*

a) *Jocosa* es la mentira que se dice por simple broma o pasatiempo. De suyo no beneficia ni perjudica a nadie.

b) *Oficiosa* es la que se dice en *beneficio propio* o de otra persona (v.gr., para evitarse o evitarla un disgusto, un castigo, etc.) sin perjudicar a nadie.

c) *Perniciosa* es la que perjudica al prójimo, con o sin beneficio propio.

792. 3. **Malicia.** Vamos a precisarla en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª: Toda verdadera mentira es de suyo intrínsecamente mala y no puede decirse jamás, bajo ningún pretexto.

He aquí, ante todo, el verdadero sentido y alcance de la conclusión.

TODA VERDADERA MENTIRA. Decimos *verdadera mentira* porque pueden darse expresiones que, siendo falsas en sí mismas, no cons-

tituyan, sin embargo, verdadera o auténtica mentira. Tal ocurre, por ejemplo, cuando se emplean expresiones hiperbólicas cuyo verdadero sentido y alcance a nadie absolutamente se le oculta (v.gr., «el local estaba abarrotado», «no cabía un alfiler», «nadie respiraba», «se ha enterado todo el mundo», etc.); ya se comprende que nadie interpreta esas expresiones al pie de la letra, sino en el sentido más amplio que les concede el uso habitual. Aquí hablamos de una auténtica mentira, aunque sea simplemente jocosa y no perjudique a nadie.

ES DE SUYO INTRÍNSECAMENTE MALA. O sea, que no es mala únicamente porque esté prohibida (como, v.gr., comer carne en día de vigilia), sino por su propia esencia o naturaleza. La razón, clarísima, es porque toda verdadera mentira, por pequeña que sea, *quebranta el orden natural* de la palabra como expresión de la idea, y esto es de suyo *intrínsecamente malo*.

Y NO PUEDE DECIRSE JAMÁS, BAJO NINGÚN PRETEXTO. Es una consecuencia inevitable de su propia intrínseca maldad. Lo que es malo *de suyo*, no puede hacerse jamás, cualquiera que sea el beneficio que con ello pudiera adquirirse o el daño que se pudiera alejar. Y así no es lícito mentir —con verdadera y auténtica mentira— ni para salvar a un inocente, ni la propia vida, ni para evitarle al mundo entero una espantosa catástrofe. El fin nunca justifica los medios; y no hay ni puede haber ningún fin ni beneficio humano que pueda autorizar la ofensa de Dios, aunque se trate de un simple pecadillo venial. Con causa gravemente proporcionada caben, sin embargo, ciertos rodeos, disimulos, restricciones mentales, etc., en la forma que explicaremos más abajo; pero jamás una verdadera o auténtica mentira, bajo ningún pretexto.

Prueba de la conclusión:

1.° LA SAGRADA ESCRITURA. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se prohíbe terminantemente la mentira sin distinción de clases. He aquí algunos textos entre otros muchos:

> «Aléjate de toda mentira» (Ex 23,9).
> «Los labios mentirosos los aborrece Yahveh» (Prov 12,22).
> «Guárdate de mentir y de añadir mentiras a mentiras, que eso no acaba en bien» (Eclo 7,14).
> «Es infamia en el hombre la mentira» (Eclo 20,26).
> «No os engañéis unos a otros» (Col 3,9).

2.° LOS SANTOS PADRES. El gran campeón de la verdad es San Agustín, que escribió varias obras fustigando la mentira (*De mendacio, Contra mendacium, Sermones*, etc.), y con él la casi totalidad de los Santos Padres. Algunos, sin embargo —tales como Orígenes, San Crisóstomo, San Hilario y, sobre todo, Casiano—, parecen admitir que en caso de necesidad, v.gr., para apartar un mal mayor, sería lícita la mentira a manera de medicamento necesario. Pero del contexto de sus palabras se deduce claramente que, más que a la mentira propiamente dicha, se refieren al rodeo, disimulo o restricción men-

tal; lo cual puede admitirse sin inconveniente, como veremos más abajo.

3.° La razón teológica. He aquí los principales argumentos:

a) Porque la mentira quebranta el orden natural de la palabra, como ya hemos indicado más arriba, y esto supone un desorden esencial.

b) Porque la mentira, aun la simplemente jocosa, produce siempre algún daño al prójimo, al menos de orden intelectual, al inducirle al error o a tomar como verdadero lo falso.

c) Porque la mentira perturba el orden social y la pacífica convivencia entre los hombres. Sin la mutua confianza, fundada en la verdad, no es posible la sociedad humana.

Conclusión 2.ª: La mentira jocosa y la oficiosa no suelen pasar de pecado venial; pero la perniciosa puede constituir fácilmente pecado mortal.

a) La razón de lo primero es porque la mentira jocosa y la oficiosa no producen daño al prójimo (fuera del inevitable en toda mentira, que es el inducirle a error) y, por lo mismo, no atentan, al menos gravemente, a la caridad. Sin embargo, podrían ser graves en virtud de especiales circunstancias (v.gr., si de ellas se siguiera grave escándalo, si se *jurara* una leve mentira, etc.).

b) La mentira perniciosa atenta directamente a la caridad, y en este sentido es, de suyo, pecado mortal. Pero podría ser venial si el daño inferido al prójimo fuese de poca monta. A veces esta clase de mentiras inducen obligación grave de restituir (como veremos al hablar de la difamación y la calumnia), porque en estos casos, además de la caridad, se quebranta gravemente la justicia estricta.

793. 4. Vicios subsidiarios. Como tales pueden considerarse, con relación a la mentira, la *simulación*, la *hipocresía*, la *jactancia* y la *ironía*.

1.° **Simulación.** Recibe este nombre la mentira que se verifica no con palabras, sino con *hechos*. Y así, v.gr., miente el obrero que, ante la mirada del capataz, simula estar trabajando; el colegial que lee novelas cuando no le vigila el inspector en el salón de estudio, etc. En cuanto significa faltar a la verdad, lo mismo da mentir con palabras que con hechos.

Sin embargo, advierte muy bien Santo Tomás que no toda simulación es pecado. Es pecado simular una acción mala (aunque no se la quiera interiormente) por la mentira y por el escándalo que con ello se da al prójimo; pero no lo es cuando se oculta con ella lo que debe permanecer oculto (v.gr., un secreto) o un pecado ya cometido, con el fin de evitar el escándalo del prójimo (II-II,111,1 ad 3 et 4).

2.° **Hipocresía.** Es una simulación especial, que consiste en aparentar exteriormente lo que no se es en realidad. Como explica San Isidoro, el nombre de hipocresía se tomó de los cómicos, que trabajan en el escenario cubiertos con una careta para aparentar lo que no son. «Así también —añade San Agustín—, en la vida religiosa y civil, quien pretende aparentar lo que no es, es un *hipócrita:* finge obrar la justicia, pero no la guarda». Es el pecado típico de los fariseos, duramente fustigados por el Señor en el Evangelio (Mt 23,13-33).

La hipocresía se opone directamente a la veracidad, y puede ser mortal o venial, según sea su objeto, su fin o las circunstancias que la acompañen (II-II,111,2-4).

3.° **Jactancia** es una forma de mentir que consiste en atribuirse excelencias que no se poseen o en elevarse sobre lo que uno es. En cuanto expresa una falsedad, se opone directamente, por exceso, a la veracidad; pero por su origen o finalidad se relaciona muchas veces con la soberbia o la vanagloria. Será grave o leve según lo sea su objeto, fin o circunstancias (II-II,112).

4.° **Ironía.** En lenguaje corriente y familiar, se entiende por ironía la figura retórica por la que se da a entender lo contrario de lo que se dice (v.gr., diciendo con una sonrisa significativa: «Casi me has convencido», para dar a entender que el argumento nos parece muy malo). Pero en teología moral recibe el nombre de ironía una especie de falsa humildad por la que uno se rebaja ante los demás en contra de lo que siente interiormente (v.gr., negando sus buenas cualidades o afirmando defectos que no tiene). Es, pues, un pecado que se opone directamente a la veracidad (por defecto), aunque se relaciona también con la pusilanimidad y otros defectos.

Santo Tomás advierte agudamente que la ironía suele ser menor pecado que la jactancia, porque el motivo de la jactancia es más vil —por ejemplo, el deseo de lucro o de gloria—, mientras que la ironía trata muchas veces de evitar —aunque de modo no recto, por la mentira— que se ofendan los demás por las propias pretensiones. Sin embargo, puede darse la ironía por otro motivo (v.gr., para engañar y hacer daño), en cuyo caso es más grave que la jactancia (II-II,113-2).

A la objeción de que no puede ser pecado la ironía que tenga por objeto evitar la soberbia, contesta admirablemente Santo Tomás:

> «Nadie debe cometer un pecado para evitar otro. Por lo mismo, no se debe mentir de ningún modo para evitar la soberbia. Así, San Agustín recomienda 'no huir tanto del orgullo que se llegue a faltar a la verdad'. Y San Gregorio: 'Es una humildad imprudente la que se expone a mentir'» (113,1 ad 3).

794. Escolio. La restricción mental. Nunca es lícito mentir, como hemos demostrado más arriba. Pero hay

ocasiones en que el ocultar la verdad no solamente es lícito, sino absolutamente obligatorio; v.gr., cuando se trata de un secreto o del sigilo sacramental. En tales ocasiones es lícito echar mano de la llamada *restricción mental*, rectamente entendida.

Hay que distinguir entre *términos equívocos, anfibología y restricción mental.*

a) TÉRMINOS EQUÍVOCOS son los que tienen *de suyo* dos o más significados (v.gr., la palabra *león* puede significar el nombre de una persona, un animal, una ciudad, un signo del zodiaco y, metafóricamente, un hombre fuerte y valiente).

b) ANFIBOLOGÍA es una frase de doble sentido, uno de los cuales no es el corriente o habitual; v.gr., la expresión «le digo que no lo sé» significa ordinariamente una contestación negativa; pero, en absoluto, puede significar también: «te digo las palabras siguientes: *que no lo sé*».

c) RESTRICCIÓN MENTAL es una especie de anfibología que consiste en trasladar *con la mente* una expresión o frase a un sentido distinto del que se desprende de la significación obvia de las palabras. Si no hay ningún rastro o indicio por donde pueda descubrirse la verdad, se llama restricción *puramente mental;* si, por el contrario, queda alguna rendija por donde pueda vislumbrarse la verdad, se llama restricción *latamente mental.*

He aquí en dos conclusiones los principios fundamentales que regulan la moralidad de estos rodeos mentales:

Conclusión 1.ª: La restricción puramente mental no es lícita jamás.

La razón es porque, siendo del todo imposible descubrir el sentido verdadero, que permanece totalmente oculto, equivale a una pura y simple mentira en toda la extensión de la palabra. Y así, expresiones como éstas: «He visto Roma» (pensando interiormente: «en fotografía»), «no he cometido tal falta» («cuando tenía dos años»), «no he cogido tal cosa» («con la mano izquierda»), etc., son pura y simplemente mentiras. Si fuera lícito ese modo de hablar, siempre y en todas partes se podría mentir impunemente (cf. D 1176-1178).

Conclusión 2.ª: La restricción latamente mental es ilícita sin justa causa, pero puede ser lícita con justa y proporcionada causa.

Esta conclusión tiene dos partes:

1.ª ES ILÍCITA SIN JUSTA CAUSA. La razón es porque, aunque el prójimo *podría* descubrir la verdad si prestara atención al posible verdadero significado, ordinariamente no la presta y sufre un verdadero engaño; lo cual no se puede permitir, a no ser que haya causa

justa y proporcionada, como veremos en seguida. Si siempre, o en la mayor parte de los casos, fuesen lícitas estas restricciones mentales, estaríamos sospechando continuamente fraudes y engaños, con lo que la vida social quedaría gravemente perturbada.

2.ª PERO PUEDE SER LÍCITA CON JUSTA Y PROPORCIONADA CAUSA. Es una sencilla aplicación de las reglas del voluntario *indirecto*, que tantos conflictos resuelven en la práctica. Cuando de una acción se siguen dos efectos, uno bueno y otro malo, es lícito realizar esa acción cuando hay causa proporcionada para *permitir* el efecto malo *intentando únicamente* el efecto bueno. En el caso que nos ocupa, el efecto malo es el engaño del prójimo; el bueno, la guarda de un secreto profesional, del sigilo sacramental, o evitar un mal mayor, etc. No es lícito jamás *intentar* o inducir a un mal menor para evitar otro mayor; pero sí lo es *permitir* el mal menor intentando *únicamente* conseguir un bien o evitar un mal mayor. Por eso jamás es lícito mentir directamente; pero sí lo es, con causa proporcionada, *permitir* que el prójimo quede engañado a base de una frase que tiene un aspecto parcial verdadero, sobre el que recae íntegramente la intención interna del que habla.

He aquí las razones que hacen lícitas, con justa causa, estas restricciones *latamente* mentales:

a) Porque no son mentiras propiamente dichas, ya que el verdadero sentido puede descubrirse fácilmente por el prójimo. Tal es el caso, v.gr., de la criada que responde: «El señor no está en casa», que muchas veces no significa otra cosa que no puede o no quiere recibir.

b) Porque a veces es absolutamente obligatorio ocultar la verdad (v.gr., para guardar un secreto cuya revelación causaría grave daño al prójimo) y muchas veces no queda otro recurso, ante la imprudente pregunta del prójimo, que echar mano de la restricción mental, porque el silencio equivaldría a la revelación.

c) Porque las usó el mismo Cristo en el Evangelio, v.gr., cuando dijo que «nadie sabe, *ni el mismo Hijo*, la hora del juicio» (Mc 13,32), lo cual significa que no lo sabía *para comunicarlo a los demás*, como formando parte de su mensaje mesiánico; o cuando dijo que Lázaro «dormía» (Jn 11,11), aludiendo al sueño de la muerte; cosa que repitió con relación a la hija de Jairo, a la que resucitó también (Lc 8,52).

Ahora bien, ¿cuándo podrá decirse que hay causa justa y proporcionada para echar mano de esta clase de restricciones mentales?

En general, hay que responder que siempre que sea *obligatorio* ocultar la verdad o cuando el prójimo formula imprudentemente una pregunta a la que no tiene ningún derecho.

Aplicaciones. 1.ª El confesor interrogado sacrílegamente sobre materias relativas a la confesión *puede y debe* contestar que no sabe *absolutamente nada;* porque, efectivamente, no lo sabe con ciencia comunicable a los demás. Y si le obligaran a jurarlo (v.gr., bajo pena de muerte), podría tranquilamente jurarlo, a base de la restricción mental, pues en este caso la restricción tiene *siempre* el carácter de *latamente* mental, ya que el interlocutor puede fácilmente comprender que el confesor está usando de restricción mental al ser interrogado sobre una materia de la que no puede decir una sola palabra aunque la sepa. Fuera de este caso, no se debe jurar jamás con restricción mental. Si trataran de hacernos jurar, debemos contestar rotundamente: «No me da la gana; sí, sí, y no, no, como Cristo nos enseña».

2.ª El abogado, médico, secretario, farmacéutico, etc., pueden y deben usar la restricción mental (si no hay otro medio de ocultar la verdad) para guardar el secreto profesional.

3.ª A base de la restricción mental, la criada puede usar la fórmula «el señor no está en casa»; el reo puede negar que cometió el crimen, porque nadie está obligado a confesar públicamente el propio delito, como admite expresamente el Código canónico (cn.1728,2.º).

4.ª No es lícito, sin embargo, usar la restricción mental *cuando es obligatorio manifestar la verdad* por exigirlo así la fe, la caridad, la justicia, la religión, etc. Y así no puede usarse cuando equivaldría a *negar* la fe ante el tirano que interroga sobre ella o en la confesión sacramental de los pecados que se acusan *por primera vez* (pero sí en caso de estar ya confesados); cuando se trata de alguna condición *substancial* para la validez de un contrato; ante el juez que interroga legítimamente (a no ser que se trate de la confesión del *propio delito,* como ya hemos dicho); ante el legítimo superior que interroga sobre cosas necesarias para el gobierno de los súbditos; cuando de la restricción surgiría algún daño injusto para el prójimo, etc.

5.ª En general hay que desaconsejar a todos el uso de las restricciones mentales, por lo fácil que es alucinarse sobre la existencia de causa proporcionada e incurrir en verdaderas mentiras. Solamente pueden usarse con verdadera y justa causa y *a no poder más,* o sea, cuando no hay ningún otro procedimiento menos turbio para ocultar una verdad que sea obligatorio callar.

B) La violación del secreto

Así como la mentira se opone a la veracidad *por defecto,* la violación del secreto se opone a ella *por exceso.* El que viola un secreto no miente, dice la verdad; pero la dice *de modo indebido,* extendiéndola fuera de los justos límites en los que debería permanecer. Vamos a precisar brevemente la doctrina relativa a este pecado.

795. 1. Noción. La palabra *secreto* puede tener un doble significado:

a) OBJETIVAMENTE significa la *cosa misma* que debe permanecer oculta (v.gr., el secreto de fabricación, el crimen oculto, etc.).

b) SUBJETIVAMENTE es la obligación de no revelarla a nadie, contraída por el que ha llegado a conocerla justa o injustamente. En teología moral interesa principalmente este segundo aspecto.

796. 2. División. El siguiente cuadro esquemático muestra las principales clases de secretos:

EL SECRETO PUEDE SER

- *Natural,* si la obligación de guardarlo proviene de la ley natural.
- *Prometido,* si se prometió guardarlo *después* de haberlo recibido.
- *Confiado,* cuando se confía con expresa o tácita *condición previa* de guardarlo ....
  - *a)* A una persona particular: *Simplemente confiado.*
  - *b)* A un profesional (médico, abogado, etc.): *Profesional.*
  - *c)* A un hombre público (ministro, etc.): *Secreto de Estado.*
  - *d)* Al sacerdote
    - Como director espiritual: *Secreto de conciencia.*
    - Como confesor: *Secreto de confesión.*

797. 3. Obligatoriedad. *Por derecho natural* es obligatorio, de suyo, guardar toda clase de secretos. Pero esta obligatoriedad admite grados muy diversos y hasta algunas excepciones en casos especiales o extraordinarios. Vamos a explicarlo en unas cuantas conclusiones.

Conclusión 1.ª: El secreto natural obliga por justicia estricta, gravemente en materia grave y levemente en materia leve.

La razón de lo primero (obligación de justicia) es porque el prójimo tiene *derecho estricto,* por la misma ley natural, a que no se revele su secreto; por consiguiente, se falta a la justicia si se quebranta ese derecho.

La razón de lo segundo (grave o leve) es porque el daño que se hace al prójimo es grave en materia grave y leve en materia leve. Luego la injusticia adquiere ese mismo carácter grave o leve.

Aplicaciones. Peca más o menos gravemente el que revela los defectos *ocultos* del prójimo; el que propaga noticias que, por su propia naturaleza, deberían permanecer ocultas; el que revela un crimen *público* donde se le desconocía en absoluto (a no ser que hubiera de conocerse *ciertamente* poco después; v.gr., por la prensa); el obrero o empleado que revela los secretos de una industria, etc.

Conclusión 2.ª: El secreto meramente prometido sobre materia que no afecta a la ley natural obliga sólo por fidelidad; de suyo levemente, a no ser que se sigan graves perjuicios para alguien.

Nótese que se trata de un secreto *meramente prometido* sobre una cosa de poca monta que no afecta a la ley natural; porque, si afectara a la ley natural, pasa automáticamente a la categoría anterior y habría que juzgarlo por ella.

La razón es porque la promesa otorgada *después* de haber recibido el secreto equivale a un contrato *unilateral* de *simple promesa,* que de suyo obliga tan sólo por *fidelidad* (justicia *imperfecta)*, cuya transgresión no pasa, ordinariamente, de pecado venial.

Pero podría ocurrir que de la revelación de un secreto *meramente prometido* se siguieran graves perjuicios al interesado o a tercera persona, en cuyo caso se faltaría gravemente a la justicia o a la caridad, a no ser que hubiera causa gravemente proporcionada para permitir, sin intentarlo, ese daño. Volveremos sobre esto más abajo.

También se faltaría gravemente si se hubiera prometido bajo obligación *de justicia* en materia grave.

Conclusión 3.ª El secreto confiado obliga más estrictamente todavía que el secreto natural; de suyo gravemente, a no ser por la insignificancia de la materia.

La razón es porque el secreto *confiado* es aquel que se confía a una persona *con la condición previa* (explícita o implícita) de *no revelarlo a nadie.* Hay en él, por consiguiente, un *contrato bilateral oneroso* (explícito o implícito) que viene a reforzar por **estricta justicia** la obligación natural de guardarlo que ya existía por la naturaleza misma de la cosa confiada.

La injusticia cometida al violar el secreto *confiado* afecta directamente *al perjudicado,* como es obvio; e indirectamente, al mismo bien *común,* ya que, si fuera lícito divulgar esos secretos, nadie se confiaría, v.gr., a un médico, a un abogado, a un consejero, etc., con lo que quedaría gravemente perturbada la vida social. Por eso la violación de estos secretos suele estar prohibida y castigada por la misma ley civil [1].

Estos secretos no pueden manifestarse ni siquiera al juez o supe-

[1] Cf. artículos 192 y 497-499 del *Código penal* español, que afectan a los funcionarios de *Correos,* administradores, criados, empleados, obreros, etc., que violan o revelan los secretos en perjuicio de un tercero.

rior interrogando legítimamente en virtud de su autoridad, a no ser que lo exija así *el bien común* o el daño *grave, injusto e irreparable* de una persona inocente, como veremos más abajo.

Entre los secretos *confiados*, el orden ascendente de gravedad es el que hemos indicado en el cuadro esquemático de la división de los secretos. De suerte que la violación del secreto *profesional* es más grave que la del *simplemente confiado* a una persona particular; la del *secreto de Estado*, muchísimo más grave que la del profesional (por el daño gravísimo que puede hacerse a toda la nación). Finalmente, los mayores de todos son los que afectan al fuero de la conciencia confiada *al sacerdote* en el desempeño de su ministerio, ya sea como simple director espiritual *(secreto de conciencia)*, ya, sobre todo, como confesor (secreto de confesión, bajo *sigilo sacramental)*. Este último no admite nunca excepción ni parvedad de materia; es un secreto *estrictísimo*, que el sacerdote no puede quebrantar *en ningún caso*, aunque tenga que sufrir por causa del mismo una vil calumnia e incluso la muerte misma, o aunque pudiera evitar con ello un daño gravísimo al mundo entero (v.gr., una guerra mundial).

798. 4. **Modos de quebrantarlo.** Son muy varios los modos de violar un secreto. Los principales son:

a) Explorando injustamente el secreto de otro (v.gr., haciéndole preguntas capciosas para arrancárselo sin que lo advierta o empleando el fraude, dolo, violencia, amenazas, etc.).

b) Comunicándolo indebidamente a otros, cualquiera que sea el procedimiento (lícito o ilícito) con que se le hubiera conocido.

c) Usándolo en beneficio propio o ajeno contra la voluntad razonable del dueño del secreto (v.gr., en un negocio, industria, compraventa, etc.).

Aplicaciones. 1.ª Es ilícito de suyo: escuchar a través de las paredes o de las puertas, abrir cartas ajenas, registrar muebles ajenos, sobornar a los criados, empleados u obreros para que revelen los secretos que conozcan, etc.

La gravedad del pecado se mide por la del daño causado (contra la justicia) y el disgusto razonable ocasionado al dueño (contra la caridad).

2.ª Las autoridades legítimas (obispos, magistrados, jueces, etc.) en el desempeño de sus funciones pueden y deben explorar, empleando medios justos (v.gr., preguntas habilidosas, etc.), los secretos cuyo conocimiento sea necesario al bien común (v.gr., para descubrir o evitar un crimen). Dígase lo mismo de los padres por el bien de sus hijos o de toda la familia.

3.ª Por justa causa (v.gr., para evitar un daño injusto que amenaza a sí mismo o al bien común o a un tercero inocente) es lícito explorar el secreto ajeno (v.gr., los planes o posición del enemigo en una guerra justa, los manejos de un negociante que trata *injusta-*

mente de perjudicar a otros, etc.). Pero siempre a base de procedimientos *justos*, porque el fin jamás justifica los medios.

4.ª Peca gravemente, a no ser por parvedad de materia o imperfección del acto: *a)* el que procura averiguar *por medios injustos* (soborno, violencia, etc.) un *invento científico*, un *secreto de fabricación*, etcétera; *b)* el que abre y lee *cartas ajenas* selladas y guardadas, sin consentimiento —al menos *razonablemente* presunto— del remitente o del destinatario; *c)* el que reconstruye y lee cartas, documentos, etc., arrojados en pequeños fragmentos a la papelera o cualquier otro sitio público; *d)* el que utiliza el *secreto profesional* en beneficio propio o de tercero contra la voluntad razonable del interesado (v.gr., el abogado que, conociendo por su oficio el estado ruinoso de una empresa, avisa a uno de los acreedores, amigo suyo, para que tome precauciones).

No consta con certeza que sea pecado *grave* revelar un secreto (natural o prometido) *a una sola persona* muy prudente y reservada con la obligación de no decirlo a nadie; pero se peca al menos *venialmente*, y hay que evitar con cuidado esta imprudencia, por ser manifiestamente injusta y llevar consigo el peligro de ulteriores revelaciones a cargo de la otra persona.

5.ª Peca venialmente a lo sumo (v.gr., por ligereza, indiscreción, etc.) el que quebranta un secreto *no advirtiendo*, ni siquiera en confuso, la gravedad de la materia o de la obligación o no recordando que le fue confiado como secreto. O el que por simple curiosidad lee cartas o escritos ajenos creyendo sinceramente que no contienen ningún secreto. Pero debe suspender en el acto la lectura si encuentra alguna cosa de importancia.

6.ª El que quebranta un secreto jurado comete dos pecados: contra la justicia y contra la religión.

799. 5. **Causas excusantes.** Así como hay causas que permiten apoderarse lícitamente de lo ajeno (v.gr., la extrema necesidad, la justa compensación, etc.), las hay también que autorizan o imponen la manifestación del secreto ajeno. He aquí las principales:

1.ª La necesidad del bien común. Como es sabido, *en bienes del mismo orden*, el bien común prevalece sobre el particular de cualquier persona. Por eso advierte Santo Tomás que «no es lícito recibir secreto alguno contrario al bien común» (II-II,68,1 ad 3). Y así, v.gr., habría obligación de manifestar a la autoridad competente un secreto cuya guarda perjudicaría gravemente a la Iglesia o al Estado (v.gr., un complot revolucionario contra la patria, una conjura para asesinar al jefe del Estado), cualquiera que fuera la clase de secreto con que se le conozca (excepto, naturalmente, el secreto *sacramental*). Igualmente habría *obligación* de denunciar, en atención al bien común, al joven corruptor de los demás en un colegio, internado,

etcétera, aunque se conocieran sus manejos por secreto prometido, confiado o profesional (jamás por el *sacramental*).

2.ª Para evitar un grave daño del mismo que confió el secreto. Porque en este caso ninguna injuria se le hace, sino más bien un favor (aunque él pueda creer lo contrario). Y así, v.gr., si alguien manifestara *secretamente* a un amigo su propósito de contraer matrimonio a pesar de tener impedimento *dirimente* para él (v.gr., por estar ya casado), este amigo debería manifestar el impedimento al párroco correspondiente, a fin de evitar al confidente y, sobre todo, a la tercera persona inocente el gravísimo daño de un matrimonio *inválido*.

3.ª Para evitar el daño grave, injusto e irreparable de una tercera persona inocente. Y así, el médico *puede* sin injusticia y *debe* por caridad revelar a una muchacha sana que el joven con el que va a contraer matrimonio y que se finge sano padece de sífilis (aunque esto lo sepa por secreto profesional) *si no ha podido de otra forma disuadir al joven de contraer matrimonio*. El que sepa por secreto *profesional* (y no simplemente natural) que Pedro es el verdadero autor del crimen, y no Pablo, que va a ser condenado a muerte por error, no podría revelar su secreto a no ser que fuera *el mismo Pedro* quien lanzase la acusación injusta contra Pablo, porque en este caso Pedro pierde todo su derecho al secreto como *injusto agresor* de Pablo[2]. Ya dijimos, al hablar de la *legítima defensa*, que puede ejercerse en favor propio o de tercera persona (cf. n.561).

4.ª Para evitar un daño propio muy grave, a no ser que sea *mayor* el que amenace a otra persona o se trate del bien común. Y así, v.gr., no sería lícito revelarlo para evitarse un grave daño en bienes de fortuna si con ello peligraba la vida de otra persona; el soldado prisionero no puede jamás revelar los secretos de su patria, aunque tenga que sufrir la muerte propia. Pero podría revelarse el secreto *natural* o el meramente *prometido* (no el profesional) si interroga *legítimamente* el juez o el superior; y acaso también el *confiado* si le amenazara injustamente un mal *gravísimo* (v.gr., peligro de la vida), porque, en colisión de derechos naturales, se supone que nadie quiere obligarse con perjuicios tan graves, sobre todo si el que confió el secreto lo hizo *precisamente* para atar con él a su confidente, porque entonces se constituye en injusto agresor y la promesa arrancada de este modo no tiene valor alguno. Se exceptúa *siempre* el sigilo *sacramental*, que tendría obligación de guardar el confesor sea cual fuere el daño que a él o a tercera persona se le pueda seguir; y acaso también el secreto que se prometió guardar *aun a costa de la vida*, aunque no faltan autores que afirman la invalidez de esta promesa por con-

[2] Acaso podría hacerlo también sin injusticia para Pedro y parece que *debería* hacerlo por caridad hacia Pablo, *aunque no fuera el mismo Pedro el injusto acusador*, con tal que el que fuera a revelar el secreto avisara con tiempo a Pedro para que pudiera ponerse a salvo (v.gr., huyendo al extranjero). De esta manera salvaría al inocente sin entregar al culpable. La infamia y el destierro del culpable podría permitirse como mal mucho menor que la infamia y la muerte del inocente.

siderarla *pródiga*, irracional y *fuera de las atribuciones naturales* del promitente.

5.ª La divulgación pública del hecho. Y así, v.gr., el abogado que sabe por su oficio que el acusado es el verdadero autor del crimen, no está obligado ya a guardar su secreto cuando el propio reo lo confiesa ante el juez y llegue a ser del dominio público (v.gr., por la prensa).

ARTICULO II

La fama y el honor del prójimo

Sumario: Expondremos sus *nociones, división y pecados opuestos.*

800. 1. Nociones. Vamos a dar por separado la de la *fama* y la del *honor.*

a) **La fama.** En general, se entiende por fama *la opinión buena o mala que se tiene comúnmente de una persona.* Si su conducta honrada e intachable aparece manifiesta ante los demás, adquiere ante ellos *buena fama*; si, por el contrario, es del dominio público su conducta inmoral o escandalosa, adquiere *mala fama.* En su sentido propio, la fama verdadera es la buena.

El derecho a la buena fama es *natural* al hombre. Todo hombre tiene derecho natural a su buena fama, ya que nadie ha de ser considerado como malo mientras no se demuestre que lo es. De ahí que la injusta difamación del prójimo constituye un pecado contra la justicia estricta, que obliga, por consiguiente, a restituir.

b) **El honor.** Se entiende por honor *el testimonio de la excelencia de alguien.* Lo cual puede hacerse de tres maneras: o con *palabras*, o con *hechos* (reverencias, inclinaciones, etc.), o con las *cosas exteriores* (obsequios, estatuas, dando su nombre a una calle, etc.). Ante Dios, que «escruta los corazones», es suficiente el testimonio de la conciencia; pero ante los hombres se requieren los signos exteriores (II-II,103,1).

Nótese la diferencia entre el honor y la fama. El honor es una *testificación* de la excelencia ajena; la fama es la *opinión pública* de esa excelencia. El honor se exhibe al *presente*; la fama se refiere al *ausente.* El honor se quebranta por la *contumelia*, que consiste en la injuria verbal o real lanzada contra el prójimo en su misma presencia. La fama se quebranta principalmente con la calumnia y la detracción, que recaen de suyo sobre el prójimo ausente.

801. 2. División. He aquí las distinciones más importantes:

1. La fama puede ser *ordinaria* o *extraordinaria*. La primera es la corriente y común, que corresponde *a todo hombre* mientras no se demuestre lo contrario. La segunda afecta únicamente a *determinadas personas* por razón de sus especiales y magníficas cualidades (santo, sabio, artista, etc.).

2. El honor se distingue de la *reverancia*, de la *alabanza* y de la *gloria*.

a) *La reverencia* es el motivo y el fin del honor. El motivo, porque honramos a una persona por la reverencia que le profesamos. Y el fin, porque la honramos para excitar en los demás la reverencia hacia ella (II-II,103,1 ad 1).

b) *La alabanza* se hace exclusivamente con la palabra; el honor, con ella o con cualquier otro signo (saludo, etc.). La alabanza recae también sobre los imperfectos cuando hacen lo que pueden para acercarse a la perfección; el honor, en cambio, recae sobre los ya perfectos o excelentes en algo (ibid., ad 3).

c) *La gloria* es un *efecto* del honor y la alabanza; pues, por el hecho de dar testimonio de la bondad de alguien, brilla más y más esta bondad ante otros muchos; y en esto precisamente consiste la gloria, que no es otra cosa que «una clara noticia con alabanza» (ibid., ibid.).

802. 3. Pecados opuestos. El siguiente cuadro esquemático muestra las distintas formas de quebrantar la fama y el honor del prójimo, que examinaremos en particular a continuación:

SE QUEBRANTA	*La fama* del ausente	Con el pensamiento	Sospecha temeraria. Juicio temerario.	
		Con la palabra ..	Detracción	Murmuración. Calumnia.
			Susurración.	
			Falso testimonio ..	En juicio. Fuera de él.
	El honor del presente		Contumelia. Burla o irrisión. Maldición.	

I. PECADOS CONTRA LA FAMA DEL PROJIMO

Seguiremos el orden del croquis anterior, examinando en primer lugar los pecados relativos al pensamiento.

A) La sospecha y el juicio temerarios

803. 1. Prenotandos. 1.° Los ESTADOS DE LA MENTE. Para proceder con toda claridad y precisión, hay que distinguir los principales estados de la mente con relación a la verdad o a la existencia de una cosa. Ya hemos hablado de ellos en otro lugar (cf. n.118,1.°), pero los repetimos aquí en esquema para mayor comodidad.

LA MENTE PUEDE ESTAR

- En pura potencia ....
  - Negativa = *Nesciencia* (de cosas cuyo conocimiento no es obligatorio).
  - Privativa = *Ignorancia* (de cosas que *deberían* saberse).
- En acto imperfecto ......
  - *Duda* ....
    - Negativa: carencia de razones por ambos lados.
    - Positiva: razones de igual peso por ambos lados.
  - *Sospecha:* opinión floja y vacilante.
  - *Opinión:* asentimiento, pero con miedo a equivocarse.
- En acto perfecto: *Certeza:* asentimiento firme, sin miedo a equivocarse.

2.° EL JUICIO. Se entiende por tal *la afirmación o negación de una cosa.* No hay juicio en la *mera percepción* de una cosa *(simple aprehensión)*, sino únicamente cuando *se afirma o niega* algo de ella (v.gr., que es buena o que no lo es). Por eso en el juicio caben la verdad y el error; nunca en la simple aprehensión, que, de suyo, siempre es verdadera, aunque incoativa o imperfectamente.

El juicio puede ser *verdadero* o *falso*, según coincida o no con la verdad objetiva; *cierto* o *probable*, según afirme o niegue alguna cosa con certeza o sólo con probabilidad; *prudente* o *temerario*, según se emita con suficiente o insuficiente fundamento. Estas son las divisiones que interesan más de cerca a la teología moral.

804. 2. Conclusiones. Teniendo en cuenta estos prenotandos, vamos a establecer las siguientes conclusiones relativas a la sospecha y al juicio temerarios:

Conclusión 1.ª: La simple sospecha temeraria es pecado contra la justicia, de suyo leve; pero podría ser grave en determinadas circunstancias.

He aquí el sentido y alcance de la conclusión:

LA SIMPLE SOSPECHA TEMERARIA, o sea cuando *sin fundamento suficiente* se comienza a dudar de la conducta o intenciones del prójimo, aunque sin asentimiento firme. A ella se reducen la *duda imprudente*,

que hace suspender el juicio sobre la bondad del prójimo sin suficiente fundamento, y la *opinión temeraria*, que es más grave que la simple sospecha y prepara el terreno al juicio temerario.

ES UN PECADO CONTRA LA JUSTICIA. Es evidente, por el *derecho estricto* que tiene el prójimo a su propia fama mientras no se demuestre lo contrario.

DE SUYO LEVE, porque, no habiendo asentimiento firme, la simple sospecha no injuria gravemente al prójimo, y tiene alguna excusa, por otra parte, en la flaqueza y debilidad humana, tan propensa a estas sospechas (II-II,60,3).

PERO PODRÍA SER GRAVE EN DETERMINADAS CIRCUNSTANCIAS. Por ejemplo, si la sospecha (y *a fortiori* la opinión) temeraria recayera sobre un pecado gravísimo y poco acostumbrado (incesto, sodomía, bestialidad, alta traición, etc.) o sobre una persona de reconocida virtud (v.gr., sobre un sacerdote ejemplar), o procediera del *odio* o *envidia grave*. En todos estos casos hay pecado mortal en la simple sospecha *deliberadamente admitida y alimentada*, por la grave injuria que con ello se le hace al prójimo.

Santo Tomás explica maravillosamente *las causas* de donde proceden estas sospechas temerarias. He aquí sus propias palabras:

> «Como dice Cicerón, la sospecha implica una falta cuando se funda en ligeros indicios. Y esto puede suceder de tres modos: primero, *porque uno es malo en sí mismo*, y por ello fácilmente piensa mal de otros, según aquellas palabras de la Sagrada Escritura: *El necio, andando en su camino y siendo él estulto, a todos juzga necios* (Eclo 10,3). Segundo, *porque tiene mal afecto a otro;* pues cuando alguien desprecia u odia a otro o se irrita y le envidia, piensa mal de él por ligeros indicios, porque cada cual cree fácilmente lo que apetece. En tercer lugar, la sospecha puede provenir de la *larga experiencia;* por lo que dice Aristóteles que «los ancianos son grandemente suspicaces, ya que muchas veces han experimentado los defectos de otros».
>
> Las dos primeras causas de la sospecha proceden de sentimiento perverso; mas la tercera causa disminuye su malicia, en cuanto que la experiencia aproxima a la certeza, que es contraria a la noción de sospecha; y por esto la sospecha implica cierto vicio; y cuanto más avanza ésta (acercándose a la opinión y al juicio), más viciosa es» (II-II,60,3).

Conclusión 2.ª: El juicio temerario propiamente tal es pecado de suyo grave contra la justicia, pero admite parvedad de materia.

He aquí el sentido de la conclusión:

EL JUICIO TEMERARIO PROPIAMENTE TAL, o sea *el asentimiento firme de la mente* (no la simple duda, sospecha u opinión), *sin suficiente fundamento, sobre el pecado o malas intenciones del prójimo.*

ES PECADO DE SUYO GRAVE CONTRA LA JUSTICIA, por la grave injuria que con él se infiere al prójimo, que tiene *derecho estricto* a conservar su fama, incluso en nuestro fuero interno, mientras no se demuestre lo contrario. Por lo demás, el juicio temerario interno se ordena de suyo al externo contra la fama y el honor del prójimo (II-II,60,3 ad 3).

PERO ADMITE PARVEDAD DE MATERIA. Y así, por ejemplo, sería pecado venial juzgar temerariamente que el prójimo está mintiendo en beneficio propio; porque la mentira *oficiosa* es, de suyo, pecado venial, y el prójimo no recibe grave injuria porque nosotros pensemos que está pecando venialmente. Para que sea pecado mortal se requieren ordinariamente tres cosas: *a)* que sea *perfectamente deliberado*; *b) plenamente temerario*; y *c)* sobre un *grave pecado* que se atribuye sin fundamento al prójimo.

La Sagrada Escritura prohíbe severamente el juicio temerario, y el mismo Cristo nos avisa que seremos medidos con la misma medida con que midamos a los demás. He aquí algunos textos muy expresivos:

> «No juzguéis, y no seréis juzgados; porque con el juicio con que juzgareis, seréis juzgados, y con la medida con que midiereis, se os medirá. ¿Cómo ves la paja en el ojo de tu hermano y no la viga en el tuyo?» (Mt 7,1-3).
>
> «No juzguéis, y no seréis juzgados; no condenéis, y no seréis condenados; absolved, y seréis absueltos» (Lc 6,37).
>
> «Y tú, ¿cómo juzgas a tu hermano o por qué desprecias a tu hermano? Pues todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios» (Rom 14,10).
>
> «Sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia. La misericordia aventaja al juicio» (Sant 2,13).

Estas últimas palabras del apóstol Santiago resuelven por sí solas la objeción absurda que muchas veces se opone al sano y cristiano consejo de interpretar *siempre* en buen sentido las intenciones del prójimo mientras no conste con certeza lo contrario. Es cierto que, haciéndolo así siempre, nos exponemos a equivocarnos muchas veces. Pero esta equivocación redundará en nuestro mayor provecho, pues, a la hora de la cuenta definitiva, Dios empleará con nosotros el mismo procedimiento misericordioso que hayamos empleado con el prójimo. Hay, además, otra razón, que explica admirablemente Santo Tomás con las siguientes palabras:

> «Puede suceder que el que interpreta en el mejor sentido se engañe más frecuentemente; pero es mejor que alguien se engañe muchas veces teniendo buen concepto de un hombre malo que el que se engaña raras veces pensando mal de un hombre bueno, pues en este caso se hace injuria a otro, lo que no ocurre en el primero» (II-II,60,4 ad 1).

Advertencias. 1.ª Todos los juicios temerarios son de la misma especie moral; y así, en la confesión basta acusarse de haber consentido en tantos juicios temerarios en materia grave o leve, sin necesidad de explicar en qué consistía o sobre qué materia recaía el juicio.

2.ª No se confunda el juicio *temerario* con el juicio *erróneo*. Hay juicio temerario cuando *sin suficiente fundamento* se juzga mal del prójimo, *aunque luego resulte verdadero* o se confirme plenamente el pecado del prójimo que se juzgó temerariamente. Pero, cuando hay motivos serios o fundamentos *suficientes* para emitir un juicio, no es ni puede llamarse temerario aunque después resulte *erróneo*, por no confirmarse la sospecha o juicio que se emitió razonablemente con aquellos motivos suficientes. El juicio temerario quebranta siempre la justicia, aunque luego resulte verdadero. El erróneo, en cambio, no la quebrantó si se emitió con suficiente fundamento, aunque pudo fácilmente quebrantar la caridad.

3.ª No está prohibido tomar las debidas precauciones para precavernos de un posible daño (v.gr., guardando bajo llave el dinero o cosas de valor, llevando armas defensivas, etc.), sin que esto signifique sospecha o juicio temerario contra una determinada persona.

4.ª La mayor o menor gravedad de un juicio temerario depende no sólo de la calidad del pecado o crimen que se juzga temerariamente, sino también de la mayor o menor desproporción entre el juicio y los motivos o fundamentos para emitirlo.

B) La detracción del prójimo

Expondremos su *noción, división, malicia y obligación de repararla.*

805. 1. Noción. Se entiende por detracción o difamación *la denigración injusta de la fama del prójimo ausente.*

La denigración en el sentido propio de la palabra, o sea, deslustrar, ennegrecer, obscurecer la fama de una persona.

Injusta, porque no hay detracción cuando la fama se ennegrece justamente (v.gr., la de un malhechor que acaba de cometer un crimen).

De la fama, y en esto se distingue de la *contumelia*, que denigra directamente el honor y sólo indirectamente la fama.

Del prójimo ausente, porque, si fuera en su misma presencia, tendríamos la *contumelia*.

806. 2. División. La división fundamental de la detracción es triple:

1.° Por parte de la materia puede ser *simple detracción* o *calumnia*.

a) *La simple detracción* consiste en manifestar sin justa causa un vicio o defecto oculto del prójimo. Si se critican sus defectos *públicos*, recibe más bien el nombre de *murmuración*.

b) *La calumnia* consiste en imputar falsamente al prójimo un crimen que no ha cometido. Añade a la simple detracción la mentira perniciosa.

2.° Por parte del modo puede ser *directa* o *indirecta*.

a) *Directa* es la que manifiesta abierta y claramente el pecado ajeno, verdadero o falso. Suelen distinguirse cuatro modos distintos: imponiendo falsamente un pecado, exagerando el verdadero, revelando el oculto, atribuyendo mala intención a la misma acción buena.

b) *Indirecta* es la que niega o disminuye las buenas cualidades del prójimo. Se hace de varios modos: negando el bien de otro, callándolo maliciosamente, disminuyéndolo, alabándolo remisamente cuando merece mucho más. Las fórmulas verbales son variadísimas y todas envuelven hipocresía, malicia, envidia, etc. («Sí, pero...»; «Es mejor no acabarlo de contar», «¡Si pudiera hablar!»; «Os quedaríais estupefactos», etc.). A veces basta el silencio, un gesto, una sonrisa, etc., para que la fama del prójimo se venga abajo.

3.° Por parte de la intención interna puede ser *formal* o *material*. Es *formal* cuando se intenta explícitamente denigrar al prójimo, y *material* cuando se le critica por alguna otra causa (v.gr., por ligereza, locuacidad, irreflexión, utilidad propia, etc.) sin intención de difamarle, pero previendo la difamación.

807. 3. **Malicia.** Vamos a precisarla en forma de conclusiones:

Conclusión 1.ª: La detracción del prójimo, sea simple o calumniosa, directa o indirecta, formal o material, es de suyo pecado grave contra la justicia y la caridad, pero admite parvedad de materia.

Vamos a explicar el sentido de la conclusión.

La detracción del prójimo, en la forma que hemos explicado más arriba.

Sea simple o calumniosa. La calumnia es más grave, por la mentira que encierra; pero aun la simple detracción constituye una verdadera injusticia contra el prójimo y una falta evidente de caridad.

Directa o indirecta. La directa supone más audacia y desvergüenza; pero la indirecta no es menos injusta y lleva consigo, ordinariamente, mayor refinamiento e hipocresía.

FORMAL O MATERIAL. La material es menos grave, pero no deja de ser una injusticia manifiesta cuando se prevé, al menos en confuso, la denigración del prójimo. A veces se emplea la fórmula hipócrita: «Esto lo digo sin intención alguna de criticar a fulano».

ES DE SUYO PECADO GRAVE. Consta claramente por la Sagrada Escritura y la razón teológica, como veremos en seguida. Es menos grave que el homicidio y el adulterio, pero más grave que el robo; porque la fama vale menos que la vida o la fidelidad conyugal, pero mucho más que los bienes exteriores. Aunque, como advierte Santo Tomás, puede alterarse esta jerarquía a causa de las circunstancias agravantes o atenuantes que concurran (II-II,73,3).

CONTRA LA JUSTICIA Y LA CARIDAD. Contra la justicia, porque lesiona el *derecho estricto* del prójimo a su propia fama. Contra la caridad, porque nos manda amar al prójimo y nos prohíbe hacerle daño.

PERO ADMITE PARVEDAD DE MATERIA. Ya se comprende que, si se critican sin mala intención *pequeños defectos* del prójimo o se le imputa falsamente, *sin odio ni envidia*, un ligero desliz, no hay materia suficiente para pecado grave; aunque se quebranta, no obstante, la justicia y hay obligación leve de reparar el daño causado (v.gr., alabando en otras ocasiones a la persona criticada).

He aquí ahora la prueba teológica de la conclusión.

1. LA SAGRADA ESCRITURA. Elogia la buena fama y condena severamente la detracción del prójimo. He aquí algunos textos:

«Más que las riquezas vale el buen nombre» (Prov 22,1).

«Ten cuidado de tu nombre, que permanece, más que de millares de tesoros» (Eclo 41,15).

«No murmuréis unos de otros, hermanos; el que murmura de su hermano o juzga a su hermano, murmura de la Ley, juzga a la Ley» (Sant 4,11).

2. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Es doctrina constante de la Iglesia. Inocencio XI condenó dos proposiciones laxistas que enseñaban ser tan sólo *pecado venial* la falsa acusación contra el detractor o la calumnia en defensa del propio honor (D 1193-1194).

3. LA RAZÓN TEOLÓGICA. Presenta un triple argumento:

a) *Lesiona la justicia conmutativa*, al quebrantar el *derecho estricto* del prójimo a su propia fama. Ni vale argüir que eso es cierto tratándose de una calumnia, pero no de una simple detracción por un delito verdadero. No importa, porque solamente Dios y, en su nombre, el juez legítimo tiene *derecho* a juzgar al delincuente, no la persona privada o particular. Aparte de que el hombre tiene derecho natural no sólo a la fama *verdadera* (fundada en la virtud o en el bien), sino incluso a la *falsa*, mientras su pecado permanezca oculto y desconocido. Por consiguiente, se comete una *injusticia* divulgando el pecado oculto; al menos, una falta de *caridad* si se comentan y airean sus pecados o defectos ya conocidos (murmuración).

b) *Lesiona la justicia legal.* El bien común exige que no se revelen los pecados ajenos sin suficiente motivo, ya que, de lo contrario, se seguirían innumerables disgustos, riñas, envidias, venganzas, etcétera, que perturbarían la paz y tranquilidad social.

c) *Lesiona la caridad fraterna,* que nos manda amar al prójimo y nos prohíbe hacerle daño. Nótese que jamás criticamos a las personas que amamos, sino que procuramos excusar sus defectos, salvando, al menos, la buena intención. Por eso se ha podido escribir profundamente: «Si oyes murmurar de otro, puedes decir: 'No le ama'»[3].

Aplicación. El derecho de los difuntos a su propia fama. El derecho a la fama acompaña al hombre más allá del sepulcro. No es lícito, por consiguiente, difamar a los muertos, a no ser con justa y proporcionada causa (v.gr., para desprestigiar sus escritos impíos y evitar que sigan haciendo daño) y siempre a base de datos *verdaderos,* nunca calumniosos. Téngase en cuenta, además, que la denigración de un difunto fácilmente repercute sobre su familia, que puede ser inocente de los crímenes del muerto.

Los historiadores tienen algo más de libertad para publicar los crímenes o defectos *ciertos* de los personajes históricos, si de su divulgación se ha de seguir alguna lección o enseñanza provechosa. Pero pueden fácilmente pecar contra la caridad si no hay motivo alguno para sacar a relucir aquellas cosas, e incluso contra la justicia si se permiten alguna acusación calumniosa, temeraria o infundada, llevados únicamente dal afán sensacionalista de decir cosas nuevas. Tengan en cuenta, además, la obligación de no perjudicar en modo alguno, con publicaciones imprudentes, a las instituciones a que pertenecieron aquellos personajes, que no son responsables de su conducta privada.

Conclusión 2.ª: La gravedad de la detracción se mide por la importancia del crimen divulgado o falsamente imputado y por el daño causado al prójimo con ella.

Examinemos por separado ambos capítulos:

1.° POR LA IMPORTANCIA DEL CRIMEN DIVULGADO O FALSAMENTE IMPUTADO.

En general, un defecto leve (aunque sea calumniosamente imputado) suele causar una infamia leve; y un crimen o pecado grave, infamia grave. Caben, sin embargo, excepciones según la índole de la persona criticada. Y así, v.gr., sería grave injuria decir del Papa que es un mentiroso, y quizá no lo fuera decir de un negociante de mala fama que es un estafador.

2.° *Por el daño causado al prójimo.* No siempre con la misma clase de detracción se causa el mismo daño al prójimo. Depende de

[3] P. GAR MAR, *Sugerencias* I 19 (Luz pulverizada), VIII 2.

la calidad de la persona criticada, del prestigio del detractor, del número o calidad de los oyentes, de la clase del testimonio aducido (testigo presencial o de oídas, etc.), de la repercusión que pueda tener sobre su familia, intereses materiales, etc. Si, habida cuenta de todas las circunstancias, el daño que se sigue es leve, en general el pecado será leve; y grave si el daño que se sigue es grave. Nótese, sin embargo, que un daño leve en el ofendido podría constituir pecado grave en el detractor si procedió a la detracción por *odio* o cualquier otro motivo gravemente desordenado.

En general, todas las detracciones externas pertenecen a la misma especie moral, ya que todas quebrantan el *derecho del prójimo a la fama;* y así, en la confesión basta decir cuántas veces se ha incurrido en este pecado en materia grave o leve, sin necesidad de explicar el asunto u objeto de la detracción. Pero habría que especificar la circunstancia de escándalo y el motivo interior desordenado que movió a la detracción (v.gr., el odio, la envidia, el espíritu de venganza, etc.), porque son pecados *distintos* de la misma detracción en cuanto tal. Naturalmente habría que especificar también si se trató de *simple detracción*, por defectos verdaderos, o de una verdadera *calumnia*, atribuyendo al prójimo cosas falsas.

Conclusión 3.ª: Es lícito, con causa gravemente proporcionada, manifestar los defectos ocultos del prójimo, con tal de evitar el odio o cualquier otro afecto desordenado.

Es una mera aplicación de las leyes del voluntario indirecto, en virtud de las cuales es lícito, con causa proporcionada, realizar una acción con doble efecto —bueno y malo—, intentando únicamente el bueno y permitiendo simplemente el malo. Es preciso, sin embargo, proceder con absoluta rectitud de intención, deponiendo todo motivo de odio, rencor, envidia o de cualquier otro afecto desordenado.

Las principales razones *gravemente proporcionadas* que pueden invocarse para legitimar la manifestación de los defectos ocultos del prójimo son las siguientes:

a) POR MOTIVO DE RELIGIÓN, como cuando se revelan al obispo los defectos de los seminaristas ordenandos con el fin de evitarle a la Iglesia futuros escándalos.

b) POR JUSTICIA, cuando haya obligación *por oficio* de descubrir o denunciar un crimen.

c) POR CARIDAD, para precaver un daño que amenaza al que lo cuenta, al delincuente, a tercera persona o a la sociedad.

Aplicaciones. 1.ª Es LÍCITO, POR EXIGIRLO EL BIEN COMÚN, revelar (aunque sea públicamente y por medio de la prensa) los defectos verdaderos de un candidato impío que pretende un cargo público. Hay que denunciar a quien pueda impedirlos los manejos de los que

esparcen errores o doctrinas contrarias a la fe y buenas costumbres; al corruptor de los demás en un colegio o internado, etc.

2.ª Por el bien del propio delincuente, hay que poner en conocimiento de los padres o superiores las malas andanzas de sus hijos o súbditos, con el fin de que puedan corregirlos. Hay que manifestar el impedimento oculto del que pretenda contraer matrimonio a pesar de él, etc.

3.ª Por el bien del narrador (v.gr., para buscar consuelo, defensa o consejo) puede referir a alguna persona prudente y discreta las injurias recibidas del prójimo. Pero es preciso proceder sin odio ni espíritu de venganza y no manifestar sino lo puramente indispensable para el consejo, etc., callando, en lo posible, el nombre del ofensor.

4.ª Por el bien de tercera persona es lícito ponerla en guardia contra las perversas intenciones del que intenta perjudicarla o pervertirla; manifestarle los vicios auténticos de la persona con la que piensa contraer matrimonio a fin de evitar la futura infelicidad, etc.

Pero téngase presente en todos estos casos que ha de tratarse de defectos *verdaderos*, aunque ocultos. Jamás es lícito, ni siquiera en propia defensa, propalar una calumnia, porque el fin nunca justifica los medios (D 1193-1194).

Conclusión 4.ª: La manifestación de un crimen público o notorio donde no se conocía todavía, quebranta casi siempre la justicia y siempre la caridad, a no ser que haya causa gravemente proporcionada.

Expliquemos el sentido de la conclusión.

Un crimen puede ser público o notorio de dos maneras: a) *de iure*, si ha recaído ya sobre él la sentencia pública del juez; y b) *de facto*, cuando aun sin la sentencia es del dominio público (v.gr., se ha corrido ya por todo el pueblo).

Donde no se conocía todavía (v.gr., en una región adonde no ha llegado la noticia ni es fácil que llegue en mucho tiempo). No sería contra la justicia comentarlo donde ya se conoce públicamente —sobre todo si es público *de iure*—, porque el delincuente ha perdido con ello el derecho a la fama, aunque fácilmente puede faltarse todavía a la caridad. Pero sería injusto resucitar su memoria cuando se ha olvidado ya o si el delincuente se ha rehabilitado por completo y ha recuperado su derecho a la fama.

Quebranta casi siempre la justicia, porque en esas condiciones es como si se tratase de un crimen oculto, que no es lícito revelar sin justa y proporcionada causa. Dígase lo mismo cuando se refresca la memoria de un crimen ya olvidado, aunque sea en la región misma donde se cometió.

Y siempre la caridad, como es obvio.

A no ser que haya causa gravemente proporcionada, como sería,

v.gr., el fundado temor de que el delincuente perjudique también o haga daño a otras personas en ese otro lugar.

Conclusión 5.ª: No es lícito infamarse a sí mismo, sin justa y proporcionada causa.

La razón es porque el hombre tiene, por caridad para consigo mismo, obligación de conservar sus propios bienes —entre los que ocupa lugar destacado la propia fama (Eclo 41,15)—, administrándolos sabiamente y evitando prodigarlos inútilmente. Sin embargo, podría ser lícito cuando se sacrificara la propia fama en aras de un bien superior, como sería, v.gr., salvar la propia vida, reprimir la soberbia, imitar los ejemplos de Cristo, etc.

A veces, sin embargo, es obligatorio conservar la propia fama (y exigir, por consiguiente, la justa reparación a quien haya tratado de quitárnosla), no sólo por caridad para consigo mismo, sino icluso por justicia y caridad hacia los demás. Tal ocurre principalmente:

a) Cuando de su fama depende la de los demás (v.gr., de un sacerdote o religioso).

b) Cuando su fama se requiere para prestarle convenientemente al prójimo un servicio obligatorio en justicia (v.gr., el párroco o magistrado).

c) Cuando su fama se requiere para ayudar convenientemente al prójimo en un servicio de caridad (v.gr., de consejero o director espiritual).

Conclusión 6.ª: El que coopera a la injusta difamación del prójimo peca grave o levemente contra la justicia según el grado y la eficacia de su cooperación.

Tres son las principales formas de cooperar a la difamación del prójimo:

a) INDUCIENDO DIRECTAMENTE a ella con preguntas sobre sus defectos, fomentando con muestras de agrado y complacencia la narración de los mismos, etc. Estos pecan de *igual modo* que el denigrante, o sea, contra la *caridad* y contra la *justicia*, ya que cooperan formalmente a la acción injusta y son reos de escándalo directo provocando a la difamación. De donde están obligados a restituir la fama del prójimo solidariamente con el detractor.

b) GOZÁNDOSE INTERIORMENTE en la detracción, pero sin muestras de aprobación exterior. Pecan contra la *caridad* (gravemente si procede de odio o envidia grave), contra la *justicia interna* y, con frecuencia, contra la veracidad, por la refinada *hipocresía* con que saben disimular sus verdaderas disposiciones internas, no por evitar el mal ejemplo a los demás, sino para no quedar en mal lugar ante ellos.

c) NO IMPIDIENDO LA DETRACCIÓN EXTERNAMENTE, aunque se la desapruebe interiormente. Si esta conducta obedece a pusilanimidad, respeto humano, etc., el pecado no suele pasar de venial, e incluso

podría excusarse de toda falta si se estuviera moralmente seguro de que la intervención en favor del infamado resultaría completamente inútil o contraproducente. Pero sería pecado mortal contra la caridad (tratándose de una detracción grave) si hubiera fundada esperanza de éxito y pudiera hacerse sin grave incomodidad. En la práctica, lo mejor es desviar la conversación hacia otras cosas cuando se ve que comienza a derivar por derroteros peligrosos.

La obligación de impedir la difamación del prójimo es mucho mayor en el superior (en virtud de su oficio) que en las personas particulares. Ordinariamente pecará contra la *justicia* si no corrige al súbdito difamador, y contra *la caridad* con respecto al difamado.

808. 4. Obligación de repararla. Vamos a precisarlo en la siguiente

Conclusión: El que, de cualquier modo que sea, lesiona injustamente la fama del prójimo, tiene obligación de restituírsela cuanto antes, y ha de reparar, además, todos los daños materiales que eficaz y culpablemente se hayan seguido de la difamación y hayan sido previstos al menos en confuso.

Expliquemos detalladamente la conclusión.

El que, de cualquier modo que sea: ya internamente o ante el propio juicio (tiene obligación de rectificárselo a sí mismo, por el derecho del prójimo a conservar su fama ante nuestra propia conciencia); ya externamente por la simple detracción, murmuración o calumnia; ya haya actuado como detractor principal, ya como cooperador positivo (mandando, aconsejando, consintiendo, etc.), ya como negativo (no impidiéndolo, pudiendo y debiendo hacerlo por justicia).

Lesiona injustamente la fama del prójimo. Porque, si la detracción se hizo por necesidad o justa causa (como hemos explicado en la tercera conclusión), no fue *injusta*, y no obliga, por consiguiente, a restituir.

Tiene obligación de restituirla, porque hay obligación de restituir al prójimo lo que le pertenece y le fue injustamente arrebatado. La obligación es grave o leve según el daño causado.

Cuanto antes, porque, de lo contrario, se prolonga la injusticia y hay peligro, además, de que se vaya propagando y extendiendo a otras personas.

Y ha de reparar, además, todos los daños materiales que se hayan seguido eficaz y culpablemente de la difamación, v.gr., si por ella se impidió al difamado algún lucro, oficio, beneficio, un matrimonio conveniente, etc., o fue causa de que se le despidiera de un cargo o empleo, o se le diera menor sueldo, etc. Esta obligación es *real* y, por consiguiente, pasa a los herederos del difamador (hasta donde alcance la herencia) y del difamado.

Y HAYAN SIDO PREVISTOS AL MENOS EN CONFUSO. Porque, si los daños se siguieron de una menera *del todo imprevista e inesperada,* no existe nexo *causal* entre la difamación y esos efectos, que se produjeron completamente *per accidens* aunque hayan sobrevenido con *ocasión* de la difamación (v.gr., el suicidio del difamado).

809. Escolios. 1.° Gravedad de la obligación. Hay que distinguir los diversos casos que han podido ocurrir. Y así:

a) El que pecó *gravemente* difamando al prójimo, está obligado a restituir la fama y los daños incluso *con grave incomodidad* propia, porque la culpa debe repararse con incomodidad proporcionada.

b) El que con *leve* culpa (o sea, por inadvertencia, ligereza, etcétera) empaña la fama del prójimo, está obligado a repararla *sin grave incomodidad,* pero cuanto antes, con el fin de evitar que se vaya propagando y extendiendo, en cuyo caso podría producirse la obligación de repararla incluso *con grave incomodidad.*

c) Si una *infamia leve* produce una *grave daño* en los bienes materiales del difamado (v.gr., privándole de una secretaría bien pagada por haberle acusado de indiscreto o locuaz), hay obligación *grave* de repararle aquel daño si fue previsto; porque entonces la injusticia es grave, no por razón de la infamia leve, sino por el grave daño causado.

d) El que lesionó *interiormente* la fama del prójimo (v.gr., con una sospecha o juicio temerario) tiene obligación de corregirse interiormente su propio pensamiento injusto.

2.° Modo de reparar la fama. En general, ha de hacerse de tal forma que el perjudicado pueda recuperar íntegramente su fama, injustamente arrebatada. Y así:

a) SI SE TRATA DE UNA CALUMNIA, no hay otra solución que *desdecirse* en absoluto de ella, aunque esta confesión produzca la infamia del calumniador. Puede, sin embargo, buscarse la manera de salvar la propia fama haciendo algún circunloquio o restricción latamente mental (v.gr., «he sabido que aquello que dije es completamente falso, y me complazco en manifestarlo así para dejar las cosas en su lugar»), pero sin recurrir nunca a la mentira, que jamás es lícita.

b) SI SE CALUMNIÓ PÚBLICAMENTE O POR ESCRITO (v.gr., por medio de la prensa) hay que restituir en igual forma.

c) SI SE TRATA DE SIMPLE DETRACCIÓN, MURMURACIÓN O CRÍTICA sobre defectos *verdaderos* del prójimo, no podría repararse diciendo que eran falsos (sería una mentira); pero hay obligación de devolverle la fama del mejor modo posible, ya sea reconociendo la propia injusticia (si se comprende que esta declaración ha de ser eficaz) o, quizá mejor, alabando al difamado, poniendo de relieve sus buenas cualidades, buscando excusas (v.gr., buena intención) para sus defectos manifiestos, etc., etc. De esta forma se restablece la igualdad de la justicia del mejor modo posible.

3.° Causas que excusan de la restitución de la fama. Las principales son las siguientes:

a) Si la difamación no fue efectiva, sea porque no la entendieron los oyentes, o porque no la creyeron, o porque ya lo sabían, o porque deshizo todo el daño el testimonio contrario y más firme de otro de los presentes.

b) Si el daño ya cesó, sea porque se comprobó públicamente la falsedad de la calumnia o la inocencia del calumniado, sea porque ha sido ya olvidada y sería imprudente resucitar su memoria con la rectificación, etc.

c) La imposibilidad física o moral; v.gr., porque se ignora dónde viven los oyentes o no se puede acudir a ellos, o porque el delito oculto es ya del dominio público por otro conducto, o porque amenaza al difamador un daño *mucho mayor* que el que se le siguió al difamado (v.gr., si para reparar una infamia *leve* le siguiera a él una infamia *grave*), en cuyo caso puede suponerse que el perjudicado renuncia voluntariamente a su derecho menor, etc.

d) El perdón o condonación expreso o tácito, del perjudicado, con tal que tenga legítimo poder para otorgarlo. Porque puede darse el caso de que el injuriado no tenga derecho a renunciar a la reparación, por impedírselo el bien común o el legítimo derecho de otros, o porque produciría escándalo la no retractación, etc. Tal ocurre, principalmente, cuando el difamado es un sacerdote, magistrado o persona de gran autoridad, cuya fama interesa al bien común o al prestigio de los demás.

e) La mutua compensación por dos injurias equivalentes. Lo cual no quiere decir que el infamado tenga derecho a infamar a su ofensor (sería una venganza absolutamente ilícita), sino que, en caso de que se hayan difamado mutuamente, podría uno de ellos diferir sin injusticia la reparación hasta que el otro esté dispuesto también a repararle su injuria. Aunque ya se comprende que obraría mejor y más virtuosamente condonando la propia injuria aunque el otro no quiera repararla, como hizo Nuestro Señor Jesucristo clavado en la cruz.

C) La susurración

810. 1. Noción. Se entiende por tal *la injusticia del que siembra cizaña entre los amigos con el fin de disolver su amistad.* Es el pecado del que cuenta chismes y susurra habladurías al oído de un amigo para enfriar o disolver su amistad con otro, o de unas familias con otras (II-II,74).

811. 2. Malicia. Es un pecado de suyo *grave* contra la caridad, y muchas veces también contra la *justicia*, sobre

todo si se vale de la detracción como procedimiento para conseguir sus perversos fines.

La Sagrada Escritura fustiga duramente este feo pecado. He aquí algunos textos:

> «Maldice al murmurador y al de lengua doble, porque han sido la perdición de muchos que vivían en paz» (Eclo 28,15).
>
> «Por falta de leña se apaga el fuego, y donde no hay chismoso cesa la contienda» (Prov 26,20)
>
> «Seis cosas aborrece Yahveh y aun siete abomina su alma: ojos altaneros, lengua mentirosa, manos que derraman sangre inocente, corazón que trama iniquidades, pies que corren presurosos al mal, testigo falso que difunde calumnias y *al que siembra la discordia entre hermanos»* (Prov 6,16-19).

San Pablo enumera entre los pecados dignos de muerte el de los «chismosos» o susurradores (cf. Rom 1,29).

Santo Tomás advierte que la susurración es mayor pecado que la detracción y que la contumelia, porque la amistad es mejor que el mismo honor, y vale más ser amado que ser honrado (II-II,74,2).

El pecado será tanto mayor cuanto más íntima y más necesaria sea la amistad que trata de enfriar o disolver y cuanto peores sean los daños que puedan ocasionarse. Por lo mismo, es pecado muy grave sembrar la discordia entre los cónyuges, entre los padres e hijos, entre familiares, etc., y gravísimo entre los defensores de la fe católica y sus neófitos o convertidos.

Por el contrario, no es pecado alguno, sino más bien un excelente acto de caridad, tratar de disolver una mala amistad, como la que hay, v.gr., entre un joven y sus pervertidores o entre un hombre y su concubina.

D) El falso testimonio

812. 1. Noción. El *falso testimonio* coincide en realidad con la mentira oficiosa o perniciosa, de las que constituye uno de sus aspectos o matices. Consiste, propiamente hablando, *en afirmar o negar como testigo algún hecho falso en favor o perjuicio de alguien.*

El falso testimonio puede aducirse *en juicio* solemne ante el juez y *fuera de juicio,* o en privado. Este último coincide totalmente con

la clase de mentira a que pertenezca, y por ella ha de ser medido y valorado. El emitido en juicio solemne ante el juez ofrece características especiales, que vamos a examinar a continuación.

813. 2. Obligación de dar testimonio. En todos los códigos y tribunales del mundo, el *testigo* es uno de los personajes más importantes del drama judicial. La prueba testifical ha sido siempre universalmente empleada, y el bien común exige que los ciudadanos se presten a ella cuando el caso lo requiera.

No siempre, sin embargo, obliga a todos ni en el mismo grado. Pueden distinguirse tres categorías distintas:

a) POR JUSTICIA CONMUTATIVA están obligados a actuar de testigos en juicio los que por su *cargo* u *oficio* asumen la obligación de denunciar a la autoridad competente los delitos o injusticias en torno a las cosas a ellos encomendadas (policías, guardas, etc.), y están obligados a restituir si por su incuria o negligencia se sigue algún daño real.

b) POR JUSTICIA LEGAL obliga a cualquier ciudadano cuando es requerido y citado legítimamente por el juez para prestar declaración en el juicio. Se trata del deber de obediencia a la autoridad legítima, que jurídicamente impone esa carga en orden al bien común y recta administración de justicia.

c) POR CARIDAD está obligado cualquier ciudadano a presentarse *espontáneamente* ante el juez para declarar como testigo cuando lo exija así el bien común o el bien grave de los particulares (v.gr., para evitar algún daño a la sociedad o librar al inocente de la muerte u otra grave pena). Pero nadie está obligado a presentarse espontáneamente como *testigo de cargo* contra los culpables, a no ser que éste sea el único medio legítimo para salvar al inocente (II-II,70,1).

814. 3. Causas excusantes. Hay algunos casos en los que el testigo puede y debe omitir la declaración testifical, aunque haya sido requerido por el juez. He aquí los principales:

a) EL SIGILO SACRAMENTAL. El sacerdote que conoce un crimen o delito *bajo secreto de confesión* no puede revelarlo jamás, bajo ningún pretexto, ni siquiera después de la muerte del reo. La legislación civil suele respetar este sacratísimo deber del sacerdote (CH 1247,5.º); pero, si en alguna nación no se respetara, el sacerdote podría afirmar, incluso con juramento, que no sabe absolutamente nada, porque nada sabe, efectivamente, para comunicarlo a los demás.

b) EL SECRETO PROFESIONAL: los médicos, abogados, autoridades, etcétera, no pueden ser obligados a declarar sobre los asuntos conocidos bajo secreto profesional.

c) El grave daño propio o de los familiares próximos. Nadie está obligado a dar testimonio contra sí mismo o contra sus familiares más allegados.

d) Si el juez no interroga legítimamente por falta de jurisdicción o por excederse en sus atribuciones, etc.

e) Si el testigo conoce injustamente el negocio (v.gr., por haber abierto y leído cartas o documentos ajenos).

f) Si se trata de personas excluidas por el derecho mismo de la obligación de prestar testimonio (cf. cn.1548ss y CH 1246-1247).

815. 4. **Malicia del falso testimonio.** Vamos a exponerla en la siguiente

Conclusión: El falso testimonio en juicio es de suyo pecado mortal y envuelve triple deformidad: perjurio, injusticia y mentira.

Se supone en la conclusión que el testigo ha prestado previamente juramento de decir la verdad. En este caso, si su testimonio es falso, comete tres pecados distintos y de diversa gravedad:

a) Perjurio, por la violación del juramento. Es siempre pecado *mortal* cuando se comete a sabiendas, sin que admita parvedad de materia, por razón de la grave injuria que se le hace a Dios al ponerle por testigo de una falsedad.

b) Injusticia, por el daño injusto que se le irroga al prójimo declarando falsamente contra él. Será pecado grave o leve según el daño que se cause. Se quebranta la justicia *conmutativa* con relación al perjudicado, y la justicia *legal* con relación al bien común, que exige declarar la verdad en el juicio.

c) Mentira, por la falsedad testificada. Por este capítulo, el pecado es, de suyo, leve, a no ser que se cause grave daño al prójimo, en cuyo caso sería pecado mortal (mentira perniciosa en materia grave).

816. 5. **Obligación de repararlo.** Como toda injusticia manifiesta, el falso testimonio lleva consigo la obligación de repararlo. Pero en la práctica pueden ocurrir varios casos. Y así:

a) El que *de buena fe*, por error, ha prestado una declaración falsa, debe retractarla o emplear otro medio eficaz para impedir los daños.

b) Si procedió a sabiendas *con mala fe*, debe reparar, aun con grave incomodidad o perjuicio propio, todo el daño que causó injustamente, o sea la fama del prójimo y los daños materiales que se le siguieron del falso testimonio.

c) Si con su falso testimonio o perjurio fue causa de que se condenara a muerte a un inocente, está obligado a desdecirse ante el

juez, aunque con ello sufra grave infamia ante todo el pueblo. Porque el derecho a la vida del prójimo inocente es superior al derecho a la propia fama, que, por otra parte, la pierde el perjuro por su propia culpa.

Dígase lo mismo, proporcionalmente, si el inocente fue condenado a una larga cárcel a causa del falso testimonio. Pero, si la condena fue a cárcel breve o multa pecuniaria, podría el perjuro resarcirle los daños de una manera indirecta sin necesidad de infamarse a sí mismo. Hay que tener presente, en cada caso, el conjunto de circunstancias para dictaminar sobre el procedimiento más justo, discreto y eficaz para reparar los daños causados.

d) Si en virtud de un falso testimonio (v.gr., declarando inocente al verdadero culpable) se impide al Estado o Municipio percibir alguna multa a que tenía derecho, debería el perjuro —en defecto del culpable— restituir al Estado esa pérdida, al menos si la multa obedecía a *daños materiales* ya causados (v.gr., en un edificio o finca pública).

II. PECADOS CONTRA EL HONOR DEL PROJIMO

Como hemos indicado más arriba, los principales son tres: la *contumelia*, la *burla* y la *maldición*. Vamos a examinarlos brevemente.

A) La contumelia

Expondremos su *noción, malicia y obligación de repararla*. Al final diremos dos palabras sobre *el perdón de las injurias*.

817. 1. Noción. Se entiende por contumelia *la injusta lesión del honor causada al prójimo en su misma presencia*. Esta presencia puede ser *física* o *moral* (v.gr., su imagen o representante).

Se distingue de la detracción, murmuración o calumnia en que éstas atentan contra la *fama* del prójimo *ausente*, mientras que la contumelia lesiona el *honor* del prójimo *presente*.

La contumelia —llamada también *insulto* o *injuria* al prójimo — puede ser *verbal* o *real*, según se haga con palabras o con signos equivalentes (v.gr., por gestos despectivos, una bofetada, rompiendo su estatua o fotografía, etc.). Suele provenir de la *ira* (II-II,72,4).

818. 2. Malicia. Vamos a precisarla en la siguiente

Conclusión: La contumelia es, de suyo, pecado mortal contra la justicia; pero a veces puede no pasar de pecado venial.

1. Consta claramente la injusticia grave:

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA. He aquí algunos textos inequívocos:

«Todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio; el que le dijere 'raca' será reo ante el sanedrín, y el que le dijere 'loco' será reo de la gehenna de fuego» (Mt 5,22).

San Pablo incluye a «los ultrajadores» entre los pecadores a quienes Dios entregó a su «réprobo sentir», y dice de ellos que son «dignos de muerte» (Rom 1,28-32).

b) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Todo hombre tiene derecho estricto a su propio honor, que es un bien más excelente que las mismas riquezas. Luego, así como el que roba el dinero ajeno comete una injusticia, con mayor motivo incurre en ella el que viola el honor del prójimo.

La contumelia con frecuencia lleva anejas otras malicias, además de la injusticia. Y así, quebranta la *piedad* si injuria a los padres; la *religión,* si es contra Dios o sus ministros, etc. A veces produce *escándalo,* disensiones, etc., contra la *caridad* fraterna.

2. Sin embargo, la contumelia puede ser simplemente pecado venial:

a) *Por imperfección del acto,* o sea por falta de la suficiente advertencia o consentimiento.

b) *Por parvedad de materia* (v.gr., una ligera burla o palabra malsonante).

c) *Por falta de intención de injuriar gravemente* (v.gr., cuando se dice en broma o no muy en serio: «eres un asno»).

d) *Por la condición del que habla o escucha* (v.gr., entre verduleras o gentes de baja educación no suelen considerarse injurias graves los insultos o frases soeces que se intercambian con frecuencia). Tampoco suelen ser graves las injurias de los padres a los hijos, de los maestros a sus discípulos, etc., que tienen por objeto su corrección o enmienda.

819. 3. **Obligación de repararla.** Como injusticia que es, la contumelia induce obligación de reparar el honor ultrajado, de manera semejante a lo que ya hemos dicho al hablar de la detracción.

Nótese que, cuando la injuria fue *pública* (v.gr., en presencia de testigos, por la prensa, etc.), debe repararse en la misma forma, ya que de otro modo no quedaría restablecida la igualdad que reclama la justicia entre la ofensa y su reparación.

La simple petición de perdón constituye suficiente reparación de cualquier clase de injuria o contumelia.

820. Escolio. El perdón de las injurias. Uno de los consejos más inculcados en el Evangelio es el perdón generoso y total de las injurias:

«Si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra; y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto» (Mt 5,39-40). El mismo Cristo nos dejó ejemplo sublime al perdonar y excusar a sus verdugos desde lo alto de la cruz: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34).

Pero esta excelente obra de caridad estrictamente obligatoria (al menos en la disposición *interior* del ánimo, del que debe deponerse el odio y el espíritu de venganza) no siempre obliga a renunciar a toda clase de reparación externa por la ofensa recibida. Escuchemos al Doctor Angélico explicando este punto en su lucidez habitual:

«Estamos obligados a tener el ánimo dispuesto a tolerar las afrentas si ello fuese conveniente; mas algunas veces conviene que rechacemos el ultraje recibido, principalmente por dos motivos. En primer término, por el bien del que nos infiere la afrenta, para reprimir su audacia e impedir que repita tales cosas en el futuro, según aquel texto de los Proverbios: 'Responde al necio como merece su necedad, para que no se crea un sabio' (Prov 26,5). En segundo lugar, por el bien de muchas otras personas, cuyo progreso espiritual podría ser impedido precisamente por los ultrajes que nos hayan sido hechos; y así dice San Gregorio que 'aquellos cuya vida ha de servir de ejemplo a los demás, deben, si les es posible, hacer callar a sus detractores, a fin de que no dejen de escuchar su predicación los que podrían oírla y no desprecien la vida virtuosa permaneciendo en sus depravadas costumbres'» (II-II,72,3).

Existe, pues, el derecho natural de legítima defensa contra las injurias recibidas, paralelo al derecho de defensa contra el injusto agresor de nuestra integridad física. Y es lícito, guardando la debida moderación, hacer uso de este derecho —a veces obligatoriamente— si razones superiores de caridad, humildad o paciencia no lo impiden o desaconsejan. Cuando la injuria recibida no redunda en perjuicio o desprestigio de un tercero (v.gr., de la familia o corporación a que se pertenece), siempre es más perfecto y meritorio perdonarla de todo corazón y renunciar en absoluto a exigir la reparación.

B) La burla o irrisión

821. 1. Noción. Se entiende por burla o irrisión del prójimo *el vicio o pecado de echar en cara al prójimo sus culpas o defectos en forma jocosa para avergonzarle ante los demás.*

El burlón no trata directamente de injuriar al prójimo (eso es propio del contumelioso), sino únicamente de ponerle en ridículo ante los demás. Claro que indirectamente empaña también el honor del prójimo, y en este sentido la irrisión se relaciona muy de cerca con la contumelia, de la que constituye una subespecie.

Este feo pecado se opone directamente a la *justicia* —porque quebranta el derecho del prójimo al aprecio y estima de los demás— e indirectamente a la *caridad.* Si el burlón intentara directamente el desprecio del prójimo, faltaría directa y gravemente a la caridad.

822. 2. Malicia. Santo Tomás advierte expresamente que la burla, *por su naturaleza,* es menos grave que la detracción o la contumelia, porque no implica desprecio, sino broma o juego. Pero a veces entraña mayor desprecio que la contumelia, y en este caso constituye mayor pecado.

El orden descendente de gravedad en el pecado de burla o irrisión lo expresa admirablemente Santo Tomás en la siguiente forma:

«La burla es un pecado grave, tanto más grave cuanto mayor respeto se debe a la persona sobre quien recaiga la burla. Por consiguiente, la peor de todas es burlarse de Dios y de las cosas divinas (pecado gravísimo), según dice el profeta Isaías: '¿A quién has insultado y contra quién has alzado tu voz?' Y luego añade: 'Contra el Santo de Israel'» (Is 37,23).

Viene en segundo término la burla contra los padres, por lo que dice el libro de los Proverbios: «Al que escarnece a su padre y pisotea el respeto de su madre, cuervos del valle le saquen los ojos y devórenle aguiluchos» (Prov 30,17).

Ocupa el tercer lugar por su gravedad la burla que recae sobre los justos, porque «el honor es el premio de la virtud», en frase de Aristóteles. Y también Job se lamenta de que «sea escarnecida la sencillez del justo» (Job 12,4). Esta burla es muy nociva, porque pone obstáculos a los hombres en la práctica del bien, según dice San Gregorio: «Hay quienes ven brotar el bien en las obras del prójimo y se apresuran a arrancarlo en seguida con la mano de su repugnante burla» (II-II,75,2).

La burla sería pecado *venial* si se refiere a un defecto leve del prójimo y no le ocasiona gran rubor ante los demás. Y

carecería de toda culpa si se hiciera de tal forma (v.gr., por gracia o chiste de buen tono) que el mismo burlado riera de buen grado el ingenio del burlón, sin sentirse ofendido con su chiste. Escuchemos nuevamente a Santo Tomás:

«Es propio de la *eutrapelia*, o buen humor, el que profiramos algún dicterio, no para deshonrar o contristar a aquel contra quien se pronuncia, sino más bien por diversión o chanza, y esto puede hacerse sin pecado si se guardan las condiciones debidas. Pero, si alguien no vacila en contristar a la persona objeto de la burla con tal de provocar la risa en los otros, esto es vicioso y no puede hacerse sin pecado» (II-II,72,2 ad 1).

C) La maldición

823. 1. **Noción.** En el sentido en que la tomamos aquí, la maldición *consiste en invocar un mal contra alguien, ya en forma imperativa, ya optativa.*

La idea de *maldición* deriva de su mismo sentido verbal: *malum dicere,* decir mal contra otro. Pero pueden distinguirse cuatro modalidades distintas: *enunciativa, causativa, imperativa y optativa* (cf. II-II,76,1).

a) Enunciativa es aquella maldición que se limita a *hablar mal* del prójimo (v.gr., sacando a relucir sus defectos), sin desearle ningún daño o castigo. Coincide con los pecados de palabra contra el prójimo, que hemos examinado más arriba (murmuración, calumnia, etcétera).

b) Causativa es la maldición que produce o causa un daño real a la criatura sobre quien recae. Es propia de Dios, cuya palabra *causa* lo que significa. La usó el mismo Cristo al maldecir a la higuera estéril, que «se secó al instante» (Mt 21,19). Pero se ha de advertir que Dios no puede ser causa del mal de culpa o del pecado, por lo que las *maldiciones* que lanzaron los profetas en nombre de Dios contra los pecadores (en las que parecían pedir a Dios que les cegara y endureciera cada vez más con el fin de castigarlos después severamente en el infierno) han de entenderse —teniendo en cuenta el tono y *género literario* de las expresiones bíblicas— como meras *permisiones* y *anuncios* divinos de la obstinación de aquellos pecadores y del castigo que sufrirían por ella; jamás en el sentido de que Dios les cegara y endureciera de hecho el corazón para que se entregaran con mayor desenfreno al pecado.

c) Imperativa es aquella maldición por la que se manda a otro causar un daño a un tercero. Es la primera de las nueve formas de cooperación al mal *(mandante)* que hemos examinado en su lugar correspondiente (cf. n.553 y 765). Quebranta la justicia y la caridad.

d) OPTATIVA es aquella maldición que desea al prójimo algún mal *en cuanto mal*. En este sentido se opone directamente a la justicia y a la caridad; pero podría no envolver desorden ni pecado alguno, cuando el mal que se le desea al prójimo no tiene razón de mal, sino de bien (v.gr., cuando se desea el castigo del culpable para que se enmiende y emprenda una vida honrada).

824. 2. Malicia. Vamos a precisarla en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª: La maldición propia y formal es pecado de suyo grave contra la justicia y la caridad, pero a veces puede no pasar de pecado venial.

Consta expresamente:

a) POR LA SAGRADA ESCRITURA. Los textos son innumerables. He aquí algunos por vía de muestra:

«Quien maldiga a su padre o a su madre, sea castigado con la muerte; caiga su sangre sobre él» (Lev 20,9).

«Quienquiera que maldijese a su Dios, llevará sobre sí su iniquidad; y quien blasfemase el nombre de Yahveh, será castigado con la muerte» (Lev 24,15).

San Pablo enumera a los *maldicientes* entre los pecadores que merecen la exclusión del reino de Dios (1 Cor 6,10).

b) POR LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos al Doctor Angélico:

«La maldición de que ahora tratamos aquí es aquella que consiste en invocar un mal contra alguien, ya en forma imperativa, ya optativa. Pero querer el mal de otro o mandar que se le infiera es opuesto de suyo a la caridad, por la cual amamos al prójimo y queremos su bien. Por ello, según su propio género, es pecado mortal, y tanto más grave cuanto más obligados estamos a amar y reverenciar a la persona a quien maldigamos. De ahí que esté escrito en el Levítico: «El que maldijese a su padre y a su madre, sea muerto» (Lev 20,9).

Sin embargo, puede ocurrir que proferir una palabra de maldición sea sólo pecado venial, ya por la pequeñez del mal que uno desee a otro al maldecirle, ya también por los sentimientos del que profiere tales palabras de maldición, cuando lo hace por ligereza o en broma o por algún aturdimiento, porque los pecados de palabra se valoran principalmente por los sentimientos o intención del agente» (II-II,76,3).

En la maldición *imperativa*, que produce de hecho un daño al prójimo, además del pecado contra la *caridad*, se comete otro de *injusticia*, que obliga a la reparación.

El orden descendente de gravedad en el pecado de maldición es el siguiente:

a) CONTRA DIOS. Pecado gravísimo, que, si envuelve odio o aversión a Dios, constituye el mayor de todos los pecados que se pueden cometer.

b) CONTRA LOS PADRES, que se opone a la *piedad* y era castigado en la Antigua Ley con la pena de muerte (Lev 20,9).

c) CONTRA LOS SUPERIORES, que se opone a la virtud de la *observancia.*

d) CONTRA LOS DEMÁS PRÓJIMOS, en mayor o menor escala según su dignidad y proximidad a nosotros.

e) CONTRA LAS CRIATURAS IRRACIONALES (lluvia, viento, granizo, etcétera). Si se las maldijera en cuanto criaturas o instrumentos de Dios, sería un pecado gravísimo. Si se las maldice tan sólo por el daño que pueden causar, es ocioso y vano —ya que no han de sufrir ningún daño por nuestra maldición— y, por consiguiente, ilícito (II-II,76,2).

Conclusión 2.ª: En diferentes aspectos, la maldición del prójimo es mayor y menor pecado que la detracción del mismo.

He aquí la explicación de Santo Tomás:

«En igualdad de circunstancias, es más grave inferir un perjuicio que desearlo simplemente. De ahí que la detracción (que infiere un daño real a la fama del prójimo) es pecado más grave que la maldición expresada en forma de simple deseo. Pero la maldición formulada en forma *imperativa* tiene valor de causa, y en este sentido puede ser más grave que la detracción, si infiere un daño mayor que la denigración de la fama, o más leve, si el daño es menor.

Estos extremos deben valorarse según lo que formalmente pertenece a la esencia de estos vicios. Sin embargo, hay que tener en cuenta otras circunstancias accidentales que pueden aumentar o disminuir la gravedad de dichos pecados» (II-II,76,4).

TRATADO II

Los deberes familiares

(Cuarto precepto del Decálogo)

«Honra a tu padre y a tu madre» (Ex 20,12)

Examinados ya los deberes para con el prójimo en su aspecto individual, nos corresponde estudiar ahora los relativos a la *familia*, según el plan anunciado (cf. cn.7). Constituyen la materia principal del cuarto mandamiento del decálogo.

Los deberes *familiares* giran en torno a dos virtudes fundamentales: la *caridad* y la *piedad* (virtud derivada o parte potencial de la justicia), con algunas otras complementarias, tales como la *observancia*, la *obediencia*, la *fidelidad*, etc.

Estudiados ya los deberes de caridad al hablar del prójimo en general (cf. n.516ss), vamos a examinar ahora los relativos a la virtud de la piedad con sus anejas y derivadas.

Para proceder ordenadamente y con la mayor claridad posible, dividiremos la materia en dos capítulos. En el primero estudiaremos brevemente las virtudes de la *piedad* y de la *observancia* (con sus derivadas, *dulía* y *obediencia)*, que fundamentan los deberes familiares. Y en el segundo expondremos estos mismos deberes con relación a los cinco miembros que constituyen o integran la familia natural y cristiana: *esposos, padres, hijos, hermanos y sirvientes.*

CAPITULO I

La piedad y la observancia

Como acabamos de decir, son éstas las virtudes que fundamentan los deberes familiares y cuyo conocimiento previo se impone necesariamente. Dividimos el capítulo en dos artículos, correspondientes a cada una de esas dos virtudes, con sus derivadas correspondientes.

ARTICULO I

La virtud de la piedad

825. 1. Naturaleza. La palabra *piedad* se puede emplear en muy diversos sentidos: *a)* como sinónimo de *devoción, religiosidad,* entrega a las cosas del culto de Dios: y así hablamos de personas *piadosas* o *devotas; b)* como equivalente a compasión o misericordia; y así decimos: «Señor, tened *piedad* de nosotros»; *c)* para designar una virtud especial derivada de la justicia: la virtud de la *piedad,* que vamos a estudiar en seguida; y *d)* aludiendo a uno de los siete dones del Espíritu Santo: el don de piedad.

Como virtud especial, derivada de la justicia, puede definirse: *Un hábito sobrenatural que nos inclina a tributar a los padres, a la patria y a todos los que se relacionan con ellos el honor y servicio debidos* (II-II,101,3).

El objeto *material* de esta virtud lo constituyen todos los actos de honor, reverencia, servicio; ayuda material o espiritual, etc., que se tributan a los padres, a la patria y a todos los consanguíneos.

El *motivo* de estos actos es porque los padres y la patria son el *principio secundario de nuestro ser y gobernación* (101,3). A Dios, como *primer principio* de ambas cosas, se le debe el culto especial que le tributa la virtud de la religión[1]. A los padres y a la patria, como *principios secundarios,* se les debe el culto especial de la virtud de la piedad. A los consanguíneos se les debe también este mismo culto, en cuanto que proceden de un mismo tronco común y se reflejan en ellos nuestros mismos padres (101,1).

Según esto, el *sujeto* sobre quien recaen los deberes de la piedad es triple:

a) *Los padres,* a los que se refiere principalmente, porque ellos son, después de Dios, los principios de nuestro ser, educación y gobierno.

b) *La patria,* porque también ella es, en cierto sentido, principio de nuestro ser, educación y gobierno, en cuanto que proporciona a los padres y por medio de ellos a nosotros multitud de cosas necesarias o convenientes para ello. En ella están comprendidos todos los compatriotas y amigos de nuestra patria. El patriotismo bien entendido es una verdadera virtud cristiana.

[1] Esto es cierto considerando a Dios únicamente como a nuestro *Creador,* primer Principio de todo cuanto existe. Pero en cuanto nos ha elevado por la gracia a la categoría de *hijos suyos adoptivos,* Dios es nuestro verdadero *Padre,* y en este sentido tenemos para con Él verdaderos deberes de *piedad* (cf. 101,3 ad 2).

c) *Los consanguíneos*, porque, aunque no sean principio de nuestro ser y gobierno, en ellos están representados, de algún modo, nuestros mismos padres, ya que todos procedemos de un mismo tronco común. Por extensión se pueden considerar como parientes los que forman como una misma familia espiritual (v.gr., los miembros de una misma orden religiosa, que llaman «padre» común al fundador de la misma).

Por donde se ve que la piedad es una virtud *distinta* de las virtudes afines, tales como la *caridad* hacia el prójimo y la *justicia legal*. Se distingue de la primera en cuanto que la piedad se funda en la estrechísima unión que resulta de un *mismo tronco* o *estirpe familiar común*, mientras que la caridad se funda en los lazos que unen con Dios a *todo el género humano*. Y la piedad para con la patria se distingue de la *justicia legal* en que esta última se relaciona con la patria considerando el bien de la misma como un *bien común* a todos los ciudadanos, mientras que la piedad la considera como principio secundario de *nuestro propio ser*. Y por cuanto la patria conserva siempre este segundo aspecto con relación a nosotros, hay que concluir que el hombre, aunque viva lejos de su patria y haya adquirido carta de naturaleza en otro país, está obligado siempre a conservar la *piedad* hacia su patria de origen, mientras que ya no está obligado a los deberes procedentes de la *justicia legal*, por cuanto ha dejado de ser súbdito del gobierno de su patria.

Siendo la *piedad* una virtud *especial*, hay que concluir que los pecados que se cometan contra ella son también pecados *especiales*, que hay que declarar expresamente en confesión. Y así, golpear o maltratar al padre o a la madre es un pecado especial contra la piedad distinto y mucho más grave que golpear a un hombre extraño. Algo semejante hay que decir de los pecados que se cometan contra la patria en cuanto tal y contra los parientes o consanguíneos.

826. 2. Pecados opuestos. A la piedad familiar se oponen dos, uno por *exceso* y otro por *defecto*. Por exceso se opone el *amor exagerado a los parientes* (101,4), que impulsara a dejar incumplidos deberes más altos que los debidos a ellos (v.gr., el que renuncia a seguir su vocación religiosa o sacerdotal por el único motivo de no disgustar a su familia). Y por defecto se opone la *impiedad familiar*, que desatiende los deberes de honor, reverencia, ayuda económica o espiritual, etcétera, pudiendo y debiendo cumplirlos.

A *la piedad para con la patria* se opone por exceso el *nacionalismo exagerado*, que desprecia con palabras u obras a todas las demás naciones; y por defecto, el *cosmopolitismo* de los hombres sin patria, que tienen por santo y seña el viejo adagio de los paganos: «Ubi bene, ibi patria».

ARTICULO II

La virtud de la observancia

827. 1. **Naturaleza.** La observancia es otra parte potencial de la virtud de la justicia que tiene por objeto regular las relaciones de los inferiores para con los superiores, excepto cuando estos superiores sean Dios, los padres o las autoridades que gobiernan en nombre de la patria, cuya regulación pertenece a las virtudes de la *religión* y de la *piedad.*

Puede definirse con Santo Tomás: *Aquella virtud por la cual ofrecemos culto y honor a las personas constituidas en dignidad* (II-II,102,1).

Cualquier persona constituida en alguna verdadera dignidad es merecedora, por ese mismo hecho, de nuestro respeto y veneración. Y así, el siervo debe respetar a su señor, el soldado a su capitán, el súbdito al prelado, el joven al anciano, el discípulo a su maestro. Ahora bien: esta actitud habitual, respetuosa y sumisa hacia los que nos aventajan en alguna excelencia o dignidad procede cabalmente de la virtud de la observancia.

Santo Tomás advierte que a las personas constituidas en dignidad se les debe *honor* y *culto.* Honor, por razón de su excelencia, y culto, obediencia o servicio, por razón del oficio de gobierno que tengan sobre nosotros (102,2). Por eso se debe honor a cualquier persona excelente, pero obediencia o servicio sólo a los que tengan gobierno o jurisdicción sobre nosotros (ad 3).

2. **División.** La observancia se divide en dos partes o especies: la *dulía* y la *obediencia.* Vamos a estudiarlas brevemente.

A) La dulía

828. Como indica su mismo nombre (del griego δουλεία = servidumbre), la dulía en sentido estricto consiste en el honor y reverencia que el siervo debe a su señor. En sentido más amplio significa el honor que se debe a cualquier persona constituida en dignidad. Y en sentido recibido comúnmente por el uso de la Iglesia significa el culto y veneración que se debe a los *santos,* que gozan ya en el cielo de la eterna bienaventuranza. A la Santísima Virgen, por razón de su excelencia sobre todos los santos, se le debe el culto llamado de *hiperdulía* (o sea, más que de simple dulía). Y a San José, el de *protodulía* (o sea, el primero entre los de dulía).

En su acepción filosófica, el culto de dulía supone siempre alguna superioridad o excelencia en la persona honorificada. Aunque no es menester que sea más excelente que el que lo ofrece, con tal que tenga alguna superioridad sobre otros (y así, el general honra al capitán en cuanto superior al simple soldado) o sobre él mismo en algún aspecto particular (y así, el príncipe honra a su profesor en cuanto tal) (103,2).

El honor o culto que se le debe a Dios *(latría)* puede ser meramente interior, ya que El conoce perfectamente los movimientos de nuestro corazón. Pero el debido a los superiores humanos tiene que manifestarse de algún modo por algún signo exterior (palabra, gesto, etc.), porque hay que honrarles no solamente ante Dios, sino también ante los hombres (103,1).

B) La obediencia

829. 1. **Naturaleza.** Según Santo Tomás, la obediencia es *una virtud moral que hace pronta la voluntad para ejecutar los preceptos del superior* (II-II,104,2 ad 3). Por precepto no se entiende solamente el mandato riguroso que obligue a culpa grave, sino también la simple voluntad del superior manifestada al exterior expresa o tácitamente. Y tanto más perfecta será la obediencia cuanto más rápidamente se adelante a ejecutar la voluntad entendida del superior aun antes de su mandato expreso (104,2).

«No crea el lector que sólo son objeto de obediencia los preceptos de los superiores regulares para con sus religiosos, que con voto solemne se han obligado a ellos; porque tales son también los mandatos de los príncipes para con sus súbditos, de los padres para con

sus hijos, de los maridos para con sus mujeres, de los amos para con sus criados, de los capitanes para con sus soldados, de los sacerdotes para con los seglares; y tales, en suma, son las órdenes de cualquiera que tiene legítima autoridad para prescribirlas; con tal, empero, que esos preceptos no traspasen la esfera de las cosas a que se extiende la autoridad de quien las impone»[2].

El *fundamento* de la obediencia es la *autoridad del superior*, recibida directa o indirectamente de Dios. En realidad es a Dios a quien se obedece en la persona del legítimo superior, ya que toda potestad viene de Dios (Rom 13,1). Por eso añade San Pablo que quien resiste a la autoridad, resiste al mismo Dios (ibid., 13,2).

Si se ejecuta exteriormente lo mandado por el superior, pero con rebeldía interior en el entendimiento o en la voluntad, la obediencia es puramente *material* y no es propiamente virtud, aunque sea suficiente para no quebrantar el voto de obediencia con que acaso esté ligado el súbdito; y cuando se obedece interior y exteriormente *precisamente porque se trata de algo preceptuado por el superior*, la obediencia se llama *formal* y es un excelente acto de virtud.

830. 2. Excelencia. La obediencia es una virtud menos perfecta que las teologales, como es evidente. Por parte de su *objeto* es inferior incluso a algunas virtudes morales (v.gr., la religión, que está más cerca de Dios). Pero por parte de lo que *se sacrifica o inmola* ante Dios es la primera y más excelente de todas las virtudes morales, ya que por las demás se sacrifican los bienes exteriores (pobreza) o los corporales (castidad) o ciertos bienes del alma inferiores a la propia voluntad, que es lo que inmola y sacrifica la virtud de la obediencia (104,3). Por eso Santo Tomás no vacila en afirmar que el estado religioso, en virtud principalmente del voto de obediencia, es un verdadero *holocausto* que se ofrece a Dios[3].

831. 3. Grados de obediencia. Son clásicos los tres principales grados: *a)* simple ejecución exterior; *b)* sometimiento interior de la voluntad; *c)* rendida sumisión del mismo juicio interior.

La exposición y comentario de estos grados pertenece más bien a la teología ascética.

[2] SCARAMELLI, *Directorio ascético* t.3 a.7 n.263. Cf. II-II,105,4.
[3] Cf. II-II,186,7 B.

832. 4. Pecados opuestos. A la obediencia se oponen dos pecados: uno por exceso y otro por defecto.

a) Por exceso se opone el *servilismo* o lacayismo, que consiste en una desordenada adhesión a la autoridad de alguien que impulsa a obedecerle incluso en lo indiscreto o ilícito.

b) Por defecto se opone la *desobediencia*, que puede ser *material*, y va implícita en cualquier pecado, o *formal*, que supone desprecio de lo mandado o del que lo manda. Hay desprecio formal cuando la voluntad se niega a obedecer lo mandado *precisamente* porque está mandado. No lo habría si dejara de obedecer únicamente por flaqueza, negligencia, etc., pero no precisamente por estar mandado.

El desprecio *formal* de la *cosa mandada* es de suyo pecado *mortal*, pero admite parvedad de materia (v.gr., cuando se la desprecia por creerla de poca monta). Pero el desprecio *formal* de la *autoridad del superior* que lo mandó es siempre pecado *mortal* y no admite parvedad de materia (aunque se trate de una cosa de suyo leve o de poca importancia), por la grave injuria que se irroga a la autoridad legítima, despreciándola precisamente en cuanto tal, ya que toda autoridad legítima viene de Dios y a El le representa. Por eso dice San Pablo que *quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación* (Rom 13,2).

Cuando no envuelve desprecio *formal*, el pecado de desobediencia admite parvedad de materia y puede ser simplemente venial. En general hay que decir que el pecado de desobediencia es tanto más grave cuanto mayor sea la dignidad del superior que manda y mayor el precepto quebrantado.

CAPITULO II

Los deberes familiares

Como ya dijimos al principio de este tratado, examinaremos ahora los deberes familiares en torno a los cinco miembros que constituyen la familia cristiana: *esposos, padres, hijos, hermanos y sirvientes.*

ARTICULO I

Los esposos

Hablaremos de los deberes mutuos de los esposos y de los propios del varón y de la mujer.

833. 1. Deberes mutuos. Además de los deberes de justicia relativos a la administración de los bienes, de los que

ya hemos hablado en su lugar correspondiente (n.622-623), y de los relativos al débito conyugal y a la mutua fidelidad, que examinaremos al hablar del sacramento del matrimonio (en el segundo volumen de la obra), existen tres deberes fundamentales que obligan a los cónyuges por derecho natural y divino: *amor*, *ayuda* y *cohabitación*.

a) **Amor.** Ha de ser muy sincero e intenso, porque, así como por el vínculo matrimonial se han hecho corporalmente una sola carne (Mt 19,5), deben constituir espiritualmente un solo corazón. Por eso San Pablo exhorta repetidas veces en sus epístolas a este mutuo amor de los cónyuges entre sí. He aquí algunos textos hermosísimos:

«Vosotros los maridos amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella... Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga, como Cristo a la Iglesia» (Ef 5,25-29).

«Por lo demás, ame cada uno a su mujer, y ámela como a sí mismo, y la mujer reverencie a su marido» (Ef 5,33).

«Las mujeres estén sometidas a los maridos, como conviene, en el Señor. Y vosotros, maridos, amad a vuestras mujeres y no seáis duros con ellas» (Col 3,18).

Este amor no ha de ser solamente *afectivo* o sentimental, sino también *efectivo* y práctico. En cuanto *afectivo*, no debe fundarse en la simple belleza corporal, que se marchita muy pronto; ni en los medios de fortuna, posición social, etc., que nada añaden a las cualidades personales, sino en las dotes permanentes del alma, principalmente en la virtud y en la nobleza del corazón. Y en cuanto *efectivo*, ha de traducirse en la mutua ayuda en las necesidades, en sobrellevar recíprocamente las cargas, en evitar el propio egoísmo, las palabras injuriosas, los altercados domésticos, la dureza en el trato y, sobre todo, los celos infundados, que son la ruina de la paz conyugal.

b) **Ayuda.** La mutua ayuda y consuelo de los cónyuges es uno de los fines del matrimonio, dispuesto y ordenado por el mismo Dios cuando dijo en el paraíso terrenal: *No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él* (Gén 2,18). Y aunque es falsísimo — como ha declarado la Iglesia repetidas veces[1] — que el

[1] He aquí, entre otros mil testimonios, la rotunda declaración de Pío XII en su preciosa encíclica *Sacra virginitas*, del 25 de marzo de 1954:

«Es preciso, por tanto, afirmar — como claramente enseña la Iglesia — que la santa virginidad es más excelente que el matrimonio. Ya nuestro divino Redentor la había aconsejado a sus discípulos como instituto de vida más perfecta (Mt 19,10-12); y el apóstol San Pablo, al hablar del padre que da en matrimonio a su hija, dice: *Hace bien*; pero en seguida añade: *Mas el que no la da en matrimonio hace mejor* (1 Cor 7,38). Y este mismo Apóstol, comparando el matrimonio con la virginidad, expresa su pensamiento más de una vez, y especialmente con estas palabras: *Me alegraría que fueseis todos tales como*

matrimonio sea el estado más perfecto a que el hombre puede aspirar, como si se tratara de un complemento fisiológico y psicológico exigido por su propia naturaleza humana y constitución orgánica, no cabe duda que, a menos de sublimar ambas cosas al servicio de una vocación más alta (sacerdotal, religiosa, virginidad en el mundo), que siempre será patrimonio de unos pocos, el hombre encuentra en el matrimonio el complemento natural que exige la sociedad *familiar* en orden a la generación de los hijos y mutuo auxilio de los cónyuges.

c) **Cohabitación,** o sea, convivencia en una misma casa, mesa y lecho o habitación, como requiere la educación de los hijos y la mutua ayuda de los cónyuges. Por eso el mismo Cristo confirmó en el Evangelio la fórmula de la Antigua Ley: *Dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne* (Mt 19,5; cf. Gén 2,24; Ef 5,31). Lo mismo declara la legislación eclesiástica (cn.1151) y la civil (CH 66-70).

Aplicaciones. Pecan gravemente los cónyuges que, sin suficiente motivo, dejan solo al otro cónyuge por largo tiempo, y sobre todo si interrumpen definitivamente la vida común, a no ser con gravísima causa, reconocida generalmente por la autoridad eclesiástica. Lo mismo que si, por su conducta desordenada, malos tratos, etcétera, representan una carga insoportable para el otro cónyuge.

834. 2. **Deberes especiales del esposo.** Como quiera que el esposo es por derecho natural y divino el *cabeza* y *jefe* de la familia (Gén 3,16; 1 Cor 11,9; Col 3,18), le corresponde gobernar a la mujer, aunque siempre en calidad de compañera, no de esclava. Y así debe:

a) Proporcionarle el debido sustento, vestido y habitación según su estado o condición social, sufragándolo de los bienes *comunes* o incluso de los *propios* del marido si la mujer carece de otros bienes.

b) Prestarle ayuda y protección para que pueda desempeñar cristianamente sus funciones de esposa, madre y dueña del hogar.

c) Corregirla caritativamente si delinque, con el fin de enmendarla y evitar el escándalo. Pero sin recurrir jamás a los golpes o malos tratos ni a los insultos soeces o frases duras, que a ningún resultado práctico conducen y perturban terriblemente la paz y tranquilidad del hogar.

yo mismo... Y digo a las personas no casadas y a las viudas: bueno les es, si así permanecen, como también permanezco yo (1 Cor 7,8; cf. 1 et 26). Pues si, como llevamos dicho, la virginidad aventaja al matrimonio, esto se debe principalmente a que tiene por mira la consecución de un fin más excelente (cf. II-II,152,3-4), y también a que de manera eficacísima ayuda a consagrarse enteramente al servicio divino, mientras que el que está impedido por los vínculos y los cuidados del matrimonio en mayor o menor grado se encuentra 'dividido' (1 Cor 7,33)».

Aplicaciones. Peca gravemente el marido que trata con dureza a su mujer, como si fuera una esclava, o la obliga a trabajos impropios de su condición y sexo, o la dirige insultos graves (v.gr., meretriz, adúltera, etc.), o le impide el cumplimiento de sus deberes religiosos (gravísimo pecado), o el ejercicio de la piedad para con sus familiares, o la caridad para con los pobres, etc.

835. 3. Deberes especiales de la esposa. Debe, ante todo, *obedecer* y *reverenciar* a su marido, según el mandato del Apóstol (Col 3,18), como jefe y cabeza de la familia. Ha de llevar el cuidado de la casa en la forma que corresponde a la mujer y administrar los gastos diarios con prudencia y sabiduría, sin excederse en lujos superfluos ni quedarse por debajo de lo que corresponda a su estado y condición social. Ha de procurar contentar en todo a su marido (aunque sin atentar jamás a la ley de Dios) para que se encuentre a gusto en su hogar y no vaya a buscar en otra parte lo que le falta en su propia casa.

Accidentalmente estaría obligada la esposa a alimentar a su marido con sus bienes propios si por enfermedad u otro motivo razonable fuera incapaz de procurarse el sustento por sí mismo. Pero no debe la esposa tomar el mando y gobierno de la casa, a no ser en casos muy excepcionales, v.gr., para evitar la ruina de la familia por los vicios y despilfarros del marido.

Aplicaciones. Peca gravemente la mujer si con riñas o insultos excita a su marido a la ira o la blasfemia; si quiere gobernar la casa con desprecio de su marido; si le desobedece gravemente, a no ser que el marido se exceda en sus atribuciones o le pida alguna cosa inmoral; si es negligente en la administración y cuidado de la casa, de suerte que se sigan graves perturbaciones a la familia; si se entrega a diversiones y pasatiempos mundanos con grave descuido de sus obligaciones de esposa y madre; si exaspera a su marido con su afán de lujo o con sus gastos excesivos; si es frívola y mundana y le gusta llamar la atención a personas ajenas a la familia, con desdoro de su marido, etc.

836. Escolio. El feminismo y la emancipación de la mujer. Modernamente se insiste mucho en el llamado *feminismo* y *emancipación de la mujer*, a la que se pretende conceder los mismos derechos que al varón en el orden individual, familiar, social y económico. Para orientación del lector recordamos aquí los principios fundamentales de la doctrina católica en torno a esta cuestión, tomándolos de las encíclicas *Casti connubii* y *Quadragesimo anno*, de Su Santidad el Papa Pío XI[2].

[2] Citamos el texto publicado en *Colección de encíclicas y cartas pontificias*, publicada por la Acción Católica Española (Madrid 1948).

1.° Las teorías *feministas* que tienden a equiparar omnímodamente a la mujer con el varón en toda clase de derechos y deberes, incluso familiares, sociales y económicos, son enteramente contrarias al derecho natural y a las máximas del Evangelio.

«Todos los que empañan el brillo de la fidelidad y castidad conyugal, como maestros que son del error, echan por tierra también fácilmente la obediencia confiada y honesta que ha de tener la mujer a su esposo; y muchos de ellos se atreven todavía a decir, con mayor audacia, que es una indignidad la servidumbre de un cónyuge para con el otro; que son iguales los derechos de ambos cónyuges, defendiendo presuntuosísimamente que por violarse estos derechos, a causa de la sujeción de un cónyuge al otro, se ha conseguido o se debe llegar a conseguir una cierta *emancipación* de la mujer. Distinguen tres clases de emancipación, según tenga por objeto el gobierno de la sociedad doméstica, la administración del patrimonio familiar o la vida de la prole, que hay que evitar o extinguir, llamándoles con el nombre de emancipación *social, económica* y *fisiológica; fisiológica,* porque quieren que las mujeres, a su arbitrio, estén libres o que se las libre de cargas conyugales o maternales propias de una esposa (emancipación esta que ya dijimos suficientemente no ser tal, sino un crimen horrendo); *económica,* porque pretenden que la mujer pueda, aun sin saberlo el marido o no queriéndolo, encargarse de sus asuntos, dirigirlos y administrarlos haciendo caso omiso del marido, de los hijos y de toda la familia; *social,* finalmente, en cuanto apartan a la mujer de los cuidados que en el hogar requieren su familia o sus hijos, para que pueda entregarse a sus aficiones, sin preocuparse de aquéllos y dedicarse a ocupaciones y negocios aunque sean públicos» (*Casti* n.45).

2.° Este feminismo exorbitado es enteramente contrario al derecho natural, perjudicial a la mujer y altamente nocivo a la sociedad.

«No es ésta, sin embargo, la verdadera emancipación de la mujer ni la libertad dignísima y tan conforme con la razón que compete al cristiano y noble oficio de esposas; antes bien, es la corrupción del carácter propio de la mujer y de su dignidad de madre; es el trastorno de toda la sociedad familiar, con lo cual al marido se le priva de la esposa; a los hijos, de la madre, y a todo el hogar doméstico, del custodio que vigila siempre. Más todavía: tal libertad falsa e igualdad antinatural de la mujer con el marido tórnase en daño de esta misma, pues si la mujer, desciende de la sede verdaderamente regia a que el Evangelio la ha levantado dentro de los muros del hogar, bien pronto caerá en la servidumbre, muy real, aunque no lo parezca, de la antigüedad, y se verá reducida a un mero instrumento en manos del hombre, como acontecía entre los paganos» (*Casti* n.46).

3.° Sin embargo, el varón y la mujer tienen los mismos dere-

chos naturales inherentes a la persona humana, con todas sus consecuencias:

«La igualdad de derechos, que tanto se amplifica y exagera, debe, sin duda alguna, admitirse en cuanto atañe a la persona y dignidad humanas y en las cosas que se derivan del pacto nupcial y van anejas al matrimonio; porque en este campo ambos cónyuges gozan de los mismos derechos y están sujetos a las mismas obligaciones. En lo demás ha de reinar cierta desigualdad y moderación, como exigen el bienestar de la familia y la debida unidad y firmeza del orden y sociedad doméstica» (*Casti* n.47).

4.° No hay inconveniente en que la mujer suficientemente apta para ello ejerza ciertas profesiones liberales que antiguamente parecían reservadas a los hombres, tales como las de médico, abogado, etcétera, sobre todo si pueden ejercitarse en el propio hogar (v.gr., la de farmacéutico, profesora, etc.), al que hay que atender siempre en primer término.

«En casa principalmente, o en sus alrededores, las madres de familia pueden dedicarse a sus faenas sin dejar las atenciones del hogar. Pero es gravísimo abuso, y con todo empeño ha de ser extirpado, que la madre, a causa de la escasez del salario del padre, se vea obligada a ejercer un arte lucrativo, dejando abandonados en casa sus peculiares cuidados y quehaceres, y sobre todo la educación de los niños pequeños» (*Quadragesimo* n.32).

5.° Nada se opone, finalmente, a que la mujer intervenga moderadamente en la vida social, concediéndola el derecho de sufragio y hasta el de ejercer cargos públicos (alcalde, diputado, ministro, etcétera), con tal que esto no vaya en detrimento de sus principales obligaciones naturales de esposa y madre.

«Y si en alguna parte, por razón de los cambios experimentados en los usos y costumbres del comercio humano, deben mudarse algún tanto las condiciones sociales y económicas de la mujer casada, toca a la autoridad pública acomodar los derechos civiles de la mujer a las necesidades y exigencias de estos tiempos, teniendo siempre en cuenta lo que reclaman la natural y diversa índole del sexo femenino, la pureza de las costumbres y bien común de la familia; y esto contando siempre con que quede a salvo el orden esencial de la sociedad doméstica, el cual ha sido establecido por autoridad más excelsa que la humana, esto es, por la divina, no pudiendo, consiguientemente, cambiarse ni por públicas leyes ni por privados gustos» (*Casti* n.48).

ARTICULO II

Los padres

Los deberes y obligaciones de los padres para con sus hijos son de gravísima importancia familiar y social, ya que de su cumpli

miento o negligencia depende en gran parte la buena marcha de la familia y de la sociedad.

837. Principio fundamental. Vamos a establecer, ante todo, el principio fundamental en la siguiente forma:

Por derecho natural y divino y por exigencia de la virtud de la piedad, los padres tienen gravísima obligación de amar a sus hijos, atenderles corporal y espiritualmente y procurarles un porvenir humano proporcionado a su estado y condición social.

Consta claramente este principio por el hecho mismo de la generación natural, que establece entre los padres y los hijos un vínculo indisoluble y eterno. Los mismos animales cumplen instintivamente el deber natural de alimentar a sus hijos hasta que pueden valerse por sí mismos. Y como el hombre consta de alma y cuerpo y ha sido elevado por Dios al orden sobrenatural, es evidente que, además de la alimentación corporal de sus hijos, incumbe a los padres el deber natural de educarles natural y sobrenaturalmente para hacerlos hombres de provecho en este mundo y asegurarles en el otro su felicidad eterna.

Este principio de ley natural ha sido ratificado por la Sagrada Escritura en multitud de pasajes y por la autoridad de la Iglesia en el siguiente canon:

«Los padres tienen la obligación gravísima y el derecho primario de cuidar en la medida de sus fuerzas de la educación de la prole, tanto física, social y cultural como moral y religiosa» (cn.1136).

Vamos a examinar por separado cada uno de los deberes enunciados en el principio fundamental.

A) Amar a los hijos

838. Los padres deben amar a sus hijos con un amor intensísimo que tenga las siguientes características: *afectivo, efectivo, prudente, natural* y *sobrenatural.*

1) **Afectivo o interno,** deseándoles sinceramente el mayor bien corporal y espiritual en este mundo y en el otro. De donde pecan gravemente si odian deliberadamente a sus hijos, si les maldicen o desean algún mal, si les injurian gravemente, provocándoles a ira (Ef 6,4); si les tratan con gran dureza y severidad, de suerte que vivan atemorizados; si les azotan o golpean por fútiles motivos, si les echan de casa o les hacen en ella la vida imposible. Pueden y deben, sin embargo, cuando hay causa para ello, reprender severamente a sus hijos y castigarles moderadamente para que se enmienden.

2) **Efectivo o externo,** de suerte que no se limiten a un amor puramente sentimental o romántico, sino que hagan todo cuanto

esté a su alcance para procurar el bien temporal y eterno de sus hijos. Por este capítulo pecan gravemente los padres que por propia negligencia no apartan de sus hijos los males que pueden sobrevenirles o no les procuran los bienes correspondientes a su condición y estado.

3) **Prudente,** o sea, regulado por la razón y apoyado en la fe. Contra este principio se peca cuando el amor es:

a) Excesivo, o sea, cuando se les ama con idolatría, concediéndoles todo cuanto quieran ordenada o desordenadamente, satisfaciendo todos sus caprichos, no contradiciéndoles nunca en nada, etcétera, lo cual no es verdadero amor, sino gran equivocación e imprudencia, que labrará la ruina e infelicidad de los hijos.

b) Parcial, o sea, amando a alguno de los hijos con preferencia injusta sobre los demás, suscitando la envidia y el malestar de estos últimos. Si alguno de los hijos merece especial amor por su bondad, servicios, etc., procuren los padres no demostrárselo excesivamente delante de los demás, para no excitar el odio y la discusión entre los hermanos.

4) **Natural.** La experiencia nos enseña que cada uno ama la obra de sus manos, y los mismos animales aman y defienden con ardor a sus propios hijos. Los padres no podrían dejar de amar a sus hijos con amor natural intensísimo sin renegar de su propia condición de tales.

5) **Sobrenatural.** Este amor natural ha de completarse con un profundo amor sobrenatural, porque sus hijos lo son también de Dios y están llamados a una felicidad inefable, sobrenatural y eterna. Los padres harán efectivo este amor sobrenatural a sus hijos en la medida en que se hagan colaboradores del Dios Salvador en la *santificación* de sus hijos, como antes lo fueron del Dios Creador en su *generación* natural.

B) Atenderles convenientemente

Es otra de las obligaciones fundamentales de los padres, que vamos a examinar en su doble aspecto corporal y espiritual.

a) Atención corporal

839. Como principio fundamental puede establecerse el siguiente:

El hijo desde el momento mismo de la concepción y, por consiguiente, desde antes de nacer, tiene derecho a recibir de sus padres los socorros de orden material que le permitan su pleno desarrollo físico.

La razón es porque, desde el momento de la concepción, comienza a ser *persona humana*[3], con todos los derechos *naturales* inherentes a la misma, el primero de los cuales es el derecho a la propia existencia física.

Este *derecho* primario y fundamental del hijo establece correlativamente *deberes* primarios y fundamentales en sus padres. He aquí los principales:

a) Traerle al mundo. No hay ni puede haber razón alguna de tipo individual familiar, eugénico o social que autorice jamás a cometer el crimen del aborto voluntario, ni siquiera el llamado *terapéutico,* o por indicación médica, para salvar la vida de la madre. Es un crimen repugnante (asesinato de un ser inocente e indefenso) que no se puede cometer jamás, bajo ningún pretexto. Hemos hablado de esto en otro lugar, adonde remitimos al lector (cf. n.564-65).

Por este capítulo, peca gravemente la madre embarazada que se pone en peligro de aborto con trabajos o esfuerzos físicos excesivos, saltos, largas caminatas, lavados de pies con agua muy fría o muy caliente, etc. Dígase lo mismo del marido que con sus malos tratos, golpes, uso desordenado del matrimonio, graves disgustos, etc., puede provocar en su esposa ese mismo efecto.

b) Alimentarle. Esta obligación debe extenderse, al menos, hasta que el hijo pueda valerse por sí mismo, y, de ordinario, hasta su completa emancipación. En los primeros meses de su vida, este deber incumbe especialísimamente a la madre mediante la función santa y sublime de la lactancia de su propio hijo. El amor de la madre al hijo se fomenta con la lactancia mucho más que con la gestación y el parto. Escuchemos a un autor contemporáneo explicando este sacratísimo deber natural.

«El primer deber de la mujer es alimentar a su hijo con la leche de sus pechos y completar de este modo la obra de la gestación... El pequeño ser que la madre llevó en su seno durante nueve meses, no se hace verdaderamente *suyo,* aun estando hecho de su carne y de su vida, más que después de haber mamado durante mucho tiempo la 'sangre blanca' de que tan admirablemente nos hablaba Ambrosio Pareo; y el niño grandecito jamás se separa de su *nodriza,* a la que suele llamar *su madre. Mater non quae genuit, sed quae lactavit* (madre no es la que engendró, sino la que lactó)».

La lactancia lleva consigo grandes penalidades y sacrificios; esto lo sabe todo el mundo; pero se convierten, como los dolores del parto, en suaves e inefables alegrías. Es una carga ingrata, difícil, pero que siempre parecerá ligera a la mujer que ama a su hijo y quiere cumplir con los deberes de la maternidad. ¡Qué satisfacción tan íntima y profunda, a cambio de los raudales de leche, al obtener los besos y caricias del pequeñuelo! «La madre naturaleza (mejor:

[3] Al menos *en potencia,* si no se admite la teoría de la infusión del alma en el momento mismo de la concepción.

Dios, autor de ella) —dice delicadamente un autor antiguo— ha colocado las mamas a la altura de los miembros torácicos (y junto al corazón), a fin de que la madre pueda sostener y abrazar a su hijo al mismo tiempo que lo alimenta».

La lactancia materna es una obligación indicada por la naturaleza, prescrita por la moral y recomendada por la higiene[4]. Es, en realidad, el último acto de la generación humana, su necesario complemento. Es tan favorable a la mujer como al niño y preserva de diversos accidentes: no debilita su temperamento; antes bien, lo tonifica. ¿Por qué, con estas ventajas, es la lactancia materna hoy día tan mal apreciada y preterida? ¿Por qué buscan tantas madres mil maneras de librarse de ella? ¿Por qué, una vez terminado el parto, se creen que también acabó la maternidad y descargan en personas extrañas, en la servidumbre, todos los cuidados que reclama su recién nacido hijo?

Habría que dar de esta deplorable costumbre, demasiado extendida entre la clase elevada, varias razones no muy halagüeñas. No se *cría* porque se quiere evitar toda sujeción penosa y constante; porque el mundo, el baile, el teatro, nos reclaman; porque la crianza destruye la juventud, la belleza; deforma el busto, etc.; pero se pretende, sobre todo, buscar excusas en razones más confesables, físicas o médicas»[5].

No puede negarse, en efecto, que a veces es imposible a la madre lactar a su propio hijo. En estos casos de verdadera imposibilidad física o moral, es preferible recurrir a la lactancia artificial antes que entregarlo a una nodriza; porque esto último, aunque sea más sano desde el punto de vista fisiológico, envuelve un peligro para la vida psicológica del niño, que ama a su nodriza como si fuera su verdadera madre, y se corre el riesgo de que con el alimento reciba también el niño los primeros gérmenes viciosos. Si no puede encontrarse una nodriza de toda confianza y probidad moral, es preferible recurrir a la lactancia artificial; los inconvenientes higiénicos que afectan al cuerpo son de mucha menos monta que los morales, que pueden destrozar el alma.

c) ACOGERLE EN EL PROPIO HOGAR. Es evidente por el mismo derecho natural. Pero puede haber casos en que esto sea física o moralmente imposible (v.gr., por falta absoluta de recursos, por la grave infamia que se le seguiría a la madre soltera, etc.). En estos casos podría entregarse el hijo a unos padres adoptivos o ingresarlo en un

[4] Para que la lactancia materna produzca en el niño todos sus saludables efectos desde el punto de vista higiénico, es preciso que las madres permanezcan habitualmente *serenas* y *tranquilas*, sin disgustarse ni entregarse a pasiones violentas (ira, tristeza excesiva, etc.), al menos durante el acto mismo de lactar a su hijo, porque estas pasiones vician y envenenan la leche materna, hasta el punto de haberse producido muchas veces la muerte repentina del niño.

Procuren también abstenerse en absoluto de licores alcohólicos, drogas, vinagre, café, especias y manjares excitantes. (N. del A.)

[5] DR. JORGE SURBLED, *La moral en sus relaciones con la medicina y la higiene* (Barcelona 1937) p.5.ª c.7. Los paréntesis complementarios son nuestros (N. del A.)

establecimiento de beneficencia (orfelinatos, asilos, etc.), porque, aunque esto sea una desgracia, es menor que la de perecer en absoluto de hambre y de miseria. Ingresarle en el hospicio o inclusa por simple comodidad, para quedar libre de cargas o por otros motivos más inconfesables aún, constituiría en los padres un verdadero crimen contra sus hijos —por el peligro de infamia que se les sigue (mal nacidos)— y un verdadero pecado ante Dios.

d) SATISFACER SUS NECESIDADES CORPORALES. Los socorros principales a que tiene derecho el hijo son: el alimento, el vestido, la habitación, los cuidados higiénicos, la asistencia médica en sus enfermedades, etc., o sea, todo lo necesario para su conservación y desarrollo normal.

b) Atención espiritual

840. Más importantes todavía que las atenciones corporales son las que se refieren directamente al alma y al desarrollo de la propia personalidad humana y cristiana. Presentan un triple aspecto, que dice relación a su formación *intelectual, moral* y *religiosa* [6].

1.° **Formación intelectual.** *El niño tiene derecho al desarrollo de su inteligencia, que se obtendrá por una instrucción progresiva y adaptada a su capacidad y aptitudes naturales.*

Esta instrucción ha de aportar un doble elemento:

a) DE CULTURA GENERAL, necesaria a todo hombre para desempeñar su papel de modo satisfactorio. Si en otras épocas el grado elemental de cultura que se consideraba suficiente abarcaba tan sólo el saber leer, escribir y contar, es preciso afirmar que ese mínimum es hoy del todo insuficiente. Las obligaciones que impone al ciudadano la época moderna son tales, que su cultura general debe desarrollarse de manera que pueda desentenderse de las propagandas ajenas y formarse un juicio personal sobre los principales acontecimientos de la historia e interesarse en los descubrimientos principales de la ciencia y en las alegrías del progreso y de las artes.

b) DE CULTURA ESPECIAL, apropiada a la profesión escogida y necesaria a todo hombre para cumplir con competencia y gusto su misión, permitiéndole ganar honradamente el pan y crear un nuevo hogar en las debidas condiciones.

Estos dos aspectos de la instrucción no podrán realizarse enteramente en el seno mismo del hogar sino con ayuda de las instituciones docentes. Pero no se pierda de vista que la responsabilidad principal recae sobre los padres y que las instituciones auxiliares no pueden reemplazar enteramente a la familia.

[6] Recogemos la exposición de Paul Steven en sus *Eléments de morale sociale* (Paris 1954).

2.º **Formación moral.** *El niño tiene derecho al desenvolvimiento de su voluntad libre, que se obtendrá por una educación moral adaptada y metódica.*

Si a la instrucción incumbe la adquisición de conocimientos positivos, corresponde a la educación moral la *formación del carácter.* Hay que ayudar al niño a adquirir las virtudes fundamentales y más necesarias: el amor al bien y el odio al mal, así como a luchar contra sus propios defectos. Es preciso, en los primeros años sobre todo, acostumbrar al niño a portarse bien en todas partes, a practicar el bien aunque sea penoso y a huir del mal aunque sea seductor; a conseguir que predomine la razón sobre la pasión o el capricho y *a crearse inclinaciones y hábitos virtuosos que le impulsen a practicar el bien espontáneamente y por propia iniciativa, aunque nadie le vigile ni castigue.* Hasta que no se consiga esto, no pueden lisonjearse los padres de haber educado moralmente a su hijo.

A medida que vaya desarrollándose su personalidad moral, la educación deberá suavizar sus formas, y el muchacho desplegará con mayor libertad su propia iniciativa, siempre bajo el control inteligente y vigilancia amorosa de sus padres.

Esta educación del carácter es de importancia capital en la vida del niño y en su futura personalidad social. Por eso no podrían descuidarla los padres sin incurrir en una grave responsabilidad ante Dios y ante la misma patria.

3.º **Formación religiosa.** *El niño tiene derecho al desenvolvimiento de su vida sobrenatural, que se obtendrá por la intimidad progresiva con Dios.*

La vida divina, depositada en germen en el alma del niño por el sacramento del Bautismo, necesita para expansionarse las luces de la *fe,* el ejercicio de la *caridad* y el apoyo de los sacramentos (Confirmación, Penitencia, Eucaristía). Esta formación sobrenatural es el complemento indispensable de la formación intelectual y moral, a fin de que el niño pueda, a todo lo largo de su vida terrestre, tender hacia su fin último y felicidad eterna.

En el seno mismo del hogar es donde deben darse, lo antes posible, las primeras enseñanzas religiosas. Es imposible que la fe del bautismo se deje aletargar o adormecer durante largo tiempo sin que se produzca fatalmente en el niño un aminoramiento de su sentido religioso. Hay fibras religiosas que no vibrarán jamás si se dejan atrofiar en la infancia. Por eso la Iglesia, que sabe esto muy bien y que tiene derechos particularísimos a la formación religiosa de los niños incorporados a ella por el bautismo, pide a los padres que le confíen sus hijos (catequesis, colegios religiosos, etc.) para devolvérselos después más hombres y mejores cristianos.

Esta formación espiritual o religiosa ha de abarcar, para ser completa, seis puntos principales:

a) Instrucción religiosa. Los padres están obligados *gravemente* a enseñar a sus hijos, por sí mismos o por medio de otros, la

doctrina cristiana acerca de las cosas necesarias para la salvación, y las oraciones fundamentales que debe recitar todo cristiano. Esta enseñanza rudimentaria deberá ampliarse cada vez más a medida que el niño vaya desarrollándose.

b) PRÁCTICA DE LA VIDA CRISTIANA. Ante todo deben los padres bautizar cuanto antes a sus hijos —el mismo día de su nacimiento si es posible—, para que reciban en seguida la gracia de Dios y el germen de todas las virtudes infusas. Es un grave abuso diferir el bautismo por fútiles pretextos humanos o conveniencias sociales, y sería gravísimo pecado si el niño estuviera en peligro de morir sin él.

Apenas el niño vaya abriendo sus ojos a la realidad de la vida, deben sus padres infundirle el amor de Dios, a Jesús Niño, a la Virgen María, a la Iglesia, a los sacerdotes, a los pobres y necesitados.

Tienen que enseñarle a rezar las oraciones de la mañana y de la noche, a bendecir la mesa, a hacer la señal de la cruz al salir de casa, a besar la mano al sacerdote, a descubrirse al pasar por delante de una iglesia, etc.

Han de procurar que reciba en edad temprana —nunca después de los siete años— la primera comunión y, una vez recibida, que confiese y comulgue con frecuencia, haciéndolo devota y espontáneamente, sin coacción alguna por parte de nadie.

Exhórtenle con discreción y suavidad a que huya de las malas compañías, de las lecturas o espectáculos perniciosos, y a no dejarse seducir por los compañeros pervertidos que pueda encontrar en la escuela o en la calle.

Incúlquenle la práctica de las virtudes cristianas, sobre todo de las más adecuadas a su edad y condición: la piedad, obediencia, caridad, justicia, sinceridad, pureza, mansedumbre, etc.

c) BUEN EJEMPLO. Es importantísimo e insustituible. No olviden nunca los padres y educadores que «las palabras mueven, pero los ejemplos arrastran». Un niño pequeño le decía en cierta ocasión a su hermanita: «Cuando seamos mayores, haremos como papá y mamá: tú irás a la iglesia a rezar, y yo al casino con los amigos» (histórico).

Eviten todo cuanto pueda escandalizar a los niños (conversaciones inconvenientes, riñas, imprecaciones, mentiras, etc.) y esfuércense en proporcionarles toda clase de buenos ejemplos: de piedad, honradez, mansedumbre, caridad, etc. Es uno de los más graves deberes de los padres, del que tendrán que dar estrechísima cuenta a Dios.

d) VIGILANCIA. No en plan policiaco —sería contraproducente—, pero sí con habilidad y dulzura, para apartarles de los peligros que acechan por todas partes a sus almas, faltas de experiencia: compañeros, libros, escuelas, espectáculos, diversiones, amores prematuros, etc., etc., y fomentar en ellos el amor al trabajo, al estudio, a la diversión sana y honesta.

e) CORRECCIÓN. Las malas tendencias de la naturaleza humana desviada por el pecado original, aparecerán bien pronto en el niño rabietas, envidia, caprichos, egoísmo precoz, etc. Es menester endezar esas tendencias con una ortopedia espiritual firme y severa que le obligue a crecer rectamente. Más tarde hay que corregir al adolescente y al joven, no con aspereza y pasión, pero sí con la suficiente firmeza y energía para no permitir que se extravíe por los caminos del vicio y del pecado.

f) CASTIGO. Será inevitable a pesar de todo. Es moralmente imposible que el niño, el adolescente o el joven no incurran jamás en alguna falta que exija una reparación vindicativa. En gravísimo error incurrirían sus padres si dejaran impunes tales fallos, que pueden destrozar la vida y el porvenir de sus hijos. La Sagrada Escritura está llena de expresiones como éstas:

«Odia a su hijo el que da paz a la vara; el que le ama se apresura a corregirle» (Prov 13,24).

«No ahorres a tu hijo la corrección, que porque le castigues con la vara no morirá. Hiriéndole con la vara, librarás su alma del sepulcro» (Prov 23,13-14).

Sin embargo, el castigo, para ser educador y eficaz, ha de ser siempre *oportuno*, escogiendo el momento más propicio para imponerlo; *justo*, sin exceder jamás los límites de lo equitativo y razonable; *prudente* y moderado, sin dejarse llevar de la ira o la pasión; *cariñoso* en la forma y procedimiento, para que el niño comprenda que se le impone por su bien. Es, en definitiva, lo que San Pablo inculca cuando escribe a los padres:

«Padres, no exasperéis a vuestros hijos, sino criadlos en disciplina y en la enseñanza del Señor» (Ef,6,4).

«Padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos, para que no se hagan pusilánimes» (Col 3,21).

841. Escolio. Sobre la escuela católica. Gravísimo deber de los padres es el de procurar a sus hijos una cristiana educación. Este deber lleva consigo la obligación:

a) De no enviarles jamás, bajo ningún pretexto, a una escuela *anticatólica*, en la que se ataque la religión verdadera o se propague una religión falsa, por el gravísimo peligro de perversión y apostasía.

b) De no enviarles tampoco a una escuela *neutra* o *laica*, en la que jamás se les hable de religión; tanto más cuanto que, como dice Pío XI, «sólo en apariencia son *neutras*, pues de hecho o son o se convierten en enemigas declaradas de la religión» (D 2219), como ocurrió en España en tiempos de la República.

c) De no enviarles tampoco a las escuelas *mixtas* en las que se dé instrucción indistintamente a niños católicos y no católicos, porque ofrecen casi los mismos inconvenientes de las anteriores. El hecho de que nunca se les hable de religión es ya un gran peligro para

los niños, que pueden pensar que la religión es una cosa sin trascendencia social, apta únicamente para ser practicada en privado o en el seno de la familia.

Si en algún caso —que actualmente no se da en España fuera inevitable tener que enviar a un niño a una escuela laica o mixta, corresponde al propio obispo diocesano determinar en qué circunstancias y con qué cautelas, para evitar el peligro de perversión, se puede tolerar la asistencia a dichas escuelas. Estas normas episcopales obligarían en conciencia, gravísimamente, a los padres o a los que hagan sus veces.

C) Procurarles un porvenir humano

842. Los padres tienen, finalmente, la obligación grave de preparar a sus hijos un porvenir humano digno y decoroso, dentro de su esfera y categoría social. Este deber debe traducirse principalmente:

a) En el legítimo incremento del patrimonio familiar, que habrá de constituir la herencia de los hijos, ya que, como dice San Pablo, *no son los hijos los que deben atesorar para los padres, sino los padres para los hijos* (2 Cor 12,14). Por lo mismo, pecan gravemente los padres que dilapidan su fortuna en vicios, lujos excesivos, negligencia culpable en los negocios, etc., con perjuicio del porvenir y bienestar humano de sus hijos.

b) En darles oficio o carrera según sus posibilidades económicas y condición social. Por lo general, conviene que los jóvenes campesinos continúen el trabajo de sus padres en el campo, mejorando la técnica y los procedimientos de cultivo, pero sin ceder al atractivo y seducción de la ciudad, llena de tantos peligros. Los artesanos, fabricantes, industriales, etc., prestarán un servicio excelente a la patria y al bien común haciendo que sus hijos perfeccionen el negocio de sus padres y aumenten la producción, sin dejarse arrastrar por la necia vanidad de «estudiar una carrera», que está creando un conflicto de inflación universitaria poco menos que insoluble. Y los mismos jóvenes pertenecientes a las clases acomodadas harían bien en escoger profesiones técnicas y especializadas, a menos que una verdadera y auténtica vocación intelectual les empuje hacia la Universidad.

c) En respetar su libertad omnímoda en la elección de estado. Es uno de los deberes más sagrados de los padres. Pueden y deben *aconsejar* a sus hijos en este gravísimo asunto, sobre todo cuando, seducidos por la efímera belleza corporal o por razones materialistas de fortuna, apellido, etc., tratan de contraer matrimonio con una persona que habrá de labrar su infortunio y desdicha irreparable. Pero, cuando Dios concede a una familia el honor incomparable de llamar a uno de los hijos a la dignidad sacerdotal o al esta-

do religioso, los padres tienen la gravísima obligación de no estorbar los planes divinos, y se exponen, de lo contrario, a comprometer seriamente su propia salvación eterna, además de la de sus hijos. He aquí unas palabras llenas de serenidad y prudencia de un insigne cardenal español:

«¿Cuáles son los derechos de los padres en la cuestión de la vocación? ¡Pobres padres! Os quieren como a su propia vida. Os han traído al mundo; os han criado entre mil cuidados; os contemplan con embeleso ostentando la belleza de los años juveniles, abierto el pecho a las esperanzas más risueñas. Y una bella mañana, a medio decir —porque sabéis vais a causarles profundo disgusto—, les hacéis comprender que Dios os llama y que queréis abrazar la vida religiosa.

Yo comprendo que los padres, en aquellos momentos, cegados como están por el amor que os tienen, sientan en su corazón la terrible estrechez que causan las graves congojas, y si no os dan una negativa redonda, respondan con evasivas y dilaciones, que no harán sino agravar este problema que el amor humano, a veces el egoísmo humano, plantea en muchas familias.

Pues bien, con toda la reverencia que vuestros padres me inspiran, digo que *ellos no son jueces en materia de la vocación de sus hijos,* porque pueden ser parciales, y lo son en muchos casos. Ya hemos expuesto el ámbito del derecho de los padres y los límites de la patria potestad. *No tienen ellos jurisdicción sobre vuestras almas, que no son suyas, sino de Dios,* que os las dio y os llama para sí. Más: se exponen a pecar gravemente si impiden vuestra entrada en la vida religiosa (o en el seminario), como dice el concilio de Trento. Una vez os hayan sujetado a pruebas, *no según su capricho, sino según la prudencia cristiana aconseje,* si resulta que vuestra vocación es clara, deben daros el sí que de ellos solicitáis.

¿No os lo dan para el matrimonio, que es cosa buena? ¿Por qué no para la religión, que es cosa mejor? ¿No os lo darían para lograr una fortuna? ¿Qué mayor fortuna que ser escogido por Dios para una vida de perfección? ¿Alegan ellos que os perderán, que tendrán que separarse de vosotros, que vais a entrar en una vida de privaciones? A los buenos padres solamente les diré: contad el número de criaturas felices en el matrimonio y contad las que halláis en los claustros, hospitales y casas de educación. Sacad la proporción y fallad en justicia dónde se halla la felicidad verdadera. Y no la neguéis o regateéis a vuestros hijos e hijas»[7].

En todo caso no olviden los padres que el asunto de la vocación es un negocio *estrictamente personal* de los hijos, que, por derecho natural y divino, está colocado completamente al margen de su potestad paterna. Pueden y deben los hijos pedirles *consejo,* sobre todo para contraer matrimonio. Pero, si les niegan obstinadamente su consentimiento para consagrarse totalmente a Dios en el estado

[7] Cardenal Gomá, *La familia* c.9 p.326-328 (4.ª ed., Barcelona 1942).

sacerdotal o religioso, *pueden* siempre —y *deberán* de ordinario abandonar sin permiso la casa paterna y seguir el llamamiento de Dios contra la voluntad de sus padres. Así lo hicieron muchos santos *canonizados por la Iglesia*, entre los cuales figura nuestra incomparable Santa Teresa de Jesús[8].

843. Escolio. Sobre los hijos ilegítimos. La moral laica y anticatólica ha hecho siempre una gran campaña para explotar la compasión hacia los hijos del pecado, equiparándolos en todo a los legítimos y achacando a la Iglesia haber lanzado contra ellos, como un estigma, la desgracia de su origen turbio.

No hay que decir cuán falsa y perniciosa es esta actitud y cuán vil la calumnia lanzada contra la Iglesia, que lleva su benevolencia y compasión hacia estos pobres desgraciados admitiendo su legitimación, legislando sobre ella (cn.1139) y equiparándolos a los legítimos para los efectos canónicos (cn.1140).

El hijo ilegítimo no tiene la culpa de su desgraciada situación, pero la tienen sus padres, y él carga con las consecuencias; como el que nace en una familia pobre no tiene la culpa, pero es pobre.

Los padres tienen obligación de alimentar a sus hijos ilegítimos, en la forma que hemos indicado ya en otro lugar (cf. n.782), y no pueden ingresarlos en el hospicio o inclusa a no ser por falta absoluta de recursos o para evitar la infamia de la madre soltera que no pueda contraer matrimonio con el padre culpable (v.gr., por estar ya casado). Si se trata de padres solteros, el mejor modo de reparar su pecado es contrayendo matrimonio para legitimar al hijo.

Está claro que los hijos ilegítimos no tienen derecho a la misma posición social y a la herencia de los hijos legítimos. Sería una injusticia contra estos últimos obligarles a compartir su legítimo derecho a la herencia con un intruso introducido en su casa por una puerta falsa. Esto envuelve a primera vista cierta crueldad para con el pobre ilegítimo, que no tiene ninguna culpa de su desgraciada situación; pero sería un verdadero escándalo y un manifiesto abuso que se le equiparara en todo a los hijos legítimos como si nada hubiera pasado. De aquí se desprende la monstruosidad del crimen cometido por los padres, pues la pobre víctima inocente tiene que cargar con la afrenta y las consecuencias del pecado cometido por ellos[9].

[8] Cf. *Vida* c.4 n.1.

[9] Contestando Santo Tomás a la consabida objeción de que los hijos no deben pagar las culpas de los padres, escribe magníficamente: «Incurrir en un daño de este segundo modo (o sea, por substracción de alguna cosa *que no se nos debe*) no puede llamarse pena o castigo. Por eso no decimos que sea un castigo para alguien el no heredar un reino si no es hijo del rey. De manera semejante, no es pena o castigo que al hijo ilegítimo no se le deban las cosas que pertenecen a los hijos legítimos» (*Suppl.* 68,2 ad 1).

ARTICULO III

Los hijos

844. Derechos y deberes. Correlativos a los debere: y derechos de los padres existen los derechos y deberes de lo: hijos.

Los principales deberes de los hijos para con sus padre: son cuatro. Tres de suyo o *per se: amor, reverencia* o *respeto* y *obediencia;* y uno circunstancialmente o *per accidens: ayuda mate rial* cuando la necesiten.

Estos servicios son debidos a los padres, respectivamente por razón de habernos dado el ser, por su preeminencia, po: su régimen y por razón de la necesidad. El primero es un de ber de amor *natural* y de *caridad;* el segundo y el tercero co rresponden formalmente a la virtud de la *piedad;* el cuarto re coge todos los motivos y fundamentos anteriores.

Vamos a examinar cada uno de estos deberes en par ticular.

A) Amor

845. Los hijos tienen obligación de amar a sus padres con e máximo amor después del que corresponde a Dios, porque a ello les deben la propia existencia, que es el bien que fundamenta y hac posible todos los demás bienes. Por eso, como ya dijimos al habla del orden de la caridad (cf.n.521,5.ª), en caso de *necesidad extrema,* lo padres deben ser antepuestos a todos, incluso a la propia esposa y a los propios hijos.

Este amor ha de ser *afectivo* o interno, deseándoles toda clase d bienes y pidiendo a Dios por ellos, y *efectivo* o externo, manifestán doselo con la palabra y con los hechos; v.gr., hablándoles afectuosa mente, consolándoles en sus tribulaciones, defendiéndoles contra lo que les persiguen, etc.

La Sagrada Escritura está llena de exhortaciones hermosísimas a la práctica de este gran deber filial. He aquí un texto precioso de Eclesiástico:

«De todo corazón honra a tu padre y no olvides los dolores d tu madre. Acuérdate de que les debes la vida. ¿Cómo podrás pagar les lo que han hecho por ti?» (Eclo 7,29-30).

Aplicaciones. Pecan gravemente los hijos:

a) Por falta de amor interno: si les tienen odio o les despre cian interiormente; si les desean la muerte para vivir más libremen te, heredar sus bienes, etc. (pecado gravísimo); si son tan desalma

dos que se gozan en sus adversidades o se entristecen en sus prosperidades; si nunca rezan por ellos; si no se preocupan de que reciban a tiempo los últimos sacramentos (gravísimo pecado); si no les aplican sufragios, o demasiado escasos, después de su muerte.

b) POR FALTA DE AMOR EXTERNO: si les tratan con dureza, les injurian gravemente de palabra o llegan al extremo de poner las manos sobre ellos (gravísimo pecado); si no les atienden en sus necesidades o les niegan el saludo o la palabra; si no les visitan cuando están enfermos; si les contristan hasta hacerles derramar lágrimas, principalmente si esto obedece a la mala conducta de los hijos, que no estudian o trabajan lo debido, o se entregan a vicios y pecados, o se juntan con malas compañías, o regresan a casa muy tarde, etc.

En la Antigua Ley se castigaban severísimamente algunos de estos pecados. He aquí algunas de aquellas disposiciones:

«El que maldijere a su padre o a su madre será muerto» (Ex 21-17).

«Maldito quien deshonre a su padre o a su madre. Y todo el pueblo responderá: Amén» (Deut 27,16).

«Al que escarnece a su padre y pisotea el respeto de su madre, cuervos del valle le saquen los ojos y devórenle aguiluchos» (Prov 30,17).

Aunque la Nueva Ley ha suprimido estos castigos temporales, es indudable que continúa en toda su fuerza y vigor la gravedad del pecado que se comete contra los padres.

B) Reverencia o respeto

846. Constituye la materia preceptuada expresamente en el cuarto mandamiento del decálogo (Ex 20,12).

La reverencia o respeto debido a los padres ha de ser también *interna* y *externa*.

a) INTERNAMENTE se ha de reconocer y aceptar la *dignidad* superior de los padres, su *excelencia* preeminente con relación a los hijos y su *autoridad* indiscutible sobre ellos, recibida del mismo Dios a través del orden natural.

b) EXTERNAMENTE ha de manifestárseles esta reverencia con *palabras*, *signos* y *hechos*.

La Sagrada Escritura inculca insistentemente este sagrado deber filial. He aquí una página hermosísima del Eclesiástico:

«El que honra al padre expía sus pecados, y como el que atesora es el que honra a su madre.

El que honra a su padre se regocijará en sus hijos y será escuchado en el día de su oración.

El que honra a su padre tendrá larga vida. Y el que obedece al Señor es consuelo de su madre.

El que teme al Señor honra a su padre y sirve como a señor a los que le engendraron.

De obra y de palabra honra a tu padre, para que venga sobre su bendición. Porque bendición de padre afianza la casa del hijo, maldición de madre la destruye desde sus cimientos» (Eclo 3,4-11).

Aplicaciones: Pecan gravemente contra la reverencia filial:

a) CON LAS PALABRAS: los hijos que maldicen a sus padres, o hablan mal de ellos, o les echan en cara sus defectos (sobre todo delante de personas extrañas), o les insultan descaradamente, o les provocan a gran indignación o grave ira, etc. Ténganse en cuenta, sin embargo, las circunstancias particulares, ya que una misma expresión, que sería grave injuria entre personas de refinada educación quizá no tenga importancia ente gente plebeya y soez.

b) CON LOS SIGNOS: si se burlan de sus padres con risas, gestos, etcétera, que supongan grave desprecio; si los miran con ojos torvos o indignados; si se avergüenzan de ellos por su pobreza y no les permiten presentarse en público como padres, o no les reconocen como tales si se presentan (gravísimo pecado), a no ser que en circunstancias muy especiales hubiera grave causa para ello y se hiciera sin desprecio y de acuerdo con ellos mismos.

c) CON LOS HECHOS: si levantan la mano sobre ellos o cogen un palo en actitud amenazadora, aunque no tengan intención de pegarles; si los arrojan de casa (pecado gravísimo); si les niegan el saludo o la palabra, etc.

C) Obediencia

847. Los hijos están obligados a obedecer a sus padres en todo lo que éstos pueden *lícitamente* mandarles, al menos mientras permanezcan bajo la patria potestad, ya que a los padres corresponde el gobierno de la casa y la educación de los hijos. En general, los padres mandan *lícitamente* cuando sus órdenes son conformes a las exigencias de la moral cristiana y contribuyen al orden de la casa o la educación de los hijos.

Este deber de obediencia a los padres se funda en su condición de colaboradores de Dios en la generación y educación de los hijos y en las graves responsabilidades que ello supone.

San Pablo inculca a los hijos insistentemente el deber de la obediencia:

«Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor, porque es justo» (Ef 6,1).

«Hijos, obedeced a vuestros padres en todo, que esto es grato al Señor» (Col 3,20).

Sin embargo, este deber de la obediencia a los padres no es absoluto u omnímodo, como lo son el amor y el respeto que se les de

ben. La obediencia tiene sus limitaciones. He aquí las fundamentales:

a) EN CUANTO A LA MATERIA. Los padres no tienen jurisdicción ni autoridad alguna sobre la moral cristiana, y, en consecuencia, los hijos pueden y deben negarse a obedecerles cuando les manden alguna cosa contraria a ella (v.gr., robar, mentir, vengarse, omitir la misa en domingo, asistir a un espectáculo inmoral, etc.). En estos casos «es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (Act 4,19).

Aun manteniéndose dentro de sus legítimas atribuciones, sólo hay obligación *grave* de obedecer cuando se reúnan estas dos condiciones: *a)* que los padres manden *seria* o *formalmente*, no a modo de simple deseo o exhortación; y *b)* que se trate de *materia grave*. Es difícil precisar cuándo la materia preceptuada es realmente grave; pero, en general, se considera como tal aquella cuyo incumplimiento traería grave trastorno a la familia o a la educación del hijo. Y así peca gravemente el hijo que no obedece a sus padres cuando le prohiben asistir a espectáculos inmorales, juntarse con malas compañías, entregarse a la embriaguez o a la crápula, etc., o le imponen la obligación de estudiar una carrera o aprender un oficio; si por propia negligencia suele salir suspenso en sus exámenes, con pérdida de tiempo y gastos inútiles; si huye de casa sin grave causa (como la habría, v.gr., para ingresar en un monasterio cuando los padres se oponen ilegítimamente a la vocación) o contrae matrimonio con persona manifiestamente *indigna*, que sea una deshonra para la familia.

En general, las desobediencias ordinarias en materia de poca monta no suelen pasar de pecado venial.

b) EN CUANTO A LA DURACIÓN. El deber del amor y reverencia a los padres no termina jamás; pero el de la obediencia se extingue con la patria potestad, o sea, al emanciparse el hijo por la mayor edad o al tomar estado. Sin embargo, mientras el hijo mayor de edad permanezca bajo el techo paterno, está obigado a seguir obedeciendo, al menos en las cosas que tocan al régimen de vida de la familia (horas de comida, de retirarse, etc.). Un buen hijo se esforzará, no obstante, en obedecer siempre a sus padres en aquellas cosas que sean compatibles con su emancipación o nuevo estado.

c) EN LO RELATIVO A LA ELECCIÓN DE ESTADO. Como ya hemos dicho al hablar de los derechos y deberes de los padres, en lo tocante a la elección de estado los hijos no tienen obligación alguna de *obedecer* a sus padres, aunque sí de pedirles consejo y parecer. La razón es porque en las cosas relativas a la conservación del individuo y de la especie, todos los seres humanos son iguales, sin que haya superior ni inferior. Todos pueden disponer de su propia vida como les plazca, sin más limitaciones que la ley de Dios y el cumplimiento de su divina voluntad. La vocación a un estado particular de vida (matrimonio, sacerdocio, vida religiosa, celibato) es un acto de la

Providencia divina que trasciende y sobrepasa la autoridad de l padres. Podría darse el caso, sin embargo, de que el hijo pecara gı vemente desoyendo el consejo de sus padres, cuando éstos le aco sejen *recta* e *imparcialmente* sobre la no conveniencia de contraer m trimonio con una determinada persona verdaderamente indign Otra cosa sería si este consejo se lo dieran por puro capricho o c miras egoístas, sin fundamento objetivo alguno.

En cuanto al hijo que desea ingresar en religión o abrazar el e tado sacerdotal, puede hacerlo libremente aun contra la volunt irracional y anticristiana de sus padres. Pero debería permanecer e el hogar, al menos hasta que las circunstancias variaran, si su ause cia colocara a sus padres en *grave necesidad* de la que no pudieran s lir sino con el trabajo y cuidado del hijo. No son suficientes, des luego, las razones puramente sentimentales de cariño, ancianida etcétera, si otros hermanos o parientes pueden suplir en lo substa cial al hijo o hija que se consagra a Dios. No olviden padres e hij la sentencia terminante de Cristo en el Evangelio: *El que ama al p dre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama al hijo a la hija más que a mí, no es digno de mí* (Mt 10,37).

D) Ayuda material

848. Puede ocurrir que, así como en los años de su infancia l hijos no pueden valerse por sí mismos sin ayuda de sus padres, e los días de su ancianidad no puedan los padres valerse a sí mism sin la ayuda de sus hijos. En estos casos es muy justo y puesto e razón que los hijos —incluso los casados o emancipados— soc rran a sus padres en todo cuanto hayan menester. El deber de ate der a los padres en estos casos obliga *gravemente* a los hijos no só por *piedad* y *caridad*, sino por una exigencia indeclinable de la mism *ley natural*.

La Sagrada Escritura intima de manera emocionante este deb de atender a los padres ancianos:

«Hijo, acoge a tu padre en su ancianidad y no le des pesares e su vida.

Si llega a perder la razón, muéstrate con él indulgente y no afrentes porque estés tú en la plenitud de tu fuerza; que la pied con el padre no será echada en olvido. Y en vez del castigo por l pecados, tendrás prosperidad. En el día de la tribulación, el Señ se acordará de ti, y como se derrite el hielo en día templado, así derretirán tus pecados.

Como un blasfemo es quien abandona a su padre, y será maldi del Señor quien irrita a su madre» (Eclo 3,14-18).

Este deber natural es de tal magnitud y gravedad, que, como y hemos indicado en el número anterior, el hijo o la hija deberían su pender temporalmente su misma entrada en religión si sus servici o trabajos fueran el *único* medio posible de atender a sus padres n

cesitados. Santo Tomás explica este punto con su lucidez habitual, distinguiendo entre la conducta del hijo antes y después de su ingreso en religión. He aquí sus palabras:

«Hemos de distinguir un doble caso: el de aquel que está todavía en el siglo y el de quien ha profesado ya en la religión.

El que está aún en el siglo, *si sus padres necesitan su ayuda para vivir,* no debe abandonarlos y entrar en religión, pues quebrantaría el precepto de honrar a los padres. Hay quienes dicen que aun en este caso podría lícitamente abandonar a sus padres, encomendando a Dios su cuidado. Pero, si se piensa rectamente, esto sería tentar a Dios, pues, teniendo medios humanos de socorrerles, les expone a un peligro cierto bajo la esperanza del auxilio divino.

Si, por el contrario, sus padres *pueden vivir sin él,* le es lícito entonces abandonarles para entrar en religión. Porque *los hijos no están obligados a sustentar a los padres a no ser en caso de necesidad,* como se ha dicho ya.

El que ha profesado ya en la religión se considera como muerto al mundo. Por lo tanto, no debe para sustentar a sus padres abandonar el claustro, en el que está como sepultado para Cristo, y mezclarse de nuevo en los negocios del siglo. Está, sin embargo, obligado, salvando siempre la obediencia al superior y su condición de religioso, a esforzarse piadosamente para encontrar un medio por el que sus padres sean socorridos» (II-II,101, 4 ad 4).

ARTICULO IV

Los hermanos

849. 1. **La fraternidad.** *Frater,* «hermano», equivale a *fere alter,* «casi otro», una como prolongación de nosotros mismos. La verdadera fraternidad fusiona los corazones en uno solo, así como los cuerpos proceden de una misma carne común. Es *carne nuestra,* dijo Judá a sus hermanos, para disuadirles de matar a su hermano José (Gén 37,27). Y el magnífico salmo de la fraternidad (el 132) empieza a cantar las bellezas y encantos de la misma con estas palabras: *¡Ved cuán bueno y deleitoso es habitar en uno los hermanos!*

Pero, si nada hay más dulce y entrañable que la verdadera fraternidad, nada hay más terrible y devastador como el odio y la rivalidad entre los hermanos.

Recuérdense los nombres de Caín y Abel, Esaú y Jacob, José y sus hermanos: su historia se repite y se repetirá hasta el fin de los siglos. Cuando los celos, la ambición o la ira logran romper la unidad afectiva entre los hermanos, con frecuencia no es sólo una familia la que queda destrozada: a ve-

ces es todo un pueblo y toda una civilización. ¿A qué se debieron, si no, los desastres de mil guerras de sucesión?

Escuchemos al cardenal Gomá en unos párrafos admirables:

«Hay, pues, en el espíritu de fraternidad una fuerza imponderable en orden a la grandeza de la familia y de la sociedad.

Es, ante todo, el amor fraternal el más firme baluarte del espíritu de familia. Los padres han hecho a sus hijos depositarios del patrimonio de tradiciones, costumbres, ejemplos, ideas y sentimientos de su casa. Acabada su obra, desaparecen. Si los hijos, con la solidaridad de su sangre, saben conservarse en la solidaridad espiritual, la obra de los padres se perpetúa en ellos y por ellos; si la discordia rompe la comunión espiritual de los hermanos, derrámase, como el licor cuando se quiebra el vaso, el contenido espiritual de una familia. El salmista nos habla del bálsamo que, cayendo de la cabeza de Aarón, empapa y aromatiza todas sus vestiduras. Aarón es el padre; el bálsamo, el amor paterno, y con él todo el espíritu tradicional que la paternidad importa; las vestiduras son los hijos; desgarradas ellas, no participan de la suavidad penetrante del aroma de familia; ni 'el rocío que cae sobre el Monte Hermón', siguiendo la metáfora del salmista, 'baja a fecundar los collados de Sión'.

La unión de los hermanos es la fuerza de la casa y su propia fuerza; a veces puede ser la fuerza de una raza o nación. La fuerza de Israel estriba en la solidaridad de las doce tribus, y cada una de éstas descansa en la robustez de uno de los doce hermanos, hijos de Jacob. Cuando moría el emperador Severo, les decía a sus dos hijos Marco Antonio y Geta: 'Amaos y compenetraos vosotros dos, y ya no deberéis temer a los demás'. 'Dos hermanos unidos —decía un filósofo— son más fuertes que cualquier muralla'... Si los hermanos son tales por la sangre y por el amor, inútilmente buscarán en otros fuerza igual a la que pueden mutuamente prestarse».

Y a continuación añade el insigne purpurado el siguiente párrafo describiendo la naturaleza del amor fraternal:

«Es inconfundible el amor de los hermanos. Es más reposado que el de los esposos; más igual y nivelado que el que padres e hijos se profesan mutuamente; más dulce, lleno y desinteresado que el de simple amistad. El amor de verdaderos hermanos tiene como caracteres específicos la intimidad, la confianza, la efusión, la serenidad, la libertad; pero en él hallaríamos algo de los demás fuertes amores, que no en vano nacieron los hermanos del mismo abrazo conyugal y crecieron juntos en la misma atmósfera de los amores del padre y de la madre. Sin duda por esta plenitud y suavidad del amor fraterno, los buenos hermanos guardan en lo más sagrado de su pecho el recuerdo de los días felices de familia, y se buscan, hasta viejos, en

los caminos de la vida para remozarse en los antiguos recuerdos, quizá para contarse nuevas historias que celarán al esposo, al hijo, al amigo, o para decir sus cuitas o pedir consejo en lo que a nadie en el mundo confiarán sino al hermano o a la hermana»[10].

850. 2. Deberes entre los hermanos. En virtud del *vínculo natural* indestructible y de las exigencias de la *piedad* y *caridad fraterna*, los hermanos se deben mutuamente cariño, unión, edificación y ayuda.

Aplicaciones. Pecan de suyo gravemente:

1.° Los hermanos que odian interiormente a sus hermanos o se lo manifiestan exteriormente negándoles el saludo, la palabra, etc. Además del pecado contra la fraternidad, se añade casi siempre el de *grave escándalo* para los demás.

2.° Los que por cuestiones de herencia, testamentos, particiones, negocios, etc., tienen graves riñas o altercados con escándalo de los vecinos, aunque no lleguen a odiarse interiormente.

3.° Los que no se ayudan en sus necesidades materiales, pudiéndolo hacer, o son para sus hermanos, con su depravada conducta, motivo de escándalo, de infamias o de ruina espiritual.

851. Escolio. Los demás parientes. La virtud de la *piedad*, lo mismo que el recto orden de la *caridad*, lleva consigo exigencias de amor, reverencia y ayuda a los restantes miembros de la familia natural y cristiana en el grado, medida y proporción de su proximidad al tronco común. Hay obligación *especial* de amar a los abuelos, tíos, primos, sobrinos, etc., con preferencia a las personas extrañas en igualdad de condiciones y en bienes del mismo orden.

ARTICULO V

La servidumbre

Aunque la servidumbre no forma parte de la familia propiamente dicha, constituye, sin embargo, su *complemento natural*, muchas veces absolutamente indispensable. Por eso, la *sociedad heril*, o sea, la que se establece entre amos y criados, fue siempre considerada por la teología clásica como uno de los tres aspectos de la sociedad *doméstica* al lado de la conyugal y paternal. Los siervos o criados eran algo «de la casa», una como prolongación natural de la familia misma.

[10] CARDENAL GOMÁ, *La familia* c.8 p.299-301.

Por desgracia, la descristianización progresiva y el espíritu de rebeldía e independencia que caracteriza a la época moderna ha enfriado considerablemente las relaciones familiares entre amos y criados, transformando a estos últimos en meros ayudantes asalariados que se limitan a prestar un servicio y a percibir un jornal, sin que se establezcan entre él y sus señores los dulces vínculos afectivos que tan venerable y patriarcal hicieron en otras épocas la organización familiar cristiana. Al caer de la tarde, la gran familia cristiana —abuelos, padres, hijos y sirvientes— solía reunirse junto al fuego para rezar el santo rosario, la plegaria familiar por excelencia. En aquellos hogares todos se amaban y respetaban mutuamente, se bendecía a Dios y se comía el pan con reverencia. Se han perdido ya, quizá para siempre, estas dulces y entrañables tradiciones.

Como quiera que sea, vamos a exponer someramente los deberes mutuos entre amos y criados.

A) Deberes de los amos

852. Los principales deberes de los amos para con sus criados o domésticos son tres:

1.° **Tratarles benignamente,** o sea hablándoles con humanidad y dulzura, proporcionándoles los bienes y alimentos necesarios, no abrumándoles con trabajos excesivos, atendiéndoles caritativamente en sus enfermedades, etc.

Todo esto son exigencias elementales de la ley natural, que han sido sancionadas, además, por la Sagrada Escritura y por el código fundamental de la Iglesia. He aquí algunos textos hermosísimos:

«Si tienes un siervo, trátale como a ti mismo; es para ti tan necesario como tú mismo. Si tienes un siervo, trátale como a ti mismo, *no te enfurezcas contra tu propia sangre*. Si le maltratas y maldiciéndote huye, ¿por qué camino le buscarás?» (Eclo 33,31-32).

«Y vosotros, amos, haced lo mismo con ellos, dejándoos de amenazas, considerando que en los cielos está su Señor y el vuestro y que no hay en El acepción de personas» (Ef 6,9).

Contra este sacratísimo deber pecan los amos que tratan ásperamente a sus criados, les insultan de palabra o de obra (gravísimo pecado), les abruman con trabajos excesivos, o ponen en peligro su salud, o no les atienden en sus enfermedades, etc.

2.° **Instruirles y corregirles,** sobre todo si se trata de *menores de edad,* cuyos padres se los han confiado con el pacto implícito o al menos con el legítimo deseo de que sus amos completen su conveniente instrucción y educación. Pero proporcionalmente urge esta obligación incluso para con los mayores, porque el amo es como la cabeza y el superior de todos sus siervos, con todos los derechos y deberes inherentes a ese cargo director, que es de suyo gravísimo. Por eso dice severamente San Pablo que, *si alguno no mira por los su-*

yos, sobre todo por los de su casa, ha negado la fe y es peor que un infiel (1 Tim 5,8).

Pecan contra este grave deber los amos:

a) Que no conceden a sus criados u obreros el tiempo necesario para cumplir sus obligaciones religiosas; v.gr., la misa dominical, recepción de sacramentos, asistencia al sermón o catequesis, etc.

b) Que no corrigen prudente y caritativamente a sus criados irreligiosos, blasfemos, mal hablados, escandalosos, etc. Si después de repetidas y serias advertencias no se corrigen, deben ser despedidos de casa para que no contagien a los hijos o a sus compañeros de trabajo.

c) Que proporcionan o permiten a sus domésticos ocasiones próximas de pecado; v.gr., por no establecer la debida separación entre los dos sexos, sobre todo en cuanto a las habitaciones a ellos reservadas.

d) Que les dan malos ejemplos, sobre todo si les provocan o solicitan directamente al pecado (gravísimo pecado, por el escándalo y abuso de autoridad).

No olviden jamás los amos que, como enseña claramente la experiencia, el siervo impío e irreligioso que descuida sus deberes y obligaciones para con Dios, descuidará también y traicionará, cuando se le presente el caso, los deberes y obligaciones para con su amo.

3.° **Pagarles el debido salario,** no sólo en virtud de la *piedad* o de la *caridad,* sino por exigencias de la *justicia* o equidad natural, para establecer la debida igualdad entre el servicio prestado y la recompensa ganada o merecida. La defraudación del salario, o su injusta dilación sin causa justificada, es uno de los pecados que «claman al cielo», según los conocidos textos de la Sagrada Escritura:

«Dale cada día su salario, sin dejar pasar sobre esta deuda la puesta del sol, porque es pobre y lo necesita. De otro modo, *clamaría* a Yahveh contra ti, y tú cargarías con un pecado» (Deut 24,15).

«El jornal de los obreros que han segado vuestros campos, defraudado por vosotros, *clama,* y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos» (Sant 5,4).

El Código civil regula los deberes mutuos entre amos y criados en lo referente a despidos y salarios (CH 1583-1587).

B) Deberes de los criados

853. Correlativamente a los derechos de sus amos, los deberes de los sirvientes o criados son tres: *reverencia, obediencia* y *fidelidad.*

1.° **Reverencia.** Es una exigencia de la virtud de la *observancia,* que hemos examinado más arriba, y cuyo objeto es precisamente rendir culto y honor a las personas constituidas en dignidad, como

son los amos con relación a sus criados. Lo dice expresamente San Pablo:

«Los siervos que están bajo el yugo de la servidumbre, tengan a sus amos por acreedores a todo honor, para que no sea deshonrado el nombre de Dios ni de su doctrina» (1 Tim 6,1).

Pecan contra este deber los criados que se burlan o desprecian a sus amos, o les hablan con altanería, o hablan mal de ellos, o toman una actitud insolente contra ellos, etc.

2.° **Obediencia y sumisión**, al menos en lo que toca a las cosas pertenecientes al servicio y aun —sobre todo si son menores de edad— en lo tocante a su instrucción y educación. Lo inculcan repetidamente los apóstoles San Pedro y San Pablo, interpretando los deseos del Señor:

«Los siervos estén con todo temor sujetos a sus amos, no sólo a los bondadosos y humanos, sino también a los rigurosos. Agrada a Dios que por amor suyo soporte uno las ofensas injustamente inferidas» (1 Pe 2,18-19).

«Siervos, obedeced a vuestros amos según la carne, como a Cristo, con temor y temblor, en la sencillez de vuestro corazón; no sirviendo al ojo, como buscando agradar al hombre, sino como siervos de Cristo, que cumplen de corazón la voluntad de Dios; sirviendo con buena voluntad, como quien sirve al Señor y no al hombre; considerando que a cada uno le retribuirá el Señor lo bueno que hiciere, tanto si es siervo como si es libre» (Ef 6,5-8).

Este deber de obediencia lo impone a los siervos no sólo la *piedad*, sino la *justicia* estricta, porque se les recibe en la familia bajo este compromiso y obligación.

Pecan, por consiguiente, contra este deber, más o menos gravemente según los casos, los siervos que murmuran de sus amos, o no hacen lo que les mandan, o pierden el tiempo inútilmente, o trabajan menos de lo que deben, etc.

3.° **Fidelidad** en su servicio, exigida por el pacto establecido explícita o implícitamente en el contrato de servidumbre, en virtud del cual el siervo está obligado a cuidar como propias las cosas de su amo, a velar por sus intereses, a no causarle a sabiendas daño alguno, a guardar estrictamente los secretos familiares, etc. Es San Pablo también quien inculca este deber a los siervos:

«Que los siervos estén sujetos a sus amos, complaciéndoles en todo y no contradiciéndoles ni defraudándolos en nada, sino *mostrándose fieles en todo* para hacer honor a la doctrina de Dios nuestro Salvador» (Tit 2,9-10).

Pecan más o menos gravemente contra este deber los criados que tratan con culpable descuido o negligencia las cosas que se les han encomendado, ocasionando con ellos daños o perjuicios a sus amos; si toman para sí manjares exquisitos que no se les suelen conceder de ordinario; si manifiestan a los extraños los secretos de la fa-

milia; si no evitan a sus amos, pudiéndolo hacer, algún daño o perjuicio que les amenaza; si apenas se toman interés alguno por las cosas o intereses de sus amos, etc.

Los daños que ocasionen por su negligencia *gravemente culpable* (v.gr., la rotura de un objeto artístico de gran valor) tendrían obligación de repararlos en *justicia;* pero, siendo a veces imposible la reparación por falta de recursos, están obligados a pedir perdón a sus amos y a tener más cuidado en lo sucesivo, intensificando su celo y su trabajo hasta donde les sea posible. Otra cosa sería si el daño lo hubieran causado del todo involuntariamente y sin culpa alguna, ya que no es posible a la flaqueza humana estar sobre sí en todo momento y lugar. Dígase lo mismo, proporcionalmente, si no impiden, pudiendo y debiéndolo hacer, los daños que pueden ocasionar a sus amos personas extrañas o sus mismos compañeros de servicio.

854. Apéndice. La sociedad escolar.

Aunque no pertenezca propiamente a la familia, la sociedad escolar —o sea, la que se establece entre los maestros y discípulos— es como una *prolongación* de la familia, en cuanto que los maestros asumen y complementan la función educadora de los padres.

He aquí, brevemente expuestos, los derechos y deberes respectivos:

a) **Los maestros**, en cuanto mandatarios de los padres en lo tocante a la educación de sus hijos, tienen obligaciones semejantes a las de los mismos padres. En consecuencia, además del *amor* y del *buen ejemplo,* deben *instruir* a sus alumnos en las disciplinas científicas que se les encomienden, *formarles rectamente en las buenas costumbres* y, cuando sea menester, *corregirles y castigarles* moderadamente.

Estas obligaciones nacen no sólo de la virtud de la *piedad,* en cuanto sustitutos de los padres, sino también de la *justicia estricta,* por razón del oficio y del estipendio que reciben. De donde pecan muy *gravemente* los maestros que enseñan a sus discípulos doctrinas perniciosas, o les dan malos ejemplos, o los inducen al pecado —*a fortiori,* o con mayor motivo, si pecan con ellos—, o son gravemente negligentes en la preparación de las clases, de suerte que sufra detrimento la formación de los alumnos, etc.

b) **Los discípulos** deben a sus maestros, en cuanto prolongación de sus padres, *amor, reverencia* y *obediencia* en todo cuanto se refiera a los estudios y buenas costumbres.

En consecuencia, pecan los discípulos si se ríen o burlan de sus maestros, les contestan altaneramente, murmuran de ellos o les levantan falsos testimonios o calumnias (obligación de repararlas), excitan a los demás a la indisciplina, pierden el tiempo en las clases o en el estudio, etc. Muchas de estas faltas no pasan, a veces, de pecado venial por la ligereza e inconsideración de los que las cometen; pero podrían ser graves si se siguieran daños notables para el maestro, la familia del alumno (v.gr., gastos inútiles, afrenta por el hijo

holgazán, etc.), el propio alumno (mala educación, deformidad moral, etc.) o sus compañeros de estudio o de colegio.

Santo Tomás expone admirablemente en la *Suma Teológica* la virtud de la *estudiosidad*, que es la propia de los estudiantes, y sus pecados opuestos: la *curiosidad*, por exceso, y la *pereza* o *negligencia*, por defecto (II-II,166-167).

TRATADO III

Los deberes sociales

Abordamos ahora el último aspecto de nuestras relaciones para con el prójimo, considerándole en cuanto organizado en *sociedad*. Este aspecto plantea multitud de problemas interesantísimos, cuyo estudio detallado y a fondo corresponde propiamente al *derecho político* y a la *sociología*. Aquí nos limitamos a recoger, dentro del marco restringido de nuestra obra, los principales aspectos y derivaciones que afectan a la *moral social* en torno principalmente a las dos grandes formas de *justicia perfecta* que no hemos examinado todavía: la *legal* y la *distributiva*.

Dividimos la materia en cuatro capítulos. En el primero examinaremos los problemas morales más importantes que plantea la *justicia legal;* en el segundo, los relativos a la *justicia distributiva;* en el tercero, las llamadas *virtudes sociales;* y en el cuarto, los *deberes profesionales*.

CAPITULO I

La justicia legal

Sumario: Dividimos la materia en tres artículos: *naturaleza* de la justicia legal; *derechos y deberes de los ciudadanos,* y la *defensa del bien común*.

ARTICULO I

Naturaleza de la justicia legal

855. 1. Concepto. Según la teología clásica, la justicia legal es *la virtud que inclina y mueve a los miembros del cuerpo social, en cuanto tales, a dar a la sociedad todo aquello que le es debido en orden a procurar el bien común*.

Según el Doctor Angélico —a quien siguen los grandes teólogos clásicos Cayetano, Vitoria, Báñez, Suárez, Salmanticenses, Juan de Santo Tomás, Billuart, etc., y la inmensa mayoría de los autores modernos—, la *justicia legal* es una virtud *especial,* distinta de las demás. Si se la llama también *justicia general,* es por su influencia de

causalidad sobre todas las demás virtudes, pero no porque de suyo no sea una virtud específicamente distinta de todas las demás. La justicia legal es, *en su esencia,* virtud *especial* y *propia,* aunque por *influencia* sea o pueda llamársele virtud *general,* por extender su radio de acción a la materia de las demás virtudes, ordenándolas al bien común, como ocurre, en cierto modo y en otros aspectos, con la caridad y la prudencia social o de gobierno[1].

Se la llama rectamente *justicia legal* porque las acciones de los particulares se ordenan al bien común en la forma que determina *la ley,* cuya propia definición es «la ordenación de la razón *dirigida al bien común,* promulgada por el que tiene el gobierno de la comunidad».

856. 2. **Objeto.** El objeto de una virtud es doble: *formal* y *material.*

a) El objeto formal, o fin propio de la justicia legal, es el *bien común,* que impone a los miembros de la sociedad exigencias jurídicas estrictas.

En efecto: la sociedad, en cuanto tal, tiene pleno derecho a imponer a los particulares la obligación de contribuir al bien común de todos, que prevalece y está por encima del propio bien individual[2]. Como signo de su perfección jurídica, este derecho va respaldado por la fuerza coactiva del Estado. Se cumple, pues, en la justicia legal la razón de *lo debido* —que es la más importante de las tres notas características de la justicia, como vimos en su lugar correspondiente (cf. n.611)— con mayor fuerza que en ninguna otra especie de justicia. Las otras dos condiciones —alteridad e igualdad— no son tan perfectas en la justicia legal como en la conmutativa, ya que los individuos no se distinguen totalmente de la sociedad, y sus obligaciones para con ella no pueden satisfacerlas sino en una igualdad relativa o proporcional, según las facultades y proporción de cada uno con el bien público. Pero, siendo la razón de *lo debido* la primera y más poderosa condición de la justicia —*potissima conditio iustitiae,* dice Báñez—, se ha de concluir que *la legal es justicia más excelente que la conmutativa en razón del deber más estricto,* si bien, en los otros dos aspectos de alteridad e igualdad perfectas, la conmutativa verifica mejor el concepto de justicia estricta[3].

[1] He aquí las palabras de Santo Tomás exponiendo esta doctrina: «Así como la caridad puede decirse virtud general en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien divino, así también la justicia legal en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien común. Luego, al igual que la caridad, que mira al bien divino como objeto propio, es virtud *especial* por esencia, del mismo modo la justicia legal es virtud *especial* en su esencia, en cuanto mira al bien común como objeto propio» (II-II,58,6).

[2] En el mismo género de bienes, se entiende; jamás en los bienes de orden superior, en los cuales el derecho del individuo prevalece sobre el de toda la sociedad. «El bien *sobrenatural* de un solo individuo está por encima del bien *natural* de todo el Universo», como dice Santo Tomás (I-II,113,9 ad 3).

[3] Cf. Báñez, *De iure et iustitia decisiones* in q.58 a.5-7 dub.1. Véase Urdánoz, en *Suma Teológica,* ed. bilingüe, vol.8 (BAC, 1956), introducción a la cuestión 58.

b) EL OBJETO MATERIAL, o materia próxima de la justicia legal, lo constituyen, en general, los actos exteriores de todas las virtudes en cuanto son necesarios o convenientes para el bien común, y de una manera más propia y *especial* los que la ley positiva determine con esta misma finalidad. Escuchemos a Santo Tomás:

«Es evidente que todos los que componen alguna comunidad se relacionan a la misma como las partes al todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, síguese que cualquier bien de la parte es ordenable al todo.

Según esto, el bien de cada virtud, ya ordene al hombre a sí mismo, ya le ordene a otras personas singulares, es referible al bien común, al que ordena la justicia. Y así, los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, en cuanto ésta ordena al hombre al bien común» (II-II,58,5).

Por eso, ninguno de nuestros actos debiera substraerse al influjo e imperio de la *justicia legal*, cuya función es la de orientar socialmente toda nuestra vida; como tampoco debiera substraerse ninguno al influjo e imperio directo de la *caridad*, que es la primera y más excelente de todas las virtudes cristianas. De esta forma, estas dos grandes virtudes, generales y especiales a la vez, la *caridad* y la *justicia legal*, informarían de hecho toda la vida del cristiano en orden al bien común y a la edificación del Cuerpo místico de Jesucristo, que es la Iglesia. El cristiano consciente de su incomparable dignidad y grandeza como miembro del Cuerpo místico de Cristo debería ordenar todas sus actividades no sólo a la adquisición o alcance de su propia perfección personal, sino también a la sublime empresa, complementaria de la anterior, de transformarlas en un acto de servicio por la salud de sus hermanos.

857. 3. Sujeto. Como la justicia legal tiene por objeto el *bien común*, ha de tener forzosamente por sujeto a todo aquel que forme parte de la comunidad general, o sea, tanto a los gobernantes como a los gobernados, aunque en diferente manera. Y así, como dice Santo Tomás, «radica en el príncipe principal y como arquitectónicamente, y en los súbditos, secundaria y como ministerialmente» (II-II,58,6).

En efecto: de una manera *principal* y *arquitectónica*, los deberes de justicia legal incumben a los gobernantes, ya que a ellos corresponde la obligación primordial de atender a las necesidades comunes y proveer a ellas constructivamente mediante el ejercicio del poder legislativo y coercitivo.

En los súbditos se encuentra de una manera *secundaria, instrumental* o *ministerial*, es decir, como ejecutores de las obligaciones de justicia legal mediante el cumplimiento de las leyes y obediencia a los poderes públicos. Esto nos lleva de la mano a hablar de la obligatoriedad de la justicia legal.

858. 4. Obligatoriedad. No puede haber la menor duda sobre la obligatoriedad en conciencia de las leyes *justas* del Estado, que constituyen la materia más específica de la justicia legal. Hemos expuesto las razones en otro lugar de nuestra obra, adonde remitimos al lector (cf. n.143-145). Las fundamentales son dos:

a) Por el origen divino de todo poder legítimo (Prov 8,15-16), de donde se deduce que *quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios* (Rom 13,1-2).

b) Porque sin su observancia resultaría imposible el bien común y la pacífica convivencia de los ciudadanos.

En el artículo siguiente expondremos con detalle los principales derechos y deberes de justicia legal que afectan a todos los ciudadanos.

859. Escolio. La justicia social. Modernamente —sobre todo a partir de la encíclica *Quadragesimo anno*, de Pío XI— se habla muchísimo de *justicia social*, expresión que no aparece en Santo Tomás ni en los teólogos escolásticos. ¿Se trata de una nueva *especie* de justicia desconocida de la teología clásica o se reduce a alguna de las formas de la trilogía tradicional?

La división clásica tripartita es, evidentemente, exhaustiva. No puede concebirse alguna relación de justicia que no se reduzca al *orden de las partes al todo* (justicia legal), o *del todo a las partes* (distributiva), *o de las partes entre sí* (conmutativa). Imposible establecer una nueva relación. Por consiguiente, la llamada *justicia social* habrá de encuadrarse en alguna de esas formas tradicionales. Ahora bien, ¿a cuál de ellas pertenece propiamente?

Los teólogos y sociólogos católicos se han esforzado en elaborar el contenido jurídico de la misma y han formulado diversas teorías. He aquí las principales:

a) Coincide con la justicia general de los antiguos e incluye todas las virtudes sociales y actos de las demás virtudes en cuanto promueven el bien común y la paz y seguridad sociales. Así Vermeersch, Cathrein, Leclercq, etc.

b) Comprende las tres especies clásicas de justicia y todo el conjunto de vínculos y relaciones jurídicas, ya que toda justicia por naturaleza es *social*, y las tres formas contribuyen al orden y bienestar sociales. Así Michel, Antoine, Cavallera, Peinador, etc.

c) Coincide con la justicia distributiva, ya que su función capital, según la *Quadragesimo anno*, es la distribución de las riquezas entre los necesitados. Lo defienden el Rvdmo. P. Albino Menéndez-Reigada, Elorduy, etc.

d) Es una cuarta especie de justicia, distinta de las tres clásicas, con sujetos distintos de derechos y deberes. El sujeto activo y pasi-

vo de la justicia social no serían el Estado y los individuos, sino los distintos *grupos sociales* entre sí y *los individuos como miembros de estos grupos sociales;* la justicia social señalaría las exigencias o reivindicaciones de estos grupos, sobre todo en materia económico social. Es la opinión de Messner y, con algunas variantes, la de Schilling, Taparelli, Donat, Gandía, etc.

e) COINCIDE CON LA JUSTICIA LEGAL COMPLETADA POR LA DISTRIBUTIVA. Es la opinión de la mayoría de los teólogos y sociólogos católicos, que coincide, nos parece, con la realidad objetiva de las cosas. El Papa Pío XI declaró expresamente en su encíclica *Divini Redemptoris* (n.51) que «es propio de la justicia *social* el exigir de los individuos cuanto es necesario al bien común» (función propia y específica de la justicia *legal)*. Por consiguiente, *la justicia social se identifica con la legal, integrada y completada con la distributiva en una justicia comunal,* y abarca todas las relaciones de derechos y deberes entre la sociedad y sus miembros, y viceversa, fundados en el bien común.

Esta justicia legal o social contiene no sólo las obligaciones prescritas por la ley positiva, sino también los deberes para con la sociedad que impone el derecho natural. Se divide, por consiguiente, en dos partes: justicia legal *natural* y *positiva.* El campo normativo de esta justicia se agranda así considerablemente, recogiendo un amplio horizonte de deberes naturales que no han recibido aún la sanción jurídica positiva. Ambas formas, sin embargo, constituyen una misma justicia y no dos especies, ya que todas las normas de derecho natural son *potencialmente* de derecho positivo y pueden recibir fuerza y vigor de leyes civiles.

A la *justicia social* corresponde principalmente dictar las reformas y normas jurídico-sociales que el bien común y la miseria de las clases trabajadoras reclaman en el *campo económico,* relativas a la función social de la propiedad, al buen uso de los bienes de la tierra y a la justa distribución de las riquezas *según el destino fundamental de las mismas, que es el de servir a las necesidades de todos los hombres.* En particular, los documentos pontificios exigen, en nombre de ella, una serie de reformas y mejoras en favor de los necesitados, como son el salario familiar, la participación en los beneficios de la empresa, los seguros sociales que garanticen al obrero medios de vida estables y duraderos y, en general, todo ese conjunto de reformas sociales que la encíclica *Quadragesimo anno* engloba bajo el epígrafe de «restauración del orden social», encaminadas a facilitar el acceso a la propiedad de todos los necesitados y a una más justa distribución de las riquezas [4].

[4] Cf. URDANOZ, l.c., p.260-268, algunas de cuyas ideas acabamos de recoger.

ARTICULO II

Derechos y deberes de los ciudadanos

El hombre como ciudadano, o sea como miembro de la sociedad civil a la que pertenece naturalmente, es sujeto de una serie de derechos y deberes especiales que caen de manera directa e inmediata bajo el ámbito de la justicia *legal* y de la *distributiva*. En este capítulo examinaremos ante todo los correspondientes a la justicia *legal*[5].

I. DERECHOS

860. Pueden distinguirse dos clases de derechos: *civiles* y *políticos*. Los primeros brotan directamente de la personalidad humana; los segundos se desprenden del hecho de pertenecer a una sociedad política, a un determinado Estado.

a) LOS DERECHOS CIVILES —tales como el derecho a la vida, al respeto, a la verdadera libertad, etc.— corresponden no sólo al individuo, sino también a las familias, asociaciones profesionales, congregaciones religiosas, etc.

Tienen como *materia general* la adquisición y honesto disfrute de los bienes del *cuerpo*, de la *fortuna* (derecho de propiedad, de trabajo, etcétera), de la *inteligencia* (ciencias, artes, enseñanza), de la *conciencia* (religión, moralidad, etc.) y de los bienes *colectivos* que brotan de las relaciones familiares, contratos justos, asociaciones profesionales, etc.

Tratándose de derechos personales, todo el mundo puede gozar de ellos en la sociedad civil. Pero puede ocurrir que el bien común imponga a algunos de esos derechos (v.gr., al de propiedad) ciertos límites legítimos, que nadie podría traspasar sin comprometer los fueros mismos de la conciencia.

b) LOS DERECHOS POLÍTICOS afectan principalmente a los ciudadanos mayores de edad o a los que la ley señale expresamente. Tienen como *materia* u objeto directo la participación, en diferentes grados y en formas muy diversas, en los negocios públicos en orden al bien común. Al igual que los derechos civiles, los políticos son personales, y pueden gozar de ellos todos los ciudadanos en la medida señalada por las leyes vigentes en la nación.

II. DEBERES

Los principales deberes de los ciudadanos corresponden a cuatro aspectos o consideraciones distintas: *a)* la patria; *b)* la forma de go-

[5] Nos inspiramos principalmente en STEVEN, *Éléments de morale sociale* (Tournai 1954), y en LORTAL, *Morale sociale générale* (Paris 1935), cuyas ideas recogemos a veces literalmente.

bierno; *c)* los gobernantes; *d)* la sociedad política en general. Vamos a examinarlos brevemente.

A) Para con la patria

Sumario: Expondremos los *fundamentos teológicos* del patriotismo, los *deberes generales* para con la patria y los *pecados opuestos.*

861. 1. Fundamentos teológicos. Cuatro son las principales virtudes cristianas que se relacionan más o menos de cerca con la patria:

a) La piedad, que nos inspira formalmente el culto y veneración a la patria en cuanto principio secundario de nuestro ser, educación y gobierno, como hemos explicado en su lugar correspondiente (cf. n.825). En este sentido se dice rectamente que la patria es nuestra madre.

b) La justicia legal, que nos relaciona con la patria, considerando el bien de la misma como un *bien común* a todos los ciudadanos, que tienen todos ellos obligación de fomentar.

c) La caridad, cuyo recto orden obliga, en igualdad de condiciones, a preferir al compatriota antes que al extranjero (cf. n.521-5.ª).

d) La gratitud, por los inmensos bienes que la patria nos ha proporcionado y los servicios inestimables que continuamente nos presta.

862. 2. Deberes generales para con la patria. Pueden reducirse a uno solo: el *patriotismo,* que no es otra cosa que *el amor y la piedad hacia la patria en cuanto tierra de nuestros mayores o antepasados.* Sus principales manifestaciones son cuatro:

a) Amor de predilección sobre todas las demás naciones; perfectamente conciliable, sin embargo, con el respeto debido a todas ellas y la caridad universal, que nos impone el amor al mundo entero.

b) Respeto y honor a su historia, tradición, instituciones, idioma, etc., que se manifiesta, v.gr., saludando o inclinándose reverentemente ante los símbolos que la representan, principalmente la bandera y el himno nacional.

c) Servicio, como expresión efectiva de nuestro amor y veneración. El servicio de la patria consiste principalmente en el fiel cumplimiento de sus leyes legítimas, sobre todo las relativas a tributos e impuestos, condición indispensable para su progreso y engrandecimiento; en el desempeño desinteresado y leal de los cargos públicos que el bien común nos exija; en el servicio militar obligatorio y en otras cosas por el estilo.

d) DEFENDERLA contra sus perseguidores y enemigos interiores o exteriores: en tiempo de paz, con la palabra o con la pluma, en tiempo de guerra, empuñando las armas y dando generosamente la vida, si es preciso, por el honor o la integridad de la patria.

863. 3. Pecados opuestos. Al sano patriotismo se oponen dos pecados:

a) POR EXCESO se opone el *nacionalismo exagerado*, que ensalza desordenadamente a la propia patria como si fuera el bien supremo y desprecia a los demás países con palabras o hechos, muchas veces calumniosos o injustos.

b) POR DEFECTO se opone el *internacionalismo* de los hombres sin patria, que desconocen la suya propia con el especioso pretexto de que el hombre es ciudadano del mundo. Su forma más radical y peligrosa, por sus derivaciones filosóficas, religiosas y sociales, la constituye la *Internacional comunista*, inspirada en las doctrinas de Carlos Marx.

B) Para con la forma de gobierno

Sumario: Expondremos brevemente las principales *formas de gobierno*, su *accidentalidad* desde el punto de vista católico y los deberes para con la forma *establecida de hecho* en la propia patria.

864. 1. Las formas de gobierno. Es clásica la división tripartita, con sus correspondientes degeneraciones:

a) LA MONARQUÍA, o gobierno de uno solo, que, cuando se corrompe o degenera, da origen a la *tiranía*.

b) LA ARISTOCRACIA, o gobierno de unos pocos selectos, que puede degenerar en *oligarquía*.

c) LA DEMOCRACIA, o gobierno del pueblo, cuya corrupción lleva a la *demagogia* e incluso a la *anarquía*.

Esta clasificación, tomada del mayor o menor número de gobernantes, no es, sin embargo, la más completa y filosófica. Acaso podría proponerse, con Esmein, el siguiente esquema, que, sin ser exhaustivo, se funda en la esencia misma de los fenómenos políticos[6]:

[6] Cf. LEMONNYER-TONNEAU, O. P., *Précis de sociologie* (Marsella 1934) p.318.

EL GOBIERNO PUEDE SER

- Por el *principio* mismo de su soberanía ....
  - Despótico o absoluto (monarca, dictador, asamblea, etc.).
  - Legal o reglamentado
    - Por un estatuto consuetudinario.
    - Por una constitución escrita.
- Por el *ejercicio* de su soberanía ......
  - Directo, o sin intermediario (monarquías absolutas).
  - Indirecto, representativo o por delegación (democracias).

865. 2. Accidentalidad de las mismas. A una nación concreta puede serle muy *esencial* una determinada forma de gobierno, teniendo en cuenta su historia, costumbres, etc., pero, filosóficamente y en abstracto, las formas de gobierno son *accidentales*, ya que todas ellas pueden ser buenas o malas, según el encauce y orientación que se las dé.

La Iglesia ha declarado repetidas veces, por boca de los Sumos Pontífices, que es indiferente a las distintas formas de gobierno mientras sean justas y tiendan al bien común. He aquí un texto claro y explícito de Pío XI:

«Todos saben que la Iglesia católica, no estando bajo ningún respecto ligada a una forma de gobierno más que a otra, con tal que queden a salvo los derechos de Dios y de la conciencia cristiana, no encuentra dificultades en avenirse con las distintas instituciones civiles, sean monárquicas o republicanas, aristocráticas o democráticas»[7].

De hecho la Iglesia católica mantiene relaciones diplomáticas con multitud de naciones organizadas en las formas políticas más dispares.

866. 3. Deberes para con la propia forma de gobierno.

Vamos a concretarlos en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª: Es deber de todos los ciudadanos respetar el régimen establecido de hecho, cualquiera que sea su origen, sin perjuicio de preferir algún otro más conveniente para la patria y hasta de procurar su implantación por medios y procedimientos honestos.

[7] Pío XI, encíclica *Dilectissima nobis*, dirigida a España el 3 de junio de 1937, n.3.

Expliquemos por partes el sentido y alcance de la conclusión.

ES DEBER DE TODOS LOS CIUDADANOS de todas las clases y categoría sociales.

RESPETAR EL RÉGIMEN ESTABLECIDO DE HECHO. Nótese que «respetar» no significa «colaborar activamente» con un régimen que no reúna las debidas condiciones que el bien de la patria exige. Significa únicamente que no se le debe obstaculizar el ejercicio del poder en la medida y grado que reclama el bien común, sin perjuicio de procurar la implantación de otro régimen mejor en la forma que diremos en seguida.

Entendida de este modo, es indudable la obligación de respetar el régimen establecido de hecho. El inmortal Pontífice León XII dice expresamente que los ciudadanos católicos

> «...deben aceptar sin reservas, con la lealtad perfecta propia del cristiano, el poder civil *en la forma en que de hecho existe*.
>
> Y la razón de esta aceptación es que el bien común de la sociedad lo reclama sobre todo otro interés, ya que es el principio creador, el elemento conservador de la libertad humana... Ahora bien: de esta necesidad de asegurar el bien común deriva... la necesidad de un poder civil. Cuando, pues, en una sociedad hay un poder constituido y funcionando de hecho el interés común se encuentra ligado a este poder, y por esta razón hay que *aceptarlo tal como es..., respetarlo y someterse a él* como representación del poder venido de Dios»[8].

CUALQUIERA QUE SEA SU ORIGEN. Aunque haya nacido ilegítimamente, queda en pie el deber de respetarle si así lo exige el bien común. Escuchemos de nuevo a León XIII.

> «En política, más que en otras cosas, sobrevienen cambios inesperados; a las formas políticas adoptadas sustituyen otras Estos cambios no siempre son legítimos en su origen; incluso es difícil que lo sean.
>
> Con todo, el criterio supremo del bien común y de la tranquilidad pública *impone la aceptación de estos gobiernos, constituidos de hecho*, en lugar de los gobiernos anteriores, que de hecho ya no existen... Es necesario una subordinación sincera a los gobiernos constituidos en nombre de este derecho soberano, indiscutible, inalienable, que se llama la razón del bien social»[9].

O sea, que el derecho del régimen constituido al respeto de los ciudadanos no se basa en la legitimidad de su origen, sino en la razón del bien social *actual*.

SIN PERJUICIO DE PREFERIR ALGÚN OTRO MÁS CONVENIENTE PARA LA PATRIA. La preferencia teórica de algún otro régimen está garantizada

[8] LEÓN XIII, en carta del 3 de mayo de 1892 a los cardenales franceses. Citado por STEVEN, o.c., n.590, a quien seguimos literalmente en esta sección.

[9] LEÓN XIII, ibid., ibid.

por la misma accidentalidad de las formas de gobierno y por la libertad que la Iglesia concede a todos los ciudadanos en materia estrictamente política, con tal que sea conciliable con los principios del derecho natural y del Evangelio.

Y HASTA DE PROCURAR SU IMPLANTACIÓN POR MEDIOS Y PROCEDIMIENTOS HONESTOS. Si se estima con lealtad que la implantación de un nuevo régimen sería altamente conveniente al bien común de todos los ciudadanos, exige el propio patriotismo que se prepare la venida de ese otro régimen empleando toda clase de procedimientos legítimos y honestos, sin dejar, mientras tanto, de respetar y obedecer a los poderes constituidos.

Sin embargo, en la realización práctica de este ideal, los cristianos deben guardarse mucho de comprometer los intereses superiores de la Iglesia dando a entender que el régimen por ellos preferido es también el que prefiere la Iglesia, lo que sería un gran abuso, que podría acarrear deplorables consecuencias.

Una acción política serena y equilibrada, que supiera armonizar la legítima libertad de los ciudadanos, las exigencias de la paz social y el servicio del bien público o común, sería irreprochable desde el punto de vista moral. En su intención y en su forma sería una acción positiva y promotora del bien mejor, sin ser sediciosa o destructora del bien actual.

Conclusión 2.ª: Es lícita y obligatoria la resistencia pasiva y la desobediencia positiva a las leyes anticristianas de cualquier poder constituido.

Escuchemos a León XIII explicando admirablemente el sentido y alcance de esta conclusión:

«Se ofrecen circunstancias en la cuales parece que una manera de obrar exige de los ciudadanos el Estado y otra contraria la religión cristiana; lo cual ciertamente proviene de que los que gobiernan a los pueblos, o no tienen en cuenta para nada la autoridad sagrada de la Iglesia, o pretenden que ésta les sea subordinada. De aquí nace la lucha y el poner a la virtud a prueba en el combate. Urge una y otra autoridad, y, como quiera que mandan cosas contrarias, obedecer a las dos es imposible: *Nadie puede servir al mismo tiempo a dos señores* (Mt 6,24); y así es menester faltar a la una si se ha de cumplir lo que la otra ordena.

Cuál ha de llevar la preferencia, para nadie es dudoso. Es impiedad dejar el servicio de Dios por agradar a los hombres; ilícito quebrantar las leyes de Jesucristo por obedecer a los magistrados, o, so color de conservar un derecho civil, infringir los derechos de la Iglesia. *Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres* (Act 5,29). Y lo que en otro tiempo San Pedro y los demás apóstoles respondían a los magistrados cuando les mandaban cosas ilícitas, eso mismo, en igualdad de circunstancias, se ha de responder sin vacilar. No hay, así en la paz como en la guerra, quien aventaje al cristiano solícito

de sus deberes; pero todo debe arrostrarse y preferir hasta la muert antes que desertar de la causa de Dios y de la Iglesia».

Y un poco más abajo añade terminantemente el inmortal Pontífice:

«Pero si las leyes de los Estados están en abierta oposición co el derecho divino, si se ofende con ellas a la Iglesia, o contradice a los deberes religiosos, o violan la autoridad de Jesucristo en Pontífice supremo, entonces *la resistencia es un deber, y la obediencia crimen*, que, por otra parte, envuelve una ofensa a la misma sociedad, puesto que pecar contra la religión es delinquir también cont el Estado»[10].

Conclusión 3.ª: Es lícita la resistencia pasiva contra un poder tiránic e injusto, y, en determinadas circunstancias, puede ser lícita y hast obligatoria la rebelión armada para desposeerle del mando, pero si llegar al tiranicidio.

Ante todo es necesario precisar con exactitud la terminología.

a) Poder tiránico es el que abusa de su autoridad para oprimi a los ciudadanos, imponiéndoles leyes injustas y privándoles injustamente de sus libertades esenciales.

b) Resistencia pasiva es la que se niega a cumplir las leyes injustas, que no son en realidad verdaderas leyes.

c) Rebelión armada es la que tiene por apoyo principal al ejército de la nación y lleva consigo gran esperanza de éxito. Nunc debe recurrirse a la *sedición*, que consiste en formar bandos o partidos en el seno de una nación con objeto de promover algaradas tumultos entre sí o contra la autoridad pública, que a ningún resultado práctico conducen y sí a grandes trastornos y perturbacione (cf. II-II,42,1-2).

d) Tiranicidio es el asesinato del tirano hecho por persona privadas y con su propia autoridad. Está expresamente condenad por la Iglesia (D 690) y no puede recurrirse jamás a él, bajo ningú pretexto. Lo único que puede hacerse es desposeerle del mando injustamente detentado y juzgarle por los tribunales legítimos, qu podrán condenarle a muerte si lo hubiera merecido.

Teniendo en cuenta estas nociones, he aquí el sentido alcance de la conclusión:

1.º La resistencia pasiva a las leyes injustas es siempre *lícita* puede ser incluso *obligatoria*. Cuando el gobernante tiránico se exce de en sus atribuciones exigiendo alguna cosa *injusta*, su orden mandato no obliga a nadie en conciencia, ya que, por ser injusto, n

[10] León XIII, encíclica *Sapientiae christianae*, del 10 de enero de 1890, n.º 11.

es verdadera ley. Pero, para mayor precisión, vamos a examinar los principales casos que pueden ocurrir.

a) Si las leyes injustas violan derechos humanos *accidentales* (v.gr., la propiedad, la libre reunión, etc.), no obligan en conciencia (por ser injustas), pero generalmente será mejor *sufrirlas* para evitar un mal mayor (v.gr., escándalos, malos tratos, agravaciones de la tiranía, etc.). Sufrir no es obedecer, y siempre queda el derecho de trabajar por la abrogación de esas leyes injustas por medios pacíficos y honestos.

b) Si la ley tiránica viola el derecho *natural* o *positivo divino*, prescribiendo lo que no puede hacerse sin pecado (v.gr., el control de la natalidad, el aborto, etc.), «la resistencia es un deber, y la obediencia un crimen» (León XIII). Jamás pueden ser obedecidas esas leyes, aunque se agrave la tiranía y se sigan grandes trastornos a la sociedad. No es lícito jamás cometer un pecado, aunque se pudiera evitar con él una gran catástrofe al mundo entero.

c) Si la ley injusta viola los derechos *esenciales* de la Iglesia (v.gr., si decretase que el jefe del Estado sea también el jefe de la Iglesia nacional), no podría ser obedecida jamás, cualesquiera que fueran las consecuencias de la resistencia. Pero, si afectan únicamente a sus derechos *accidentales* (v.gr., la exención de los clérigos del servicio militar), generalmente será mejor *sufrir* la ley injusta, para evitar males mayores.

2.° La rebelión armada suele traer consigo gravísimos trastornos y perturbaciones a la sociedad entera. Por lo mismo, no es lícito recurrir a ella sino en casos verdaderamente excepcionales, o sea, cuando se *reúnan claramente* las siguientes condiciones:

a) Un poder *ciertamente tiránico*, que llegue a extremos verdaderamente intolerables contra el bien común.

b) Que se hayan agotado, sin resultado alguno, todos los medios pacíficos para conseguir que los gobernantes entren por la vía legal y retiren las medidas tiránicas o injustas.

c) Probabilidad grande de éxito, habida cuenta de todas las circunstancias.

Contestando a la objeción de que la rebelión contra el tirano puede traer la *sedición*, o sea, la lucha intestina entre los ciudadanos partidarios o contrarios al régimen establecido, escribe Santo Tomás:

«El régimen tiránico no es justo, porque no se ordena al bien común, sino al bien privado del gobernante. Por lo mismo, perturbar este régimen no tienen carácter de sedición, a no ser cuando se le perturba de manera tan desordenada que se sigan mayores daños a los ciudadanos de la perturbación que del mismo régimen tiránico. Más bien hay que acusar de sedicioso al propio tirano, que no tiene reparo en fomentar sediciones y discordias en el pueblo que tiene esclavizado para dominarle con mayor seguridad. Esto sí que es ti-

tiránico, ya que se ordena al bien particular del presidente con daño de la multitud» (II-II,42,2 ad 3).

867. Escolio: Conducta de los ciudadanos en tiempo de invasión extranjera. Tres son las principales obligaciones de los ciudadanos cuando su territorio nacional ha sido invadido por un poder extranjero que los tiene esclavizados (v.gr., los países satélites de Rusia tras el «telón de acero»)

1.ª No perder de vista el bien común. . Si no hay otro remedio, deben observar las medidas prescritas para el *orden público* y evitar las desobediencias que traigan consecuencias peores, tales como cárceles o deportaciones en masa, asesinato de los ciudadanos, etc.

2.ª No transigir con el ocupante o usurpador, absteniéndose de todo acto voluntario que equivalga a reconocer la usurpación o a consolidarla en el poder. La colaboración con el invasor sólo es tolerable cuando *sirve realmente a los inereses esenciales del país ocupado* (v.gr., evitando males mucho mayores).

3.ª Respetar las exigencias del derecho natural en los demás. Si para liberar al país hay que recurrir a la fuerza, no olvidar que el respeto a la vida, a la dignidad humana y a los bienes ajenos siguen siendo deberes elementales de justicia que obligan siempre, en todas partes y con toda clase de personas, buenas o malas.

C) Para con los gobernantes

868. Examinados los deberes para con la *forma de gobierno*, veamos ahora los que se refieren a los gobernantes[11].

Nos referimos únicamente al caso normal de los gobernantes que usan de su autoridad con esa relativa prudencia que caracteriza a los hombres honrados, preocupados por el bien común, pero siempre capaces de error.

Planteada así la cuestión, los principales derechos y deberes de los ciudadanos son:

1.° Respetar y amar a los gobernantes. Este doble deber está fundado en el hecho de que los gobernantes participan de la autoridad misma de Dios y reflejan de alguna manera su paternidad. Por este doble título se hacen acreedores al respeto y amor de los ciudadanos. Los cristianos deben dar ejemplo en esto como en todo lo demás.

2.° Cumplir con fidelidad las leyes justas. El ciudadano honrado debe aceptar las leyes justas de su país como la expresión de una voluntad superior, y el cristiano verá en ellas la manifestación

[11] *Cf.* Steven, o.c., n.594-597, a quien citamos literalmente.

explícita de la voluntad de Dios, dando ejemplo de sumisión generosa y activa.

3.° Ayudarles lealmente en su difícil misión. Puesto que el poder legítimo es una participación de la autoridad y paternidad de Dios, los ciudadanos deben ayudarle en el cumplimiento de su misión, practicando respecto de sus legítimos gobernantes:

a) *Los deberes de justicia.* Como ya dijimos, un cuasicontrato nos impone, como contrapartida de los beneficios recibidos, la colaboración con los gobernantes, con miras al bien común.

b) *Los deberes de piedad o caridad filial.* La patria es como la prolongación de la familia natural, y en ella desempeñan los gobernantes el papel de padres.

4.° Ejercer ordenadamente el derecho de crítica. Es útil al bien común que las leyes o determinaciones de la autoridad perjudiciales o inadaptadas al bien común puedan ser denunciadas por los ciudadanos. Es justo y razonable que los ciudadanos honrados, celosos del verdadero progreso social, puedan manifestar su deseo de que mejoren las instituciones ejerciendo su derecho de crítica. Pero para que el ejercicio de este derecho sea justo, conveniente y eficaz, es preciso que se mantenga siempre y sin reservas la *obediencia* al poder constituido y que *se respete* debidamente su legítima autoridad.

En todo caso, los ciudadanos deben dejar a salvo las exigencias de la justicia, de la caridad y de la verdad para con las personas, recordando que el ejercicio del poder es cosa compleja y difícil y que hay críticas injustas o simplemente inoportunas, que destruyen en lugar de construir. Un ciudadano digno de este nombre se negará siempre a las campañas de difamación de los gobernantes a base de calumnias u otros procedimientos injustos, que deshonran a sus autores.

D) Para con la sociedad política en general

869. En esta sección expondremos brevemente los derechos y deberes de los católicos en torno a los llamados *partidos* o grupos políticos. Examinaremos su *legitimidad*, la *actitud de la Iglesia* frente a ellos y la *actitud de los católicos* como ciudadanos o miembros de la sociedad civil [12].

1.° Legitimidad de los partidos y grupos políticos. Los ciudadanos tienen el derecho natural de asociarse en partidos o grupos políticos para solucionar de la mejor manera posible los problemas que afecten al bien común. Pero este derecho ha de someterse, para ser legítimo, a las siguientes condiciones:

[12] Cf. Steven, o.c., n.615-617.

a) *Con respecto al fin*, es preciso que el partido político se ordene al *bien común* de todos los ciudadanos, sin subordinar jamás el interés general a los fines particulares del propio grupo o de algunos de sus componentes.

b) *Con respecto a los medios*, es preciso que se mantengan siempre dentro de la *legalidad*, respetando las leyes justas, utilizando procedimientos honestos que no lesionen la verdad, la caridad o la justicia, etc., y dejando siempre a salvo los derechos superiores de Dios, de la persona humana, de la familia y de la sociedad en general.

2.° Actitud de la Iglesia frente a los partidos políticos. La Iglesia católica, por su *fin*, sus *medios* y sus *procedimientos*, difiere por completo de la sociedad civil. Esta se ocupa exclusivamente de la ordenación *temporal* de la nación, mientras que la Iglesia se ocupa ante todo del destino *eterno* de los ciudadanos. Sus medios son del todo diferentes (naturales o sobrenaturales), y sus procedimientos o manera de actuar acusan necesariamente esta diversidad de fines y de medios. En este sentido se dice rectamente que la Iglesia está fuera y por encima de la política.

Sin embargo, la Iglesia está íntimamente relacionada con la sociedad civil, ya que ambas potestades tienen los mismos súbditos y la religión proporciona a la política sus principios morales fundados en la justicia, la equidad y la caridad; impone a los creyentes la obligación de obedecer en conciencia las leyes justas del Estado y contribuye de manera indirecta, pero eficacísima, a la paz social y al bienestar de todos los ciudadanos.

Pero, precisamente por esta su altísima misión, la Iglesia se ha mantenido siempre fuera y por encima de los partidos o grupos políticos. León XIII afirma terminantemente que la Iglesia «tiene el derecho y el deber de negarse resueltamente a ser esclava de ningún partido y a doblegarse servilmente a las mudables exigencias de la política»[13]. Y Pío XI añade que «la Iglesia y todos sus representantes, en todos los grados de la jerarquía, no pueden ser un partido ni hacer la política de un partido... Estando el clero encargado de los intereses religiosos de la población entera, no conviene en modo alguno que se alíe con un determinado partido».

3.° Actitud de los católicos. Considerados individualmente como simples ciudadanos, los católicos pueden pertenecer a cualquier partido político, con tal que defienda o deje completamente a salvo los derechos de Dios y de la Iglesia. No pueden dar su nombre a los partidos políticos expresamente condenados por la Iglesia (v.gr., el comunista) o a los que, aunque no estén expresamente condenados, tengan una orientación anticatólica o desplieguen actividades contrarias a las enseñanzas de la Iglesia.

Los católicos deben comportarse como tales en sus respectivos

[13] León XIII, *Sapientiae christianae* n.34.

partidos políticos, inspirándose en todas sus actuaciones en los grandes principios de la moral cristiana. Guárdense mucho de comprometer a la Iglesia en su actuación política y únanse con los partidos afines cuando se trata de salvaguardar sus derechos contra el enemigo común. He aquí, a este respecto, un texto muy expresivo de León XIII:

«Pero comprometer a la Iglesia en las disputas de los partidos o pretender apoyarse en ella para vencer a los adversarios es abusar inmoderadamente de la religión. Por el contrario, la religión ha de ser para todos santa e inviolable, y aun en el mismo gobierno de los pueblos, que no se puede separar de las leyes morales y deberes religiosos, se ha de tener siempre y ante todo presente qué es lo más conveniente al nombre cristiano; y si en alguna parte se ve que éste peligra por las maquinaciones de los adversarios, deben cesar todas las diferencias, y, unidos los ánimos y proyectos, luchen en defensa de la religión, que es el bien común por excelencia, al cual han de referirse todos los demás»[14].

En los países donde funcione el *sufragio universal* es gravísimo deber de los católicos votar a los candidatos que ofrezcan toda clase de garantías sobre la defensa de los derechos de Dios y de la Iglesia, y cometerían fácilmente un verdadero *pecado mortal* votando a los indignos o absteniéndose simplemente de emitir su voto, con peligro de contribuir al triunfo de los candidatos anticatólicos.

ARTICULO III

La defensa del bien común

La defensa del bien común exige a veces el recurso al terrible azote de la guerra. Vamos a examinar brevemente su *naturaleza* y las *condiciones para su licitud*[15].

870. 1. Naturaleza de la guerra. Recibe el nombre de guerra *la lucha violenta entre dos o más naciones para hacer prevalecer sus derechos o repararlos una vez conculcados.*

Según el aspecto que revista y la manera de emprenderla, la guerra recibe diversos nombres. Y así se llama:

a) Ofensiva, cuando una nación o un grupo de naciones toman la iniciativa de las hostilidades.

b) Defensiva, cuando se recurre a la fuerza armada para rechazar el ataque del enemigo.

[14] León XIII, ibid., n.35.
[15] Cf. Steven, o.c., n.666-681, cuyas principales ideas resumimos aquí.

c) Preventiva, cuando se la emprende como una defensa anticipada de la agresión que se espera recibir del adversario. En realidad es una guerra ofensiva disfrazada de defensiva.

d) De intervención, cuando una nación, neutral al principio de la guerra, se decide por uno de los bandos beligerantes y le presta su concurso armado.

Cualquiera que sea su naturaleza, la guerra representa siempre una gran catástrofe y un terrible azote para la humanidad. Son inmensas las ruinas físicas y morales que acumulan las guerras, sobre todo con los modernos y espantosos medios de destrucción. Su mera posibilidad es un baldón para la humanidad entera, pues revela el bajísimo nivel que alcanza la moralidad entre los hombres, ya que no aciertan a resolver sus diferencias por la vía noble y elevada de la moral y del derecho, sino empleando la fuerza bruta, más propia de las fieras y animales salvajes que de seres inteligentes y libres. Con todo, dada la maldad de los hombres, la guerra se impone a veces como una verdadera necesidad, a fin de impedir que la injusticia y el atropello se apoderen impunemente del mundo, haciendo imposible la vida del hombre sobre la tierra. Pero jamás puede recurrirse a ella sino después de haber agotado *todos* los medios pacíficos: negociaciones diplomáticas, arbitraje de una nación neutral, intervención de un organismo internacional, etc.

2. **Condiciones para su licitud.** Para que una guerra pueda ser lícita y mantenerse dentro de los límites de la moral ha de reunir un conjunto de condiciones que se refieren a su *declaración*, a su *desarrollo* y a su *conclusión*. Helas aquí brevemente expuestas.

a) En su declaración

871. Nos referimos, naturalmente, a una guerra *ofensiva*, ya que la meramente *defensiva* no crea dificultad alguna en lo relativo a entrar en ella. Una nación injustamente atacada tiene el derecho natural de legítima defensa, lo mismo que los individuos particulares ante un injusto agresor.

Según el Doctor Angélico, para que la declaración de guerra sea lícita se requieren tres condiciones fundamentales: *autoridad legítima, justa causa* y *recta intención.*

1.º Autoridad legítima. Sólo la autoridad pública, legítima y soberana, tiene la misión y el encargo de defender y promover los intereses del bien común; luego sólo a ella le corresponde declarar la guerra cuando la exija inevitablemente el interés del cuerpo social que preside.

La guerra jamás debe declararse sin que la preceda un *ultimátum*, con declaración de guerra *condicional* dentro de un plazo determina-

do, para dar al adversario una última oportunidad de llegar a un acuerdo pacífico.

2.° Justa causa, o sea, la defensa o restauración del derecho injustamente violado, cuando no pueda conseguirse por medios pacíficos. Francisco de Vitoria escribe que «el fundamento de una guerra justa es una injusticia... No hay más que una razón justa de hacer la guerra: la injusticia sufrida»[16].

Ténganse en cuenta las siguientes observaciones:

a) Es imposible objetivamente que los dos bandos beligerantes tengan *causa justa* para la guerra: uno de los dos es injusto, cuando no lo son los dos. Pero cabe el error de buena fe que haga creer a ambos beligerantes que tienen razón justa para la guerra.

b) La justicia puede cambiar de lado en el curso de las negociaciones preliminares; si, por ejemplo, un Estado justamente ofendido rechaza los ofrecimientos *razonables* de reparación.

c) El Estado que ha violado los derechos esenciales de otro Estado y no quiere restaurarlos, no puede invocar, si es atacado, el derecho de legítima defensa.

d) Quien *duda* de la justicia de su causa no tiene derecho a declarar la guerra.

Nótese, sobre todo, que, para que sea enteramente justa, la causa ha de ser proporcionada a los males terribles que ocasiona la guerra. Es necesario considerar, detrás de la injusticia particular, el orden de la justicia universal violado en ella. *El fin de la guerra es la paz y seguridad públicas*, no sólo del Estado lesionado, sino del mundo entero. De suerte que una guerra justa por razón de la injusticia que la ocasiona, puede hacerse injusta por razón de sus terribles repercusiones, más o menos previstas, sobre el bien común del Estado que la emprende o sobre el bien común de la humanidad entera[17]. Este último exigirá muchas veces renunciar a la reivindicación estricta de los propios derechos a fin de evitarle al mundo los desastres espantosos de una guerra.

«La guerra como solución de los conflictos internacionales está superada», declara Pío XII. Los *medios* utilizados para hacer la guerra moderna aparecen a la vez *inmorales* y *desproporcionados* con relación a la causa que quieren defender. Tal es el pensamiento del cardenal Ottaviani en su *Tratado de derecho público eclesiástico:* «En lo que concierne al hecho de hacer una guerra, *hoy nunca se pueden reunir las condiciones que teóricamente podrían hacer una guerra justa y lícita.* Además, es necesario añadir que *nunca puede haber causa de una naturaleza*

[16] Francisco de Vitoria, *De iure belli* q.13 y 25.

[17] Son notables las siguientes palabras de Vitoria, el inmortal fundador del Derecho internacional: «Puesto que un Estado es una parte del conjunto del Universo, y, más profundamente aún, una provincia cristiana es una parte de toda la Cristiandad, si una guerra es útil a una provincia o a un Estado, pero daña al Universo o a la Cristiandad, yo pienso que, de hecho, la guerra es injusta» (Francisco de Vitoria, *De potestate civili* q.13).

o de una importancia tal que pueda ser considerada como proporcionada a tantos males, matanzas, destrucciones y a una ruina tal de valores morales y religiosos. Así, pues, *nunca estará permitido en la práctica declarar una guerra;* de la misma manera, no se podrá emprender una *guerra defensiva* a no ser que la autoridad legítima a la que pertenece decidir posea *junto a la certeza de la victoria, argumentos seguros que demuestren que el bien procurado al pueblo por esta guerra defensiva es superior a los males inmensos que resultarán de esta guerra para este mismo pueblo y para la tierra entera»* [18].

3.ª Recta intención, o sea, que se intente únicamente el bien común y el restablecimiento de la justicia. Jamás es lícito declarar la guerra por odio, venganza, alarde de fuerza, afán de dominar al adversario, expansión colonial o económica o por cualquier otro motivo tan vil y bastardo como éstos.

Las condiciones que acabamos de enunciar son todas de orden *objetivo* y consideradas las cosas en teoría o en abstracto. En la práctica, dadas las características de la guerra moderna —en la que, inevitablemente, los daños que acarrea son siempre incomparablemente mayores que los bienes que defiende—, es casi imposible que puedan reunirse juntamente. De donde hay que concluir que *la guerra moderna —a no ser la estrictamente defensiva— es prácticamente injusta e inmoral.*

b) En su desarrollo

872. En el desarrollo de la guerra, los beligerantes deben observar estrictamente los postulados del derecho natural y del derecho de gentes y las normas establecidas por las costumbres, tratados o convenios internacionales.

Cuando una de las partes en guerra viola estas leyes fundamentales, no puede la otra aplicar la ley del talión («ojo por ojo y diente por diente»), a no ser que los actos de represalia no sean contrarios al derecho natural o a las leyes positivas del derecho de gentes.

Están expresamente prohibidos en todo caso:

1. Los actos intrínsecamente malos: traiciones, asesinatos, violaciones de los pactos previos (v.gr., sobre el no empleo de determinadas armas especialmente dañosas), etc.

2. Los malos tratos y crueldades con los prisioneros, los procedimientos bárbaros, los bombardeos en masa de ciudades abiertas con toda su población civil dentro, etc.

3. El empleo de los medios modernos de destrucción total, tales como los gases asfixiantes, la guerra bacteriológica y la bomba atómica arrojada sobre ciudades habitadas por la población civil no combatiente, que constituyen verdaderos crímenes de lesa humani-

[18] Citado por Steven, o.c., n.668 nota 2.

dad, como han declarado los últimos Pontífices, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII.

4. Es un crimen matar o herir a quienes se rinden sin condiciones. Y es una monstruosidad, contraria al derecho natural, hacer participar a los prisioneros en operaciones o trabajos de guerra dirigidos contra su país.

5. Es inmoral declarar que no se dará cuartel. Podría, sin embargo, considerarse como un acto de legítima defensa el negarse a acoger un gesto de rendición del que el enemigo hubiera ya abusado reiteradamente para sorprender la buena fe.

6. *Durante la lucha* pueden ser destruidos, si es necesario, los edificios militares o refugios ocasionales que el enemigo utilice, sin tener en cuenta los derechos de sus legítimos propietarios. Pero deben respetarse, en la medida de lo posible, los que nada tengan que ver con la guerra: iglesias, hospitales, bibliotecas, monumentos históricos, etc.

7. *Durante la ocupación* son ilegítimas toda clase de destrucciones inútiles; debe respetarse la vida y libertad de los ciudadanos, así como sus bienes particulares; el ocupante ha de asegurar el orden y la vida pública, el ejercicio del culto religioso, la pacífica convivencia entre vencedores y vencidos. Estos últimos están obligados a una *sumisión exterior* a la autoridad ocupante, y no tienen derecho a dedicarse a actos de violencia contra el ejército o la administración. El ocupante no tiene derecho a las *deportaciones* ni a la *evacuación forzada* de las poblaciones civiles; es legítima la resistencia pública y privada a tales medidas injustas.

Los impuestos deben servir a su destino normal. Las requisas en especie deberán ser indemnizadas, lo mismo que los servicios que se exijan a los ciudadanos no combatientes. Nadie tiene derecho a entregarse al saqueo o al pillaje, que constituye una injusticia manifiesta. Los mismos bienes públicos del Estado ocupado han de administrarse rectamente, no pudiendo incautarse de ellos a no ser en concepto de indemnización por los daños injustamente recibidos de él y en la medida o proporción de los mismos y no más.

c) En su conclusión

873. Aunque, según la justicia y el derecho, la victoria debería ser para el beligerante que tenga razón, de hecho suele ser para el más fuerte. Por eso hay que examinar las dos hipótesis.

1.ª Si vence el que tenía razón, tiene derecho a imponer al vencido, sin crueldad:

a) *Por los fines de la guerra*, la reparación del derecho injustamente violado, o sea la totalidad de los daños o gastos que injustamente le ha causado. Pero estas exigencias del derecho estricto de-

ben ser atenuadas por las necesidades del bien común, de la justicia social y de la caridad, que impiden gravar a un Estado más allá de sus posibilidades físicas o morales. Es verdad que se puede escalonar el pago de los daños en plazos prudenciales o anexionarse una porción de territorio o alguna de sus colonias; pero estas medidas resultan contraproducentes en la práctica, puesto que prolongan el odio en el vencido y preparan a la larga una nueva hecatombe vindicativa.

b) *Para asegurar la paz e impedir una nueva agresión*, puede desarmar al enemigo, desmantelar sus fábricas de guerra, reducir su potencial industrial relacionado con la guerra (v.gr., sobre el acero) y otras medidas semejantes. Pero no sería lícito arruinar de tal manera la economía de la nación vencida, que le fuera prácticamente imposible su resurgimiento material o su existencia como pueblo libre.

2.ª Si vence el injusto agresor, su victoria por la fuerza no le confiere ningún derecho ante la justicia y la moral. Pero para no agravar los males y aumentar inútilmente los sufrimientos del pueblo, el vencido debe soportar el tratado de paz en las condiciones que quiera imponerle el vencedor y trabajar más tarde en hacer valer sus derechos y exigir la restitución de sus bienes o territorios, no por una nueva guerra, sino recurriendo a una autoridad internacional (actualmente la O.N.U.) cuando esté en situación de hacerse escuchar por todas las naciones.

874. Escolio. Actitud de las naciones no beligerantes ante un conflicto internacional. Caben dos posibilidades: intervención o neutralidad.

1.ª La intervención debe regirse por los siguientes principios:

1) Sólo es lícita en favor del beligerante justo.

2) A veces es obligatoria:

a) *En estricta justicia*, si existe un pacto o tratado válido que vincula al beligerante justo.

b) *Por justicia social y caridad*, si se trata de una nación débil a la que se debe socorrer para impedir el triunfo de la injusticia y un grave desorden internacional.

2.ª La neutralidad puede ser *perpetua*, si la establecen las leyes internas del Estado, y *circunstancial*, si obedece a una declaración hecha al abrirse las hostilidades. Esta declaración, de suyo, hace obligatoria la neutralidad; pero no puede prevalecer contra una obligación de intervenir impuesta por la justicia o la caridad.

El Estado neutral tiene derecho al respeto de su independencia y neutralidad, al libre ejercicio del comercio internacional y a la inviolabilidad absoluta de su territorio y de su espacio aéreo. Y, a su vez, tiene el deber de abstenerse de toda participación directa o indi-

recta en el conflicto, practicando una rigurosa imparcialidad, negándose a proporcionar armas o municiones a los beligerantes y garantizándoles un trato de absoluta igualdad.

Si la Organización de las Naciones Unidas movilizara la acción represiva de todos los Estados contra una guerra injusta, la ley de solidaridad internacional obligaría a tomar parte en el conflicto haciendo ilícita la actitud neutral.

CAPITULO II

La justicia distributiva

Sumario: Dividimos la materia en dos artículos: En el primero hablaremos de la *justicia distributiva en sí misma*, exponiendo brevemente su *noción, objeto, sujeto, acto principal, excelencia y obligaciones que impone*. En el segundo hablaremos de los *pecados opuestos* a la misma.

ARTICULO I

La justicia distributiva en sí misma

875. 1. Noción. La justicia distributiva es una de las tres *especies* o partes subjetivas de la virtud de la justicia (cf. n.613), que tiene por objeto regular las relaciones de la sociedad —o del jefe que la representa— para con cada uno de sus miembros. Puede definirse: *la virtud que inclina a los gobernantes a distribuir los bienes comunes entre los súbditos en proporción a sus méritos, dignidad y necesidades.*

Expliquemos un poco la definición:

La virtud, puesto que inclina habitualmente a un bien.

Que inclina a los gobernantes. Es el principal sujeto de deberes de la justicia distributiva. En ellos reside de una manera «principal y arquitectónica», como dice Santo Tomás[1]; aunque reside también en los súbditos de una menera pasiva y *participada*, en cuanto se contentan con la justa distribución. Y nótese que, por extensión, compete también la función principal distribuidora a todos los jefes secundarios (de una empresa, de una familia, etc.) con relación a sus súbditos[2].

[1] II-II,58,6. El Doctor Angélico habla propiamente en ese artículo de la justicia legal; pero lo mismo puede decirse proporcionalmente de la justicia distributiva.

[2] He aquí un texto muy expresivo de Santo Tomás: «El acto de la distribución que se hace de los *bienes comunes*, pertenece solamente al que tiene a su cargo estos bienes comunes; pero la justicia distributiva reside también en los súbditos a quienes se distribuyen aquéllos, en cuanto están contentos con la justa distribución. Aunque también se hace a veces la justa distribución de los bienes comunes, no de una ciudad, sino de una sola familia, cuya distribución puede ser hecha por la autoridad de una persona privada» (II-II,61,1 ad 3).

A DISTRIBUIR LOS BIENES COMUNES. En esto se distingue de la justicia conmutativa, que se refiere propiamente a los bienes particulares entre personas privadas. La justicia distributiva se refiere a los *bienes comunes*, cuya justa distribución a los particulares se encarga de regular. Cuáles sean esos bienes comunes lo precisaremos más abajo al señalar el objeto de la justicia distributiva.

ENTRE LOS SÚBDITOS, o sea, entre los miembros o personas particulares que constituyen la sociedad. Son el *término o sujeto de derechos* de la justicia distributiva, que coincide materialmente con el término o sujeto de derechos de la justicia conmutativa (las personas particulares), pero con una diferencia fundamental. Porque en la conmutativa son los individuos *como partes*, o personas privadas, en virtud de su dignidad humana; pero en la distributiva no son los individuos aislados, sino como solidarios entre sí o miembros de la sociedad. La distributiva se *dirige necesariamente a una pluralidad de sujetos*, cuyos méritos y necesidades debe comparar cuidadosamente para adjudicar a cada uno lo que le corresponda. No hay distribución sino entre muchos y formando una sociedad.

EN PROPORCIÓN A SUS MÉRITOS, DIGNIDAD Y NECESIDADES. Es el *justo medio* de la justicia distributiva, distinto por completo del que corresponde a la justicia conmutativa. En esta última, en efecto, el *justo medio* en el que consiste la virtud es una proporción aritmética de *estricta igualdad* (v.gr., si el objeto comprado vale cien pesetas, hay que pagar al vendedor cien pesetas, ni más ni menos). En la justicia distributiva, por el contrario, se establece una igualdad geométrica o *proporcional*. No se da a todos lo mismo —sería una injusticia, ya que no todos tienen los mismos méritos o necesidades—, *sino a cada uno lo que le corresponde:* más o menos según sus méritos, dignidad y necesidades.

876. 2. Objeto. Como es sabido, el objeto de toda virtud es doble: *material y formal.*

a) EL OBJETO MATERIAL de la justicia distributiva son *las cosas* que se han de distribuir entre los miembros de la sociedad: beneficios, honores, cargas, etc. Volveremos más abajo sobre esto.

b) EL OBJETO FORMAL lo constituyen esas mismas cosas, no en cuanto se distribuyen a los miembros de la sociedad como un *bien particular* que les pertenezca individualmente de una manera estricta (justicia conmutativa), sino en cuanto *bienes comunes* que les pertenecen en cierto modo y en proporción geométrica, porque el bien del todo es también bien de las partes y se hace *suyo* en cierta manera.

De aquí se desprende una consecuencia muy importante, a saber: que el fundamento de todos los derechos y obligaciones de la justicia distributiva es el *bien común*. Santo Tomás lo repite insistentemente, lo mismo que Pío XI en la *Quadragesimo anno*. Y es que el motivo formal y fundamento de toda justicia es algo *debido* a otro,

quien, por lo mismo, tiene derecho a ello. Ahora bien, la razón de todas las obligaciones de distribución justa que la justicia distributiva impone a los gobernantes es *el bien común* o, más exactamente, las exigencias y derechos de los particulares respecto de éste. El título de dichas exigencias no está en el derecho privado y personal de los individuos, sino en el bien común, porque no se deben los bienes comunales a las personas como tales, sino como *miembros de la comunidad*[3].

877. 3. Sujeto. Esta expresión puede entenderse en dos sentidos: *a)* por la facultad o potencia del alma donde reside el hábito de la justicia distributiva (sujeto próximo), y *b)* por el sujeto a quien incumbe el ejercicio o cumplimiento de esa virtud (sujeto remoto).

a) SUJETO PRÓXIMO de la justicia distributiva es la *voluntad*, lo mismo que el de las demás especies de justicia perfecta (conmutativa y legal).

b) SUJETO REMOTO es el que gobierna o administra legítimamente los bienes que se han de distribuir entre los miembros de la sociedad. En primer lugar, el jefe del Estado o de la ciudad, y en su propia esfera, el jefe de un grupo social, de una empresa o de una simple familia.

En éstos —los jefes—, la justicia distributiva reside de una manera principal y arquitectónica. Pero los miembros de la sociedad deben practicarla también «mostrándose satisfechos de la repartición justa», como dice Santo Tomás. Claro que les asiste el derecho de crítica y hasta de resistencia positiva contra una distribución injusta, dejando siempre a salvo las exigencias del bien común, que, en bienes del mismo orden, han de prevalecer siempre sobre el bien particular de algunos individuos.

878. 4. Acto principal. El acto principal de la justicia distributiva, es el *juicio*, o sea, la determinación de lo que es justo. Por eso corresponde al jefe y al juez, porque la función judicial es una prerrogativa de la soberanía.

Juzgar es el acto más importante de la justicia, porque es el que determina lo que es justo y debe darse a cada uno. Por eso, aunque es acto propio de la justicia distributiva, no falta nunca en las otras formas de justicia, incluso en la conmutativa. La determinación de *lo justo* corresponde siempre a la justicia distributiva.

Claro que no basta el solo acto de juicio para que se guarde o ejerza la justicia. Es menester que se realice de hecho lo propio de

[3] Cf. URDANOZ, *Introducción a la cuestión 61* de la II-II: *Suma Teológica*, ed. bilingüe, t.8 (BAC, Madrid 1956) p.337-338.

la justicia, que consiste en *dar a cada uno lo que le corresponde*. Este es el acto *segundo*, que perfecciona y completa el acto de juicio previo.

El acto de *juicio* se vicia por la *acepción de personas*, que es el pecado opuesto a la justicia distributiva, como veremos más abajo.

879. 5. Excelencia. La justicia distributiva no solamente constituye una de las tres especies de *justicia perfecta*, sino que es más excelente todavía que la justicia conmutativa. Y lo es por varios capítulos:

a) Porque es la virtud del jefe. Como dice Santo Tomás, «el acto de la distribución que se hace de los bienes comunes pertenece solamente al que tiene a su cargo estos bienes»[4]. Y su gran comentarista, Domingo de Soto, escribe textualmente: «La justicia distributiva es superior a la conmutativa, porque sobresale eminentemente en el príncipe que por ella adjudica los bienes comunes a cada uno de los ciudadanos»[5].

b) Por su trascendencia social. La justicia distributiva exige a los gobernantes que, mediante una acertada dirección de la economía, hagan que las riquezas, considerablemente aumentadas por el constante perfeccionamiento de la técnica, sean distribuidas debidamente, haciéndolas llegar, a través de la legislación e instituciones sociales, a todos los miembros necesitados de la sociedad. En este sentido puede decirse que la justicia distributiva es la virtud *eminentemente social;* más todavía, si cabe, que la misma justicia legal, porque hace llegar los bienes que ésta procura a sus naturales destinatarios, que son los particulares. Y es obvio que la equitativa distribución de los bienes creados entre los individuos, según las exigencias del bien común, constituye función capital de la justicia social, como dice expresamente Pío XI en la *Quadragesimo anno*[6]. A la justicia distributiva incumbe, pues, la función por excelencia de la justicia social, el complemento y coronación de toda la obra de justicia legal y recta administración del Estado[7].

c) Porque es la justicia de Dios, o sea la única que se encuentra en El, ya que, como es obvio, su trascendencia infinita y su soberana independencia hacen imposibles en El la justicia conmutativa y la legal[8].

[4] II-II,61,1 ad 3.

[5] Domingo de Soto, *De iustitia et iure* II q.5 a.1.

[6] He aquí las palabras mismas del Papa: «Por lo mismo, las riquezas, incesantemente aumentadas por el incremento económico-social, *deben distribuirse* entre las personas y clases de manera que quede a salvo lo que León XIII llama la utilidad común de todos, o con otras palabras, de suerte que no padezca el bien común de toda la sociedad. Esta ley de justicia social prohíbe que una clase excluya a la otra de la participación de los beneficios.

Dése, pues, a cada cual la parte de bienes que le corresponda, y hágase que la distribución de los bienes creados vuelva a conformarse con las normas del bien común o de la justicia social» (*Quadragesimo anno* n.25: «Colección de encíclicas» por A. C. E.).

[7] Cf. Urdánoz, o.c., p.335-336.

[8] Cf. I,21,1.

6. **Obligaciones que impone.** Como hemos dicho, la justicia distributiva afecta principalmente a los jefes o gobernantes, pero también están sujetos a ella los mismos súbditos o gobernados. Vamos, pues, a examinar las obligaciones de ambos grupos.

A) A los jefes o gobernantes

880. Las principales exigencias de la justicia distributiva con relación a los jefes o gobernantes son las siguientes[9]:

1.ª Tener conciencia de sus responsabilidades sociales ante Dios y ante los hombres. La autoridad de que están investidos se ordena esencialmente al servicio del bien común. Toda desviación en provecho propio, de un grupo político o de una clase determinada, constituye una gran injusticia y una alta traición. Escuchemos a Pío XII:

«Unicamente la clara inteligencia de los fines señalados por Dios a toda sociedad humana, unida al sentimiento profundo de los deberes sublimes de la labor social, puede poner a los que se les ha confiado el poder en condición de cumplir sus propias obligaciones de orden legislativo, judicial o ejecutivo, con aquella conciencia de la propia responsabilidad, con aquella objetividad, aquella imparcialidad, aquella lealtad, aquella generosidad, aquella incorruptibilidad, sin las cuales un gobierno democrático difícilmente lograría obtener el respeto, la confianza y la adhesión de la mejor parte del pueblo»[10].

2.ª Competencia, prudencia y absoluto desinterés. Muchas funciones gubernativas, hoy sobre todo, son muy delicadas y exigen conocimientos extensos sobre la mayor parte de los problemas. Asumir tales funciones a sabiendas de la propia *incompetencia* constituye una verdadera injusticia y un atentado al bien común. Es preciso, además, poseer un verdadero *dominio de sí mismo* y una *visión exacta de los acontecimientos y de los hombres* para fomentar eficazmente el bien común. Se requiere, finalmente, una gran abnegación, que muchas veces habrá de llegar hasta el heroísmo, para servir a los demás sin buscar el provecho o los honores propios y para anteponer siempre y en todas partes el interés común al interés particular.

3.ª Espíritu de caridad y de justicia para atender las necesidades de todos y rechazar todo favoritismo y toda forma de sectarismo. No olviden que los poderes que han recibido son un depósito sagrado que deben administrar con toda rectitud y justicia ante los hom-

[9] Cf. Steven, *Éléments de morale sociale* (Tournai 1954) n.586; Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis* II n.614ss; Dautais, *Curso elemental de moral social* (Madrid 1951) p.93ss.

[10] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad de 1944* n.17.

bres y, sobre todo, ante Dios, Juez supremo que les pedirá estrecha cuenta de su administración.

Puestos a concretar los principales aspectos que ha de abarcar esta rectitud y justicia de los gobernantes, podemos catalogarlos en cuatro grupos fundamentales:

1.º Con relación a la religión. Deben, ante todo, rendir a Dios el culto público que le es debido en nombre de toda la sociedad. Si el pueblo es católico, deben proteger a la Iglesia, respetar su soberana independencia en su propia esfera espiritual, facilitar el ejercicio de su misión santificadora y ayudarla económicamente en compensación del enorme servicio que presta a la misma sociedad civil. Si el pueblo no es católico, deben mostrarse respetuosos con ella, garantizando la libertad del culto católico para los ciudadanos que lo deseen.

2.º Con relación al poder legislativo. Los gobernantes han de tener siempre presente que la ley es una «ordenación de la razón *dirigida al bien común*» y que sería un manifiesto abuso y una verdadera injusticia hacerla servir al interés de un grupo o clase social con detrimento de los demás. Eviten la fácil tentación del «estatismo», por el cual se arroga el Estado abusivamente responsabilidades y funciones que pertenecen normalmente a los individuos, a las familias o a las sociedades privadas. No pretendan nunca substituir a las personas físicas o morales cuando es suficiente su propia actividad privada.

3.º Con relación al poder ejecutivo. Ejerciten el poder con equidad y justicia, dando a cada uno lo que le corresponde. No exigirán de todos los ciudadanos la misma colaboración aritmética en las cargas del Estado —sería una gran injusticia, ya que no todos disponen de las msmas fuerzas o recursos materiales—, sino en la medida justa y proporcional que corresponda a cada uno. Como tampoco pueden pretender los ciudadanos que se les trate por igual en los honores, beneficios, etc., puesto que no todos tienen los mismos merecimientos o necesidades. Y así:

a) *En cuestión de impuestos y contribuciones,* los gobernantes señalarán las obligaciones proporcionalmente a los recursos de cada uno, y no exigirán a un padre con diez hijos la misma contribución que a otro de igual fortuna, pero con sólo dos o tres. Han de atender también cuidadosamente al amplio capítulo de las *cargas sociales* (subsidios, seguros, etc.) que derivan de los contratos de trabajo y de las relaciones de empresa. Estas han de ser dirigidas por los principios de la justicia distributiva, tanto por parte del Estado en su legislación social como por parte de las empresas particulares, que tienen obligación de coadyuvar a la *distribución de los bienes comunes de la tierra* entre los necesitados, en virtud de la función social de la propiedad y del destino natural de las riquezas.

b) *En la concesión de cargos y funciones*, los gobernantes deberán atender a la idoneidad de los candidatos, descartando a los indignos o incapaces, por muy amigos que sean. La justicia distributiva excluye en absoluto el nepotismo, el favoritismo, el espíritu de camarilla, el atender únicamente a la clase social de los candidatos, a su fortuna o a su color político. Si el oficio o cargo se confiere por oposición o concurso, la injusticia cometida contra el más digno sería monstruosa y obligaría, sin duda alguna, a restituirle los daños y perjuicios.

c) *En la concesión de honores y recompensas* hay que atender únicamente a los merecimientos reales del que los recibe, o sea, a los cargos desempeñados, servicios prestados, cantidad y calidad de la labor realizada. Cuando se trate de un ciudadano que haya prestado servicios *insignes* al bien común, no hay inconveniente en concederle algún privilegio singularísimo que le destaque por encima de todos los demás ciudadanos.

4.° CON RELACIÓN AL PODER JUDICIAL. Han de confiarlo a magistrados competentes, concediéndoles plena autonomía en el ejercicio de sus funciones, sin entrometerse jamás en ellas por razones políticas o de cualquier otra especie. Los magistrados, a su vez, aplicarán con absoluta imparcialidad y justicia, de acuerdo con las normas jurídicas, las penas que merezcan realmente los delincuentes, ya sean de tipo *vindicativo*, para sancionar los crímenes; ya de tipo preventivo o *ejemplar*, para evitarlos; ya de tipo *medicinal* o *educativo*, para la corrección y enmienda de los culpables.

B) A los miembros de la sociedad

881. Aunque sea de una manera secundaria y participada, la justicia distributiva afecta también, como ya hemos dicho, a los miembros de la sociedad. Los ciudadanos están obligados a contribuir al bien común, no sólo por el amplio capítulo de la *justicia legal* (cumplimiento exacto de las leyes justas), sino también por el de la justicia distributiva, al menos facilitando la labor de los gobernantes en la recta administración de sus funciones con miras al bien común.

He aquí brevemente expuestos, los principales deberes de los ciudadanos con relación a la justicia distributiva:

1.° ACEPTAR LA DISTRIBUCIÓN JUSTA DE LOS BENEFICIOS Y CARGAS, aunque les corresponda justamente mayor cantidad de cargas y menores beneficios que a otros. No olviden nunca que la justicia distributiva no puede establecer jamás una proporción aritmética o de estricta igualdad entre todos —lo que sería manifiestamente injusto—, sino una proporción geométrica o de proporcionalidad, según los recursos y las necesidades de cada uno. Hemos hablado en otra par-

te de la obligación de contribuir a las necesidades del Estado mediante los tributos públicos (cf. n.783).

2.° ELEGIR PARA LOS CARGOS PÚBLICOS A LOS CANDIDATOS MÁS DIGNOS. Sea lo que fuere de las ventajas o inconvenientes del sufragio universal democrático desde el punto de vista filosófico, lo cierto es que funciona en gran número de países. El pueblo elige a sus representantes, y ello plantea a los ciudadanos un gravísimo problema de justicia distributiva, ya que tienen obligación estricta —con miras al bien común— de elegir a los candidatos más dignos. Si no lo hacen así, faltan gravísimamente a uno de sus mayores deberes sociales y sobre la conciencia de cada uno de los electores pesará la parte correspondiente de responsabilidad en la medida de su colaboración al desastre o daño común. Unicamente cuando ninguno de los candidatos sobre los que haya de decidirse reúna todas las condiciones que el cargo requeriría para su recto desempeño, podría elegirse al menos indigno con el fin de evitar el triunfo del peor.

Este principio general tiene aplicación, guardando las debidas proporciones, a cualquier elección para un cargo directivo, ya sea de una empresa particular, de una comunidad o corporación, etc.

Véase lo que hemos dicho en el n.767 referente a la restitución por este capítulo.

3.° COLABORAR HONRADA Y LEALMENTE AL BIEN COMÚN, sobre todo mediante el cumplimiento exacto de las leyes que tienen por objeto garantizar el bienestar general y la pacífica convivencia de todos los ciudadanos.

882. Escolio. La violación de la justicia distributiva, ¿obliga a restituir? He aquí una cuestión interesantísima, de enorme trascendencia y repercusión social. Vamos a examinarla con la serenidad que el caso requiere [11].

Para los teólogos clásicos, Cayetano, Vitoria, Soto, Molina, Báñez, etc., la respuesta afirmativa no ofrecía duda alguna. Era una consecuencia obligada del hecho de constituir la justicia distributiva una de las especies de *justicia perfecta* que establece en los términos de la misma una relación de verdaderos *derechos* y *deberes* (cf. n.613). Ello es indudable, según la doctrina de Santo Tomás, que asigna siempre un *débito legal* derechos y deberes de justicia— a las tres formas clásicas sobre las que se asienta todo el orden jurídico *(conmutativa, distributiva* y *legal)*, reservando el llamado *débito moral* deberes morales, no fundados en riguroso derecho de otro, sino en la honestidad de la virtud para el campo de las virtudes derivadas o partes potenciales de la justicia.

Ahora bien: todo derecho es por su propia naturaleza *inviolable* y

[11] Cf. FAIDHERBE, O. P., *La justice distributive* (Paris 1934) c.7; URDÁNOZ, O. P., en el tomo 8 de la edición bilingüe de la *Suma Teológica* (BAC, Madrid 1956) p.343-348.

va siempre respaldado por la exigencia de reparación cuando se le conculca. El *débito* legal no se extingue, y la justicia quedará incumplida mientras el deudor no haya satisfecho lo que es legítimamente de otro.

Pero ocurre que, en el campo de los derechos naturales, a una participación proporcional en los bienes comunes —objeto de la justicia distributiva— no determinados ni tasados todavía por la ley civil, el derecho permanece aún imperfecto e indeterminado, aunque se trata de un verdadero *derecho* y no de un débito moral.

Esta es la diferencia fundamental que distingue a la justicia conmutativa de la distributiva. En la conmutativa, el derecho estricto a la cosa está del todo claro y determinado (v.gr., si el comprador adquiere un objeto que vale cien pesetas, el vendedor tiene derecho estricto y clarísimo a recibir las cien pesetas a cambio del objeto), mientras que en la distributiva el derecho *existe realísimamente,* pero en proporción no bien determinada todavía. Los bienes de la comunidad no son aún propiedad de los individuos, pero éstos *tienen derecho* a reclamar una parte proporcional de los mismos. De igual suerte, los pobres y necesitados tienen ciertamente derecho, por ley natural, a las riquezas superfluas de los ricos —lo mismo que los obreros a los beneficios excesivos de la empresa—, pero en medida y proporción no bien determinada todavía.

¿Quiere esto decir que, en virtud de esta indeterminación, ese derecho ha de quedar en letra muerta y el quebrantamiento de la justicia distributiva no obligaría a restituir? Así lo han interpretado gran número de moralistas —sobre todo a partir de Billuart—, pero su teoría es insostenible, y, desde luego, se aparta manifiestamente del pensamiento genuino de Santo Tomás y de los grandes teólogos clásicos.

Santo Tomás, en efecto, habla de obligación estricta de restituir por el simple hecho de haber quebrantado la justicia distributiva. He aquí sus propias palabras:

«Uno puede impedir que otro obtenga una prebenda de muchas maneras. Una, justamente; por ejemplo, si para honra y utilidad de la Iglesia procura que la prebenda sea dada a una persona más digna; y en este caso en manera alguna está obligado a la restitución o a una compensación. Otra, injustamente; por ejemplo, intentando el perjuicio de aquel a quien se impide la adquisición de la prebenda por odio, venganza u otra causa de esta índole; y en este caso, si impide que la prebenda se dé al que es digno, aconsejando que no se le confiera antes de que se haya resuelto su adjudicación, *está obligado a alguna compensación,* atendidas las condiciones de las personas y del negocio según el juicio de un hombre sabio; pero no está obligado a restituirle *un valor igual,* porque aún no la había obtenido y podía por muchas causas haber quedado excluido de ella. Mas, si ya estaba resuelto que se diese la prebenda a alguien y uno por indebida causa procura que se revoque la orden, es lo mismo que si, ya tenida, se la hubiese quitado, y, por consiguiente, *está obligado a la restitución de*

un valor igual, aunque siempre según sus posibilidades» (II-II,62,2 ad 4).

Este texto, tan claro y luminoso, que los teólogos clásicos supieron interpretar rectamente, asignando al quebrantamiento de la justicia distributiva la obligación de restituir, es precisamente el que desorientó a Billuart, y en pos de él a gran número de moralistas. Reconocen, sin discusión alguna, que en estos casos el mal distribuidor de los bienes comunes —o el responsable de la mala distribución— está obligado a restituir; pero no por haber quebrantado simplemente la justicia distributiva, sino porque se quebrantó también la justicia *conmutativa,* que establece un derecho estricto en el perjudicado y obliga siempre a restituir. Y citan en apoyo de su interpretación el siguiente texto de Santo Tomás:

«La compensación que el que distribuye hace a aquel a quien dio menos de lo que debía, se determina comparando cosa a cosa, de modo que debe darle tanto más cuanto recibió menos de lo que debió recibir, y, por consiguiente, pertenece a la justicia conmutativa» (II-II,62 1 ad 3).

No advierten estos teólogos que una cosa es que la restitución misma sea acto de la justicia conmutativa —cosa de la que nadie duda y nadie discute— y otra muy distinta que ese acto de justicia conmutativa lo *imponga el quebranto de la justicia distributiva,* que es lo que se trata de demostrar. Toda restitución obligatoria, aun la realizada para reparar una injusticia distributiva, es siempre acto de la justicia conmutativa; porque dar una compensación *igual* al daño causado es papel de la conmutativa y no puede pertenecer a la distributiva, cuya misión es establecer una igualdad *proporcional* y no aritmética. Pero de esto no se puede concluir que la reparación del daño causado por una distribución injusta sea obligatoria solamente por haber quebrantado también la justicia conmutativa y no por el simple quebranto de la distributiva. Esto es completamente falso. La verdad es ésta: la justicia distributiva *impone* la restitución, y la conmutativa *la ejecuta.* Aquí, como en todas partes, la justicia distributiva está por encima y es más excelente que la conmutativa, precisamente porque el bien común es más importante y excelente que el particular.

Queda, pues, bien sentado que el culpable quebrantamiento de la justicia distributiva obliga a restituir. Muchas veces, sin embargo, será imposible hacerlo a los mismos perjudicados —a quienes se ha perdido ya de vista— o determinar con exactitud la cantidad y el modo de la restitución. En estos casos hay que hacer lo que se pueda; por ejemplo, corrigiendo la mala administración, substituyendo a los indignos, empleando en obras sociales y caritativas lo que se defraudó anteriormente, etc., etc., con el fin de que esos bienes comunes entren de nuevo en la corriente pública de la que nunca debieron salir.

ARTICULO II

Pecados opuestos a la justicia distributiva

A la justicia distributiva se opone como pecado todo aquello que se haga a sabiendas en detrimento del bien común, que ha de repartirse entre todos. El principal de estos pecados es el conocido con el nombre de *acepción de personas*, que reviste tres formas distintas: *tiranía, partidismo* y *simple acepción de personas*, según se refiera o recaiga sobre toda la sociedad, sobre alguno de sus grupos o sobre una determinada persona.

Esta clasificación afecta directamente a los gobernantes. Pero también los súbditos pueden pecar contra la justicia distributiva, principalmente con sus *protestas injustificadas*, con el *abandono de los asuntos o negocios públicos en manos indignas* y con la *negligencia en las justas reivindicaciones sociales* frente a un poder tiránico.

Vamos a examinar brevemente cada uno de estos pecados en sus dos grupos fundamentales.

I. POR PARTE DE LOS GOBERNANTES

A) La tiranía

883. La tiranía, en general, es una degeneración del poder monárquico, que *consiste en gobernar no para el bien común, sino oprimiendo al pueblo en provecho exclusivo del gobernante.*

Ya se comprende que tamaña inmoralidad atenta directamente contra la justicia distributiva y contra otras muchas virtudes: la caridad, la prudencia, etc.

En otro lugar hemos expuesto brevemente los derechos de los ciudadanos frente a un régimen tiránico (cf. n.866,3.ª).

B) El partidismo

884. Es una forma de injusta acepción de personas, que *consiste en conceder a unos, negándoselo a otros, lo que debería repartirse equitativamente entre todos.*

Es vicio frecuentísimo entre los grupos y partidos políticos de la mayoría de las naciones, que al escalar las alturas del poder, suelen gobernar a gusto de su propio grupo, favoreciendo descaradamente a sus partidarios y vejando injustamente los derechos de los demás.

C) La acepción de personas

Es el pecado por antonomasia contra la justicia distributiva y, en realidad, el único que se opone directamente a ella ya que todos los demás no son en el fondo sino formas o aspectos distintos de este pecado fundamental. Por eso vamo a estudiarlo con alguna mayor extensión [12].

885. 1. **Noción.** Se entiende por acepción de personas *el pecado de los que, al distribuir las cosas comunes que deben adjudicarse por justicia, no atienden a los méritos, necesidades o aptitudes de los que las reciben, sino a la condición de la persona —amig o enemiga— o a otras razones completamente ajenas al asunto de qu se trata.*

Expliquemos un poco los términos de la definición.

El pecado, puesto que se opone directamente a lo justo y razonable.

De los que al distribuir las cosas comunes, ya sean *beneficiosas* como cargos bien retribuidos, subvenciones, honores, etc., ya *onerosas,* como tributos, contribuciones, castigos, etc.

Que deben adjudicarse por justicia, porque, si se trata de cosa: propias que no se deben a nadie en justicia, sino que son de libr y espontánea donación, no se incurre en acepción de persona: aunque no se atienda a los méritos o aptitudes del que las recibe sino solamente a razones de amistad o de otro orden cualquiera [13].

No atienden a los méritos, necesidades o aptitudes de los que la: reciben, que son las razones que hay que tener en cuenta por justicia distributiva, de suerte que los bienes, socorros y subvencione: públicas se repartan atendiendo a las necesidades de los súbditos c

[12] Es muy extraño y sorprendente que la inmensa mayoría de los manuales de Moral apenas dediquen unas breves líneas a este pecado tan grave y de tan funestas consecuencias sociales. Acaso el origen de esta actitud tan extraña haya que buscarlo en l desvalorización de los pecados sociales, como corolario lógico de la falsa y funesta teoría del carácter meramente penal de las leyes civiles, que hemos combatido más arrib (cf. n.146-49). Los teólogos clásicos, Cayetano, Vitoria, Soto, Molina y, sobre todo, Báñez, estudiaron con amplitud este pecado. En nuestros días pueden leerse con provech la síntesis del P. Faidherbe, O. P., *La justice distributive*, y los artículos del P. Hering O. P., *De acceptione personarum:* Angelicum 19 (1942) p.119-138, y del P. Urdánoz, O. P. en el tomo 8 de la edición bilingüe de la *Suma Teológica* (BAC, Madrid 1956) p.400-406

[13] Escuchemos al Doctor Angélico explicando este punto con su lucidez habitual «Hay dos modos de dar: uno perteneciente a la justicia, por la que se da a otro *lo que se le debe;* en estos casos puede cometerse el pecado de acepción de personas. Otro mod de dar es el perteneciente a la liberalidad, por lo que se da gratuitamente a uno *lo que no se le debe:* tal es la donación de la gracia, por la cual Dios eleva a los pecadores. En esta clase de donación no cabe el pecado de acepción de personas, porque cualquier puede, sin injusticia, dar de lo suyo cuanto quiera y a quien quiera, según la frase evangélica (Mt 20,14-15): *¿No me es lícito hacer de mis bienes lo que quiero? Toma lo tuyo y vete* (II-II,63,1 ad 3).

a su función y actividad social; los honores, atendiendo a la dignidad y al mérito; y los cargos y oficios, a la idoneidad y aptitud para los mismos.

SINO A LA CONDICIÓN DE LA PERSONA AMIGA O ENEMIGA O A OTRAS RAZONES COMPLETAMENTE AJENAS AL ASUNTO DE QUE SE TRATA. En esto consiste precisamente el pecado de acepción de personas, que se opone directamente a la justicia distributiva.

886. 2. **Malicia.** Que la acepción de personas es un pecado de *suyo grave* contra la justicia —aunque admite, naturalmente, parvedad de materia— es cosa del todo clara e indiscutible. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Ofrece innumerables textos. He aquí algunos por vía de ejemplo:

«No hagas injusticia en tus juicios, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al poderoso; juzga a tu prójimo según justicia» (Lev 19,15).

«No atenderéis en vuestros juicios a la apariencia de las personas» (Deut 1,17).

«No tuerzas el derecho, no hagas acepción de personas...» (Deut 16,19).

«Pero, si obráis con acepción de personas, cometéis pecado, y la ley os argüirá de transgresores» (Sant 2,9).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El Código canónico vuelve repetidas veces sobre el pecado de acepción de personas para alejarlo, principalmente, de la provisión de cargos y beneficios eclesiásticos y de la administración de justicia.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es manifiesto que la acepción de personas envuelve una injusticia contra los particulares indignamente postergados o perjudicados y contra la misma sociedad en general por el daño que se le sigue de poner al frente de ella administradores indignos. En este sentido, la violación de la justicia distributiva por la acepción de personas es un pecado *más grave* y de peores consecuencias que la violación de la justicia conmutativa (v.gr., el robo a una persona particular), porque la influencia de la justicia distributiva sobre el bien común es mucho mayor que la de la conmutativa, y la salvaguardia del bien común es mucho más importante que la del bien particular.

El pecado de acepción de personas admite, sin embargo, parvedad de materia (v.gr., si se quebranta el derecho de precedencia en un desfile o procesión sin escándalo ni injuria para nadie).

887. 3. **Materia de la acepción de personas.** La materia sobre la que puede recaer el pecado de acepción de personas es amplísima, puesto que abarca todos los bienes comunes que se pueden distribuir y todas las cargas que se

pueden imponer a los miembros de la sociedad; pero pueden reducirse a seis categorías fundamentales: *a)* los bienes espirituales; *b)* los bienes temporales; *c)* los oficios públicos, eclesiásticos y civiles; *d)* los honores; *e)* las cargas o contribuciones, y *f)* los juicios. Vamos a examinar brevemente cada una de estas categorías [14].

1.ª **Los bienes espirituales.** Con el nombre de bienes espirituales entendemos no solamente los de orden sobrenatural (v.gr., los sacramentos, la sagrada predicación, la dirección espiritual, los consejos e instrucción religiosa, etc.), sino también los de orden humano y temporal (v.gr., la cultura).

Dada la flaqueza de la naturaleza humana, a nadie debe extrañarle que el pecado de acepción de personas pueda infiltrarse incluso en esta clase de bienes espirituales. En las relaciones del párroco con sus feligreses, del confesor con sus penitentes, del superior religioso con sus súbditos, del maestro con sus novicios, del profesor con sus alumnos, etc., puede darse el pecado de acepción de personas si alguno de ellos, sin justo motivo, muestra particular cuidado o solicitud hacia alguna o algunas personas determinadas, relegando a segundo término o descuidando casi por completo a las otras. Incurren en este pecado el párroco que visite casi exclusivamente a los nobles o ricos, con menoscabo de los pobres y enfermos, que tiene casi por completo abandonados; el confesor que tiene su camarilla de adeptos incondicionales, a quienes atiende largamente, mientras despacha a los demás de prisa y con mal humor; el superior que trata a sus amigos con continua y empalagosa benignidad, en contraste con la dureza o fría indiferencia con que trata a los que no le son tan gratos; el profesor que se vuelca sobre alguno o algunos de sus alumnos favoritos, descuidando a los que quizá lo necesiten o lo merezcan más, etc. No obraba así San Pablo, el gran enamorado de Cristo y de las almas, que en su gran corazón acogía con inmenso amor a todos los hombres, sin acepción de personas, hasta el punto de poder decir con toda verdad: *Me debo tanto a los griegos como a los bárbaros, tanto a los sabios como a los ignorantes* (Rom 1,14), y *Me hago con los flacos flaco, para ganar a los flacos; me hago todo para todos, para salvarlos a todos* (1 Cor 9,22).

2.ª **Los bienes temporales.** En las familias, colegios, comunidades religiosas, sociedades, provincias y naciones, ocurre a cada momento que los respectivos jefes o gobernantes tengan que distribuir entre sus súbditos multitud de bienes temporales. Y con demasiada frecuencia, por desgracia, esa distribución se hace de una manera absolutamente injusta, en cuanto que no se atiende a los verdaderos merecimientos o necesidades de los súbditos, sino a otras

[14] Cf. HERING, l.c., p.1254ss, y LORTAL, *Morale sociale générale* (Paris 1935) n.147-152, a quienes citamos a trozos literalmente.

razones completamente extrañas y bastardas, tales como la simpatía personal, la amistad, hermosura, nobleza, nacionalidad, esperanza de lucro, etc.

Para precisar un poco más el alcance de este deber y la injusticia de su quebrantamiento ténganse en cuenta las siguientes observaciones:

a) Los bienes pertenecientes al tesoro común deben distribuirse, ante todo y sobre todo, según las exigencias del bien común, que está mil veces por encima del interés particular.

b) Las recompensas asignadas a los merecimientos de los ciudadanos o a las instituciones que trabajan en el desenvolvimiento de la instrucción, de las letras, ciencias, artes, virtudes sociales (sobriedad, economía, previsión, patriotismo, etc.), deben distribuirse en proporción al verdadero mérito y a los servicios realmente prestados. Las que tienen por objeto excitar al trabajo (becas para estudios superiores, etc.) deben asignarse a los que ofrezcan mayores esperanzas: lo exige así el bien común. Hay que evitar a todo trance los despilfarros legales, que desaniman el libre esfuerzo al conceder primas a la imprevisión y a la pereza.

c) Los subsidios destinados a los indigentes deben distribuirse proporcionalmente a sus necesidades, de manera que se ofrezca a todos la posibilidad y el medio de llegar a un modesto bienestar en relación con la prosperidad general. En este sentido, peca gravemente el alcalde de una ciudad, encargado de repartir subsidios y socorros a los pobres en la medida de sus justas necesidades, si en la distribución de esos subsidios se deja llevar por razones políticas, recomendaciones, amistades, etc., en vez de fijarse única y exclusivamente en las necesidades reales de los indigentes.

Las aplicaciones de este principio son innumerables y pueden referirse de mil modos a los gobernantes, magistrados, superiores religiosos, empresarios, etc. ¡Cuántos pecados de injusta acepción de personas, de los que tendrán que dar estrecha cuenta a Dios, aunque nunca se hayan acusado de ellos en el tribunal de la penitencia!

3.ª **Los oficios públicos eclesiásticos y civiles.** Para la provisión de un cargo u oficio público eclesiástico o civil, el jefe a quien incumba el nombramiento ha de escoger, con miras al bien común, al candidato que sea positivamente *digno* de tal cargo u oficio, o sea, al que reúna las cualidades de ciencia, honorabilidad, espíritu de trabajo, desinterés, celo por el bien común, etc., que el caso requiere. El incumplimiento culpable de esta regla ocasionaría al jefe la obligación de restituir los daños y perjuicios causados a la sociedad y a los particulares por el funcionario incapaz o inmoral, o por haber privado al candidato más digno del cargo a que tenía derecho si la provisión se hizo por concurso u oposición [15].

[15] En este último caso, el superior quebrantaría incluso la justicia *conmutativa*, además de la distributiva.

La historia profana e incluso la eclesiástica ofrece innumerabl ejemplos de este pecado de acepción de personas en la provisión d los cargos públicos. Con frecuencia se nombran o eligen como mi nistros, gobernadores, diputados, alcaldes, maestros y hasta —sobr todo donde interviene también el poder civil— prelados eclesiás ticos, párrocos, superiores religiosos, etc., no a los que sobresale por su virtud, prudencia y sabiduría, sino a los amigos, familiares consanguíneos, recomendados, etc., o sea, por razones enterament extrañas al bien común y a los verdaderos intereses de la sociedad.

Téngase en cuenta, sin embargo, que no siempre se requiere l elección del más digno según *el conjunto total de cualidades*. Basta qu sea *el más apto* para desempeñar honesta y rectamente el cargo e cuestión. Puede ocurrir, en efecto, que una persona menos recomen dable en conjunto que otra reúna, sin embargo, mejores condicione para desempeñar, v.gr., un cargo técnico. No habría injusticia algu na en nombrar para ese cargo a esta persona *menos digna*, pero *má apta* para su recto desempeño[16]. Sin embargo, habría que rechaza en absoluto al candidato *más apto* que, por su conducta inmoral y escandalosa, representara para la sociedad un peligro moral mucho mayor que la desventaja temporal de confiar aquel cargo público a una persona menos apta, pero más digna y honorable. Lo contrario equivaldría a una confusión lamentable y a una auténtica subversión de los verdaderos valores al anteponer el bien material al espiritual, lo temporal a lo eterno.

Esta obligación de elegir a los candidatos más dignos incumbe no solamente al jefe o gobernante, sino también a los súbditos cuando se les concede el derecho de elección. Al elegir a los diputados, alcaldes, maestros, etcétera —y en lo religioso, al superior, provincial, vicario capitular, etc.— han de fijarse únicamente en las cualidades que adornan al candidato, sin tener para nada en cuenta razones de amistad, parentesco, nacionalidad, grupo político, etc., si no quieren hacerse reos del pecado de acepción de personas con la grave responsabilidad que lleva consigo[17].

4.ª **Los honores.** Escuchemos al Doctor Angélico explicando maravillosamente este punto:

«El honor es cierto testimonio de la virtud del que es honrado, y por esta razón, *solamente la virtud es causa legítima del honor*. Debe, sin embargo, saberse que una persona puede ser honrada no sólo por su propia virtud, sino también por la virtud de otro, como los *príncipes* y los *prelados* son honrados, aunque sean malos, en cuanto representan a Dios o a la comunidad que presiden...

[16] Cf. II-II,63,2; 185,3; *Quodl.* 4,15; 6,9; 8,6; 8 q.4 a.1; *De virt.* 2,9 ad 14.

[17] El Código canónico urge repetidas veces esta sacratísima obligación para la provisión de los cargos u oficios eclesiásticos: «Escójase, una vez ponderadas todas las circunstancias, al más idóneo, sin acepción alguna de personas».

Téngase en cuenta, sin embargo, que el superior no quebrantaría la justicia si no concediera el oficio al más digno *por reservarlo para otro cargo mejor que vacará en breve* o por tenerlo empleado en otro cargo más provechoso o necesario al bien común.

Por la misma razón se debe honrar a los *padres* y a los *amos*, ya que participan de la dignidad de Dios, que es Padre y Señor de todos. Los *ancianos*, a su vez, deben ser honrados, porque la ancianidad es signo de virtud, aunque este signo engañe algunas veces, por lo cual dicen las Sagradas Escrituras que *la honrada vejez no es la de los muchos años, ni se mide por el número de días. La prudencia es la verdadera canicie del hombre, y la verdadera ancianidad es una vida inmaculada* (Sab 4,8-9).

Por último, los *ricos* deben ser honrados, porque ocupan en la comunidad un puesto más importante; pero, si sólo son honrados en vista de sus riquezas, se cometerá el pecado de acepción de personas» (II-II,63,3).

El apóstol Santiago tiene frases enérgicas contra este pecado de acepción de personas en torno a los honores. He aquí sus palabras:

«Hermanos míos: No juntéis la acepción de personas con la fe de nuestro glorioso Señor Jesucristo. Porque si entrando en vuestra asamblea un hombre con anillos de oro en los dedos, en traje magnífico, y entrando asimismo un pobre con traje raído, fijáis la atención en el que lleva el traje magnífico y le decís: *Tú siéntate aquí honrosamente;* y al pobre le decís: *Tú quédate ahí en pie o siéntate bajo mi escabel,* ¿no juzgáis por vosotros mismos y venís a ser jueces perversos? Escuchad, hermanos míos carísimos: ¿No escogió Dios a los pobres según el mundo para enriquecerlos en la fe y hacerlos herederos del reino que tiene prometido a los que le aman? Y vosotros afrentáis al pobre. ¿No son los ricos los que os oprimen y os arrastran ante los tribunales? ¿No son ellos los que blasfeman el buen nombre invocado sobre vosotros? Si en verdad cumplís la ley regia de la Escritura: *Amarás al prójimo como a ti mismo,* bien hacéis; pero, si obráis con acepción de personas, cometéis pecado, y la Ley os argüirá de transgresores» (Sant 2,1-9).

Y no solamente se incurre en la acepción de personas cuando se honra al rico únicamente en atención a sus riquezas, sino cuando se ofrecen a cualquier hombre signos y testimonios de honor y reverencia desproporcionados, por exceso o por defecto, a su dignidad o virtud. Y con mayor razón todavía si esos honores y reverencias se ofrecen a los malvados y perversos, como tantas veces ocurre, para granjearse su amistad o por otros motivos inconfesables.

5.ª **Las cargas o contribuciones.** Como ya dijimos, no solamente los bienes comunes, los oficios públicos y los honores constituyen el objeto de la justicia distributiva, sino también las cargas y contribuciones que impone a todos el bien común de la sociedad. Estas cargas y contribuciones son principalmente de tres clases:

a) Tributos directos o indirectos, que son del todo indispensables para el fomento del bienestar social y mantenimiento del orden. Sin embargo, muchas veces se comete por los jefes el pecado de acepción de personas imponiendo los mismos tributos a los pobres y a los ricos —con manifiesta injusticia— o estableciendo una des-

proporción que está muy lejos de adaptarse a las verdaderas posibilidades de cada uno. Hemos hablado de la obligación de pagar los tributos en otro lugar, adonde remitimos al lector (cf. n.783).

b) Servicios personales, entre los que destaca el servicio militar obligatorio en defensa de la patria (cf. n.784). En toda comunidad, familia, colegio, etc., hay que realizar una serie de trabajos indispensables para el bien común. Los jefes de esa comunidad incurren en el pecado de acepción de personas cuando dan a su súbditos un trato desigual, gravando a unos pocos con trabajos continuos, mientras otros disfrutan de una serie de privilegios y excepciones ventajosas sin más fundamento ni razón que su personal simpatía y amistad con los superiores.

c) Castigos. Pertenece a la justicia distributiva —que toma en este caso el nombre de justicia *vindicativa*— asignar al delincuente la pena o justo castigo que merece por su delito. Cuando la pena impuesta es desproporcionada al delito cometido, se comete el pecado de acepción de personas, al menos si la falta de ajuste es *por exceso*, ya que el desajuste por defecto puede obedecer a razones de compasión y de misericordia, colocadas al margen de toda consideración injusta o meramente personal.

6.ª **Los juicios.** La acepción de personas es uno de los pecados más graves que puede cometer el juez en el desempeño de su cargo, ya que con ello quebranta directamente la *obligación primordial* de su oficio que es administrar justicia, pronunciando el derecho y mandando dar a cada uno lo suyo. El incumplimiento culpable de este gravísimo deber envuelve una gran injusticia y lleva consigo, sin duda alguna, la obligación de restituir al perjudicado todos los daños y perjuicios que se le hayan ocasionado. No puede concebirse mayor perversión que el quebrantamiento de la justicia precisamente por el encargado de custodiarla y defenderla ante toda la sociedad.

Y nótese que este pecado puede cometerse no solamente en los tribunales civiles o eclesiásticos, sino también en cualquier cargo u oficio que lleve consigo el derecho de juicio o de voto. El catedrático al calificar los exámenes de sus alumnos, el religioso capitular al admitir o rechazar a un novicio para la profesión, etc., incurren en este pecado si se dejan llevar de razones de simpatía o antipatía, de amistad o enemistad, y no por las cualidades objetivas que concurran en el candidato.

II. POR PARTE DE LOS SUBDITOS

888. Como ya dijimos, también los súbditos, aunque secundaria y participadamente, están obligados a practicar la justicia distributiva, y, por lo mismo, pueden pecar contra las obligaciones que impone. Las principales formas que reviste este pecado en los súbditos son éstas:

1.ª Las protestas injustificadas contra la actuación de los gobernantes cuando éstos les exigen el pago de tributos, contribuciones, servicios, etc., dentro de los límites justos a que tienen estricto derecho.

2.ª El abandono de los negocios o fondos públicos a administradores inicuos, que se aprovechan de su gestión pública para su interés personal o el de sus amigos. Muchas pasividades, votos dados a la ligera, presiones sobre los jefes, recomendaciones políticas y otras inmoralidades por el estilo dan muchas veces por resultado que los asuntos públicos vengan a caer en manos inexpertas o indignas, con grave quebranto del bien común.

3.ª La negligencia en exigir las justas reivindicaciones sociales frente a un poder tiránico o mal administrador. Es muy cómodo encogerse de hombros y «no querer meterse en nada» para evitarse complicaciones. A veces es obligatorio dar la cara con valentía y enfrentarse con los poderes tiránicos para exigirles la rectificación total de procedimientos con miras al bien común, llegando, si el caso lo requiere y es imposible otra solución pacífica, hasta el conflicto armado y la rebelión abierta contra la tiranía. Hemos hablado más arriba de esto (cf. n.866,3.ª).

CAPITULO III

Las virtudes sociales

Abordamos ahora el estudio de las llamadas *virtudes sociales*. Con este nombre, no muy afortunado por cierto[1], se designan algunas virtudes derivadas de la justicia, como partes *potenciales* de la misma, que, por no verificar todas las condiciones requeridas por esa virtud cardinal (cf. n.611), no constituyen formas de justicia estricta o perfecta y se le deben al prójimo únicamente por la honestidad y conveniencia del trato social, pero no porque tenga estricto derecho a ellas. Tales son, principalmente, la *gratitud*, el *justo castigo*, la *veracidad*, la *afabilidad*, la *liberalidad* y la *epiqueya* (cf. n.613). A este grupo, expresamente señalado por Santo Tomás, añadiremos los principales aspectos de la *caridad* considerada desde el punto de vista social.

Como ya hemos hablado en otros lugares de la *veracidad* (n.786ss) y de la *epiqueya* (n.116,b), vamos a examinar ahora las res-

[1] Decimos esto porque, en cierto sentido, *todas* las virtudes son sociales, incluso las que no se refieren directamente al prójimo, ya que cualquier virtud que perfecciona al hombre, aunque sea en el plano puramente personal o particular, tiene que repercutir forzosamente en beneficio de toda la sociedad, dada la mutua interdependencia natural de los hombres y el influjo sobrenatural entre los diversos miembros del Cuerpo místico de Cristo. De todas formas, es evidente que algunas virtudes son, por su propia índole o naturaleza, eminentemente *sociales*. No hay, pues, inconveniente en estudiarlas como formando un grupo aparte.

tantes virtudes sociales por el siguiente orden: *caridad, gratitud, jus*, *castigo, afabilidad* y *liberalidad.*

A) La caridad social[2]

889. 1. Naturaleza. La caridad social no es una virtud distinta de la virtud teologal de la caridad. Es *la misma virtud de la caridad en cuanto que nos inclina a amar por Dios a la sociedad humana de la que formamos parte nosotros mismos*[3].

La caridad social consiste en cierto amor de benevolencia, desinteresado, hacia la sociedad, que se traduce en actos de *complacencia* y de gozo por la gloria que la sociedad da a Dios; de pena o dolor cuando la vemos alejarse de El, y de *celo* en promover a través de ella la gloria de Dios por todos los medios a nuestro alcance.

Existe en nosotros una inclinación natural que nos impulsa a amar a la sociedad de los hombres, nuestros hermanos por la naturaleza. La caridad eleva al orden sobrenatural esta tendencia —la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona— orientándola a Dios como fin último y supremo en el plano sobrenatural. He aquí la *caridad social* en su elemento constitutivo más importante.

890. 2. Extensión. La *caridad social* tiene un radio de acción más extenso y va mucho más lejos que la *justicia social.* Esta última exige tan sólo lo estrictamente indispensable para promover el bien común dentro de un orden jurídico perfecto, que supone una serie de derechos y deberes estrictos. La *caridad social,* en cambio, tiene exigencias más finas y extiende el radio de su acción incluso a aquellas cosas o servicios que nadie podría reclamarnos en plan de justicia estricta. No reconoce otros límites que los que imponen las propias posibilidades y la prudencia sobrenatural. Impulsa a darse totalmente al prójimo, hasta el heroísmo y la plena abnegación de sí mismo, a semejanza de Aquel que supo dar la vida por el mundo entero en confirmación de sus propias palabras: *Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos* (Jn 15,13).

[2] La expresión *caridad social* (desconocida de la teología clásica, lo mismo que la de «justicia social») ha sido empleada repetidas veces por los últimos Romanos Pontífices, sobre todo por Pío XI (cf., v.gr., *Quadragesimo anno* n.37). A nadie debe extrañar esta denominación tan gráfica y expresiva, ya que, como advierte Benedicto XV, «no hay una ley evangélica de caridad para cada hombre en particular y otra para las ciudades y los pueblos, que al cabo todos se componen y constan de hombres particulares» (*Pacem Dei munus* n.11).

[3] Cf. LORTAL, *Morale sociale générale* (París 1935) n.68-97, cuya doctrina resumimos aquí con algunos retoques.

891. 3. Obligatoriedad. En términos generales, la virtud de la *caridad social* es obligatoria y necesaria para la salvación, puesto que no se distingue de la caridad teologal, que es inseparable del estado de gracia, y, por consiguiente, del todo indispensable para la salvación.

El *acto* de la caridad social obliga grave o levemente, según los casos. Depende de la clase de necesidad en que se encuentre la sociedad y de los medios a nuestro alcance para remediarla.

Cabe distinguir —como ya vimos al hablar de la caridad para con el prójimo (cf. n.521)— un doble orden de necesidades: *espirituales* y *corporales*, y en cada uno de ellos puede darse necesidad *extrema*, *grave* y *ordinaria*. Vamos a examinar brevemente cada una de estas categorías.

a) Necesidades sociales de orden espiritual

1.° Si la sociedad que nos rodea, o la que nosotros podemos atender habida cuenta de todas las circunstancias, está constituida en *extrema necesidad espiritual*, la caridad social obliga a socorrerla aun con peligro de la propia vida.

El caso es frecuente en las regiones paganas. El misionero colocado al frente de una misión tiene obligación *sub gravi* de atender a aquellas pobres tribus salvajes constituidas en extrema necesidad espiritual. Humanamente hablando, sólo el misionero puede salvarlas y llevarlas a la vida eterna. La caridad social le obliga a ello gravemente, aun con peligro de la propia vida.

2.° Dígase lo mismo, guardando la debida proporción, cuando la necesidad espiritual es *grave* y *seria*, aunque no llegue a ser extrema. Tal ocurriría, por ejemplo, en una parroquia que careciera de párroco en tiempo de epidemia o en la que un ministro herético esparciera errores contra la fe en ausencia del párroco. En estos casos, cualquier seglar estaría obligado *sub gravi*, por caridad social, a hacer cuanto estuviera en su mano para ayudar a bien morir a los enfermos o para contrarrestar la influencia malsana de aquel hereje. La razón es porque, en una necesidad *grave* de la comunidad, muchos particulares estarán en necesidad *extrema*, y el individuo, miembro de esa sociedad y parte del todo, debe sacrificar incluso su vida temporal a los intereses espirituales graves de la comunidad.

3.° Si se trata de una necesidad espiritual simple y *ordinaria* de toda la comunidad, o sea, cuando los mismos particulares pueden evitar fácilmente por sí mismos los males espirituales que les amenazan, el *simple particular* no tiene obligación de socorrerles con peligro de su vida, ni siquiera con un grave daño temporal; pero los *pastores de almas* tienen obligación de ayudarles en lo posible, no sólo por el cuasi-contrato establecido con esas almas, sino también

en virtud de la caridad social, que va mucho más lejos y tiene ex gencias mucho más finas que las de la simple justicia social. El sim ple particular deberá hacerlo también por caridad social, en la med da que le sea posible sin grave daño propio. La caridad social impc ne a todos, aunque en diferente grado y medida, el deber espiritu: de la *corrección fraterna* (cf. n.531) y del *apostolado en el propio ambien* (cf. n.536).

b) Necesidades sociales de orden material

1.° Cuando la sociedad se encuentra en una *necesidad materic extrema o casi extrema,* esto es, cuando sin la ayuda de los ciudadano no puede conservar su independencia o una parte de su territoric amenazado por el invasor, la *justicia social* y, con mayor motivo, l *caridad social* imponen a esos ciudadanos la obligación *grave* de da incluso la vida por el bien común de toda la sociedad. Es el caso de soldado que debe sacrificar su vida en el campo de batalla por e bien de su patria. Y los que no se encuentren en edad militar o pue den ser más útiles a la patria en otro lugar, tienen obligación de ha cerlo en la medida de sus posibilidades.

2.° Cuando la sociedad se encuentre amenazada por una *necesi dad material grave,* por ejemplo, en peligro de perder riquezas consi derables, medios de producción o de defensa importantes, un puest o rango de honor entre los otros pueblos, etc., la caridad social exi ge al particular el sacrificio de sus intereses materiales, incluso lo *convenientes* a su estado social, si con ello puede evitar (o contribui eficazmente a evitar) aquellos daños a la sociedad. La medida y pro porción de este sacrificio deberán ser regulados por la prudenci cristiana.

3.° *En las necesidades materiales ordinarias* de la sociedad, el pobr no tiene ninguna obligación social, porque en realidad es él quier las padece y reclama remedio; pero los ricos están obligados *grave mente,* por caridad social, al ejercicio espléndido de la limosna en l medida y grado que hemos determinado en otro lugar (cf. n.526ss).

Advertencias importantes. Estas son las principales obliga ciones que impone la caridad social en sus diferentes aspectos. Perc es preciso tener muy en cuenta y no perder nunca de vista el *orden de la caridad* entre nosotros y el prójimo (cf. n.521), aunque sea con siderándole como organizado en sociedad. En términos generale hay que decir que un daño propio que no sea *superado* por el bier que de él resulte a toda la sociedad exime de la obligación de pres tarlo. Y así:

1.° Jamás el individuo puede ocasionarse un *daño espiritual,* poi pequeño que sea (diciendo, v.gr., una mentira leve), para asegurar a la sociedad de un bien de cualquier magnitud o categoría que sea,

espiritual o material. La razón es doble: *a)* porque no es lícito jamás hacer un mal para que sobrevenga un bien, y *b)* porque nuestro propio bien *espiritual* está por encima del bien espiritual o material del prójimo (aunque sea el de la sociedad entera), ya que el recto orden de la caridad empieza por uno mismo.

Por lo mismo, tampoco es lícito exponerse a *peligro próximo y grave* de pecar por el bien espiritual de la sociedad, a menos que se tomen tales precauciones y cautelas que el peligro se convierta prácticamente en remoto y leve (cf. D 1213).

2.° Es lícito, sin embargo, sacrificar un *bien espiritual nuestro, no obligatorio* (v.gr., oír misa en día de trabajo), por el *bien espiritual* de la comunidad y aun de un individuo particular (v.gr., si con ello podemos impedir que se cometa en el pueblo un escándalo público con daño espiritual de muchos o de uno solo). En este caso, en realidad, no se altera el orden de la caridad, sino que se *cambia de objeto,* ya que mereceremos más ante Dios con este acto de caridad que con aquel acto de devoción omitido.

3.° En los bienes de orden material, el bien común está por encima de nuestro bien particular. Pero por el capítulo de la *caridad social* no estamos obligados a sacrificar nuestro bien temporal si nuestro sacrificio no queda *superado* o al menos suficientemente *compensado* por el bien espiritual o material que hayamos ocasionado al prójimo con nuestro generoso desprendimiento. Aunque siempre es verdad que la limosna a nadie beneficia tanto como al que la da, y, en este sentido, *cualquier beneficio,* por pequeño que sea, hecho a la sociedad, es mil veces preferible y nos beneficia a nosotros mismos muchísimo más que si hubiéramos atendido directa y exclusivamente a nuestro propio bien particular.

892. 4. **Pecados opuestos.** A semejanza de lo que ocurre con la caridad para con el prójimo considerado en particular, los principales pecados que se oponen a la *caridad social* son los siguientes: el *odio,* la *envidia,* la *discordia,* el *escándalo* y la *cooperación al mal social.* Vamos a examinarlos brevemente.

1.° **El odio social.** El odio propiamente dicho, aunque sea contra una sociedad o nación enemiga, es siempre pecado. La caridad, en efecto, nos obliga a amar a todos aquellos que están todavía a tiempo de alcanzar la vida eterna y de glorificar a Dios, y no existe nación, pueblo o individuo que no se encuentre en estas condiciones mientras sea viajero en este mundo. Por eso solamente están excluidos de la caridad los demonios y condenados del infierno, incapaces ya de amar a Dios y de alcanzar la vida eterna (cf. n.516).

Pero nótese que una cosa es el odio de *enemistad* y otra muy distinta el de *abominación* (cf. n.538). El primero recae sobre la persona misma del prójimo —o sobre un pueblo y nación—, deseándole al-

gún mal o alegrándose de sus males; y este odio no es lícito jamás El segundo, en cambio, no recae sobre la persona misma —a la que no se le desea ningún mal—, sino sobre lo que hay de malo en ella lo cual no envuelve desorden alguno. Podemos odiar su injusticia luchar contra ella y hasta reclamar el justo castigo que merece con el fin de que se corrija y deje de hacer daño a los demás. Todo esto puede aplicarse a los pueblos y a las naciones.

2.° **La envidia social.** Consiste en entristecerse del bien o prosperidad de una sociedad, pueblo o nación, en cuanto que rebaja la gloria y excelencia de la nuestra propia. Se opone directamente a la caridad social, que se goza en la prosperidad de todas las sociedades, pueblos y naciones. Tiene su origen en el orgullo y se encuentra, sobre todo, en los jefes, pero también en los miembros de una sociedad particular, que se exaltan a sí mismos y quieren que la suya prevalezca sobre todas las demás, con méritos o sin ellos.

Sería pecado *muy grave* si esa tristeza recayera sobre el *bien espiritual* ajeno (v.gr., el párroco que se entristeciera por la prosperidad *espiritual* de la parroquia vecina, en vez de trabajar por mejorar la suya). E incluso recayendo sobre la prosperidad *material* de una sociedad, pueblo o nación ajena, es un pecado muy vil y propio de almas ruines. La propia inferioridad debe empujarnos a trabajar incansablemente para salir de ella superándonos de día en día, no para entristecernos vilmente del bienestar de los demás.

La envidia social suele traer consecuencias muy graves. ¡Cuántas discordias familiares, cuántas luchas sociales, cuántos cataclismos internacionales no reconocen otra causa!

3.° **La discordia social.** Consiste en el disentimiento interior entre los miembros de una sociedad con relación a un bien que todos están obligados por caridad a amar unánimemente: el bien común de esa sociedad y los medios oportunos para promoverlo. Es, evidentemente, un pecado contra la caridad social. Y será grave cuando un miembro de la sociedad se opone notablemente y a sabiendas al bien común intentado por los demás, de suerte que suponga un grave obstáculo para conseguirlo.

4.° **El escándalo social.** No hay que confundir el *escándalo social* con el escándalo público dado a todos los miembros de una sociedad considerados individualmente. Este último no deja de ser un escándalo individual, aunque más grave por recaer sobre mayor número de personas. El *escándalo social* es el causado a *una sociedad en cuanto tal* (v.gr., dando a sabiendas un mal consejo al jefe del Estado o al gerente de una empresa, que habrá de repercutir sobre toda la nación o sociedad confiada a su gobierno).

La causa principal de este vergonzoso escándalo es la sed insaciable de riquezas. Las grandes empresas, llevadas de su codicia desenfrenada, no vacilan en empujar a veces los poderes públicos a un cataclismo internacional. ¿Qué sería, si no, de las grandes factorías de material de guerra, de la industria del acero, de las fábricas de

pólvora o de explosivos? He aquí uno de los mayores *escándalos sociales* que pueden darse, y que acumula sobre la conciencia de los culpables una responsabilidad espantosa ante Dios y ante la historia.

5.° **La cooperación al mal social.** Consiste este pecado en la ayuda prestada voluntariamente al perturbador de la sociedad. Es muy frecuente en nuestros días. Para citar un ejemplo, cometen este pecado todos los que cooperan a la difusión de un libro herético, blasfemo y obsceno: el editor, el impresor, los libreros, los anunciantes, etc. Incurren todos ellos en gravísima responsabilidad moral, como cooperadores más o menos inmediatos y formales del responsable principal, que es el autor del libro. Dígase lo mismo del empresario de un cine o teatro escandaloso, etc.

B) La gratitud

893. 1. **Noción.** La gratitud es *aquella virtud que nos inclina a recompensar de algún modo al bienhechor por el beneficio recibido.*

El bienhechor, en efecto, al darnos gratuitamente alguna cosa a la que no teníamos ningún derecho, se hizo acreedor a nuestra gratitud; y en todo corazón noble brota espontáneamente la necesidad de demostrársela llegada la ocasión oportuna. Por eso es tan vil y repugnante el feo pecado de la ingratitud.

Nótese, sin embargo, que la gratitud consiste más en el *afecto* (o sea en el ánimo agradecido) que en el *efecto* o real remuneración del beneficio recibido. Por eso esta noble virtud es perfectamente posible a todos, incluso a los pobres y menesterosos, porque todos pueden fomentar en su interior el sentimiento de la gratitud y manifestarlo al exterior de alguna manera (v.gr., con la emoción o las lágrimas), aunque les sea del todo imposible recompensar materialmente el beneficio recibido.

894. 2. **Causa.** La gratitud es causada originariamente por el beneficio recibido. El beneficio es un servicio u obsequio indebido y útil, que se ofrece gratuitamente a alguien con benevolencia hacia él.

Decimos *indebido* y *útil*, porque lo que se debe estrictamente a otro o le resulta completamente inútil, no puede llamarse beneficio, y mucho menos todavía si, en vez de útil, le resultara pernicioso. Por eso, quien ayuda a otro a pecar no merece gratitud alguna, porque no le hace beneficio alguno, sino más bien un gran daño.

Y es preciso hacer el beneficio *gratuitamente* y con *benevolencia* hacia el que lo recibe; porque lo que era obligatorio otorgar o se otorga por algún otro motivo del afecto al beneficiado (v.gr., por vani-

dad, soborno, etc.) no puede vindicar para sí el carácter de verdad ro beneficio.

895. 3. Sujeto. Cabe distinguir un doble sujeto de gratitud: *próximo* y *remoto*.

a) El sujeto próximo, o facultad donde reside el hábito infu de la gratitud, es la *voluntad*, a la que imprime esa inclinación hone ta a agradecer los beneficios recibidos.

b) El sujeto remoto se subdivide en *activo* y *pasivo*. *Activo* es beneficiado, que es quien está obligado moralmente a mostrar agradecido. *Pasivo* es el bienhechor, al que corresponde recibir gratitud.

Santo Tomás observa que la gratitud constituye virtud *especi* cuando brota por los beneficios recibidos de algún hombre *que tiene carácter de superior* con relación a nosotros. Porque los benef cios que recibimos de Dios, supremo bienhechor nuestro, se lc agradecemos propiamente por la virtud de la *religión;* los de los pa dres, por la virtud de la *piedad,* y los de los *superiores,* por la *observan cia* o respeto. De estas tres virtudes se distingue la gratitud como l último de lo primero en una progresión descendente.

896. 4. Elementos integrantes. En la gratitud aunque es virtud simple o única, pueden distinguirse diverso momentos a manera de elementos integrantes. Santo Tomá señala tres:

«El primero es el *reconocimiento* del beneficio recibido; el segun do, *alabar y dar las gracias;* el tercero, por fin, *recompensarlo* según la propias posibilidades y de acuerdo con las circunstancias más conve nientes de tiempo y lugar» (II-II,107,2).

A propósito de la circunstancia de tiempo, el Doctor Angélico distingue con mucho acierto entre el *afecto* interior y el *don* o recom pensa exterior. En cuanto al afecto, la gratitud debe manifestarse en seguida de recibir el favor; pero en cuanto al don exterior debe aguardarse la ocasión oportuna, porque una recompensa demasiado precipitada podría darle a entender al bienhechor que no queremos estar en deuda con él ni rendirle el tributo de una larga gratitud (ibid., 106,4).

897. 5. Medida de la recompensa. Santo Tomás dedica dos artículos preciosos a dilucidar esta cuestión. En el primero la examina desde el punto de vista del *afecto* del bien- hechor, y dice lo siguiente:

«La recompensa por un beneficio recibido puede pertenecer a tres virtudes: a la justicia, a la gratitud y a la amistad. A la justicia,

cuando tiene carácter de *débito legal*, como en las conmutaciones voluntarias. Y entonces la recompensa debe medirse por la cantidad de lo recibido.

A la amistad y a la gratitud pertenece recompensar el beneficio en cuanto *débito moral*, aunque de distinta manera a una y a otra. Porque en la recompensa a un amigo debe tenerse en cuenta la causa de esta amistad; y así, en una amistad fundada en la *utilidad*, la recompensa tomará como medida la utilidad del beneficio recibido, mientras que en la amistad fundada en la *virtud* (amorosa, desinteresada) debe atenderse a la voluntad y afecto del amigo bienhechor. Del mismo modo, puesto que la gratitud tiene por motivo un beneficio recibido graciosamente, lo cual es obra del afecto, la recompensa debe medirse más por el afecto del bienhechor que por el valor del beneficio recibido» (II-II,106,5).

En el siguiente artículo examina el Doctor Angélico la medida de la gratitud por parte de la recompensa debida al beneficio recibido. He aquí sus palabras:

«La recompensa de un favor tiene en cuenta la voluntad del bienhechor. En ella lo más digno de encomio es que prestó gratuitamente un beneficio al cual no estaba obligado. Y, por consiguiente, el agraciado queda por ello obligado, por un débito de honestidad, a ofrecer también algo gratuitamente. Ahora bien: no parece posible esto si no es *sobrepasando* la cantidad del beneficio recibido; porque si recompensa menos o por igual, no da gratuitamente nada, sino que solamente devuelve lo recibido. Por consiguiente, la recompensa de un favor siempre exige retribuir más, dentro de sus posibilidades».

OBJECIÓN. Contra esta doctrina tan hermosa puede ponerse una objeción, al parecer muy fuerte. Porque, si el beneficiado queda obligado moralmente a pagarnos la diferencia, al hacerlo nos constituye en deudores suyos, y así indefinidamente.

RESPUESTA. La objeción no tiene el inconveniente que aparenta. Lo mismo ocurre con el amor de amistad. Porque nos ama el amigo, le amamos nosotros a él; y este amor nuestro excita más y más el suyo, lo que nos obliga a intensificar también el nuestro, sin que sea preciso poner un límite a tan dulce correspondencia (cf. ibid., ibid., ad 2).

898. 6. **A quién obliga más.** El Doctor Angélico se plantea expresamente el caso de quién está más obligado a mostrarse agradecido a Dios, el inocente o el penitente. He aquí su magnífica respuesta:

«La gratitud en el que recibe corresponde a la gracia del bienhechor. Por lo que, a mayor beneficio, se requiere mayor gratitud.

Ahora bien: gracia es lo que se da gratuitamente, y puede ser mayo bajo dos aspectos. Uno, por la *cantidad del bien donado*. De este modı el inocente está obligado a mayor gratitud, porque ha recibido d Dios un don mayor y más continuo en igualdad de condiciones.

Bajo otro aspecto, es mayor el beneficio cuanto más *gratuitament* se concede. Y, según esto, es el penitente quien más gratitud deb a Dios, porque su don es más gratuito, ya que, en vez del castig merecido, Dios le da su perdón. Así, pues, aunque el beneficio hecho al inocente sea en sí mismo mayor, sin embargo, el del penitente, en relación con el mismo, es mayor; como para el mendigo e mayor una limosna pequeña que un gran regalo para el rico» (ibid. 106,2).

San Agustín expone maravillosamente esta misma doctrina cuando escribe en sus incomparables *Confesiones:*

«Os amo, Señor, os doy gracias y alabo vuestro nombre, porqu me habéis perdonado tantas y tan nefandas acciones mías. A vuestr gracia y misericordia debo el que deshicieseis como el hielo mis pecados.

También debo a vuestra gracia todos los males que no hice ¿Qué mal no pude hacer, yo que llegué a amar de balde la maldad? Confieso que todo me lo habéis perdonado: el mal que por mi voluntad hice y el que, guiado por Vos, no hice. ¿Qué hombre hay que considerando su flaqueza, ose atribuir a sus fuerzas su castidad y su inocencia, y de ellas tome ocasión para menos amaros, como si le fuese menos necesaria vuestra misericordia, con que perdonáis los pecados a los que se convierten a Vos? Porque el que, llamado de Vos, siguió vuestra voz y evitó los pecados que lee de mí, y que yo confieso y recuerdo, no se burle de mí, porque, estando enfermo, me sanó aquel Médico que a él le preservó para que no enfermase o, por mejor decir, para que enfermase menos. Antes por eso mismo os ame tanto y más aún que yo; pues ve que el mismo que me sacó de tan graves enfermedades de mis pecados, ese mismo le preservó a él de tan graves enfermedades de culpas»[4].

Santa Teresita del Niño Jesús, sin haber estudiado teología, intuyó esta misma doctrina al decir que el Señor «le había perdonado más que a Santa María Magdalena», porque le había perdonado *anticipadamente*, impidiéndola caer en ellos, los muchos pecados que hubiera podido cometer[5].

899. 7. Pecados opuestos. La gratitud, como virtud moral que es, consiste en el medio. Se le oponen, pues, dos vicios: uno por exceso y otro por defecto.

[4] SAN AGUSTÍN, *Confesiones* l.2 c.7.
[5] Cf. SANTA TERESITA, *Historia de un alma* c.4 n.26-28.

1) POR EXCESO se peca contra la gratitud de dos modos: *a)* mostrándose agradecido por una cosa que no lo merece (v.gr., por la ayuda que se nos prestó para cometer una mala acción); y *b)* manifestando nuestra gratitud de manera inoportuna (v.gr., recompensando el beneficio demasiado pronto, como si quisiéramos quedar en seguida libres de la deuda).

2) POR DEFECTO se comete el pecado de la *ingratitud*, que puede ser *negativa* y *positiva*, *material* y *formal*.

a) *Ingratitud negativa*, o por omisión, es la que por descuido o negligencia omite el deber de gratitud no reconociendo, o no alabando, o no recompensando el beneficio recibido. Esta no suele pasar de pecado venial, por la negligencia o descuido en cumplir un deber que, por otra parte, no nos obliga estrictamente. Pero podría ser mortal cuando es fruto de un desprecio interior (ingratitud *formal)* o cuando la recompensa que se le niega le es debida al bienhechor, ya en absoluto, ya en un caso particular de necesidad (II-II,107,3).

b) *Ingratitud positiva* es la que, lejos de agradecer el beneficio recibido, hace todo lo contrario, ya sea devolviendo mal por bien, o criticando el beneficio, o reputándolo como un daño. Y esta ingratitud será pecado mortal o venial según la condición del acto mismo. Debe tenerse siempre en cuenta que solamente tiene razón de perfecta ingratitud la que llega a pecado mortal, no la que no rebasa el simple pecado venial (ibid., 107,2 y 3).

c) *Ingratitud material* es la que se produce por descuido, negligencia, etc., pero no por desprecio del beneficio o del bienhechor.

d) *Ingratitud formal* es la que recae directa y voluntariamente sobre el beneficio o el bienhechor. Esta es la que constituye el pecado de ingratitud en toda la extensión de la palabra (cf. 107,2 ad 1 et 2).

En la ingratitud pueden distinguirse diversos grados, como explica admirablemente Santo Tomás. Escuchemos sus mismas palabras:

«La ingratitud tiene diversos grados, correspondientes a los diversos elementos de que se compone la gratitud. El primero es el reconocimiento del beneficio recibido; el segundo, alabar y dar las gracias; el tercero, por fin, recompensarlo según las propias posibilidades y de acuerdo con las circunstancias más convenientes de tiempo y lugar. Asi, puesto que 'el último elemento en la generación de una cosa es el primero en su corrupción', el primer grado de la ingratitud es *no recompensar* el beneficio; el segundo, *callarlo*, o sea, omitir las expresiones de gratitud como si no se hubiese recibido; el tercero, y más grave, *no querer reconocerlo*, ya sea olvidándolo o de cualquier otra manera. Además, como la negación está comprendida bajo la afirmación opuesta, a los tres grados *negativos* de ingratitud

se unen otros tres grados *positivos:* primero, devolver mal por bie segundo, criticar el beneficio; tercero, reputar como daño el benel cio recibido» (ibid., 107,2).

Escolio. Si la ingratitud ajena debe impulsarnos a suspe der los beneficios al ingrato.

900. Santo Tomás se plantea expresamente esta cuestió y la resuelve hermosísimamente. He aquí sus palabras:

«A propósito del ingrato se pueden considerar dos cosas. Un qué es lo que merece, y en este sentido ciertamente merece que le substraiga el beneficio. Otra, qué debe hacer el bienhechor. Y, e primer lugar, no debe ser demasiado fácil en juzgar de ingratitud prójimo, porque puede ocurrir, como advierte Séneca, que 'uno se agradecido aunque no haya recompensado', porque quizá no se ha prestado todavía posibilidad u oportunidad de hacerlo. En se gundo lugar debe esforzarse en trocar al ingrato en agradecid pues, si no logra esto con el primer beneficio, quizá lo consiga co el siguiente. No obstante, si, a pesar de multiplicar los beneficios, otro sigue cada vez peor y más desconsiderado, debe cesar de hacé selos» (ibid., 107,4).

Nadie ha tratado mejor, nos parece, esta materia de la necesida de no dejarse vencer por la ingratitud ajena que Séneca, el inmort filósofo cordobés, en su precioso tratado *De los beneficios* y en la ca ta 81 a Lucilio. He aquí unos párrafos admirables de esta última:

«Quéjaste de haber dado con un hombre desagradecido. Si és es la primera vez, da gracias a la fortuna o a tu precaución. Pero e este negocio nada puede la precaución, sino volverte cicatero; pue si quisieres declinar este riesgo, no harás beneficio alguno; así qu para que no perezcan en manos ajenas, perecerán en las propia Más vale que los beneficios no tengan correspondencia que no qu se dejen de hacer: aun después de una mala cosecha hay que volve a sembrar. Muchas veces, lo que se había perdido por una pertina esterilidad del suelo, lo restituyó con creces la ubérrima cosecha d un año. Vale la pena, para hallar a un agradecido, hacer cata de mu chos ingratos. Nadie tiene en los beneficios la mano tan certera qu no se engañe muchas veces; yerren enhorabuena para dar alguna ve en el blanco».

Y más adelante, como argumento definitivo, añade esta senten cia lapidaria:

El premio de la buena obra es haberla practicado[6].

[6] SÉNECA, *Cartas a Lucilio* l.10 carta 81 (*Obras completas*, Madrid 1943, traducción d Lorenzo Riber).

C) Justo castigo

901. 1. **Noción.** La llamada *vindicta* —que nosotros traducimos por «justo castigo» para evitar el sentido peyorativo que siempre tiene en castellano la palabra «venganza» es *una virtud que tiene por objeto castigar al malhechor por el delito cometido.*

902. 2. **Moralidad.** No cabe duda que restablecer el orden perturbado por una mala acción, a base del castigo correspondiente, es una obra buena y vituosa exigida por la misma justicia y la necesidad de conservar el orden. Sin embargo, es muy fácil dejarse llevar en el castigo de motivos bastardos o pecaminosos (ira desordenada, odio al delincuente, etc.), que le harían perder su carácter de virtud para convertirle en un verdadero pecado. Escuchemos a Santo Tomás explicando todo esto:

«La vindicta se hace por alguna pena que se impone al culpable. Hay que atender en ella al ánimo del que la impone. Si su intención recae y descansa principalmente en un *mal* que se desea al culpable del crimen cometido, es completamente ilícita, porque gozarse del mal del prójimo es propio del *odio*, que se opone a la caridad, por la que debemos amar a todos los hombres. No vale excusarse con que se le desea un mal a quien antes nos lo hizo injustamente a nosotros, porque no es excusable odiar a quien nos odia. No podemos pecar contra nadie so pretexto de que antes pecó él contra nosotros, porque esto equivaldría a ser vencido por el mal en vez de vencer al mal con el bien, como dice el apóstol San Pablo (Rom 12,21). Pero si la intención del que castiga recae principalmente sobre algún *bien* al que se llega por la aplicación de la pena, a saber, la *enmienda* del culpable, o, al menos, su *sujeción* y tranquilidad de los demás, la *conservación de la justicia* y del *honor de Dios*, puede ser lícita la vindicta, guardando las demás circunstancias debidas» (II-II,108,1).

Con estas luminosas distinciones aparece bien claro el verdadero sentido de esta peligrosa virtud. Para mayor abundamiento, Santo Tomás examina algunas objeciones que contra ella pueden oponerse y, al resolverlas, completa y redondea la doctrina. He aquí las principales con su correspondiente solución:

PRIMERA. El que se venga usurpa una función exclusivamente de Dios (Deut 32,35), y esto es pecado.

RESPUESTA. Quien ejerce la venganza sobre los malos dentro de su rango y jurisdicción, no usurpa nada a Dios, sino que usa del

poder que El le concede (Rom 13,4). Pero si alguien se toma la venganza fuera del orden establecido por Dios, usurpa lo que es propio de El, y, por consiguiente, peca (ad 1).

SEGUNDA. Los buenos deben tolerar a los malos y soportar pacientemente las injurias.

RESPUESTA. Así debe ser cuando esas injurias se refieren a sus propias personas, pero no si se trata de injurias contra Dios o contra el prójimo. Porque, como dice San Juan Crisóstomo, «ser paciente con las injurias propias es digno de alabanza; pero querer disimular las injurias contra Dios es impío» (ad 2).

TERCERA. El Evangelio es ley de amor, no de temor ni castigos.

RESPUESTA. Así es, y, por lo tanto, no se debe atemorizar con castigos a quienes obran el bien por amor, que son quienes verdaderamente pertenecen al Evangelio; sino solamente a quienes el amor no les mueve a practicar el bien, los cuales sólo pertenecen a la Iglesia numéricamente, pero no meritoriamente (ad 3).

CUARTA. Vengarse es castigar las injurias personales, y eso no le es licito ni siquiera al juez.

RESPUESTA. La injuria contra una persona puede serlo también contra Dios y contra la Iglesia, y entonces uno mismo debe ejercitar su propia venganza. Esto hizo Elías al atraer fuego sobre los que venían a prenderle, y Eliseo maldijo a unos jóvenes que se burlaban de él, y el papa Silvestre excomulgó a quienes le desterraron. Pero la injuria inferida únicamente a la propia persona debe sufrirse con paciencia, si conviene (ad 4).

En la práctica, rara vez será conveniente que una persona *privada* o particular ejerza el castigo del culpable (a no ser repeliendo una agresión injusta en legítima defensa) o la pida a la autoridad competente; porque bajo el pretexto de justicia y de equidad se esconderá muchas veces un amor propio exacerbado y acaso verdadero odio al prójimo. Por eso es siempre de aconsejar que se perdonen las injurias del prójimo en vez de castigarlas, a no ser que el honor de Dios, el bien común o la enmienda del prójimo exijan la reparación de la injuria.

903. 3. Pecados opuestos. A la virtud del «justo castigo» se oponen dos vicios: uno por exceso, la *crueldad*, que exagera el castigo, y otro por defecto, la *excesiva indulgencia*, que puede animar al culpable a continuar sus fechorías (II II,108,2 ad 3).

D) La afabilidad

904. 1. Noción. Recibe el nombre de afabilidad *la virtud que nos impulsa a poner en nuestras palabras y acciones exteriores cuanto pueda contribuir a hacer amable y placentero el trato con nuestros semejantes.* Es una virtud eminentemente social —necesaria moralmente para la convivencia humana— y una de las más exquisitas e inconfundibles señales del auténtico espíritu cristiano.

Sus actos son variadísimos, y todos excitan la simpatía y cariño de cuantos nos rodean. La benignidad, el trato delicado, la alabanza sencilla y natural, el buen recibimiento, la indulgencia, el agradecimiento manifestado con entusiasmo, la exquisita educación y urbanidad en palabras y modales, etc., etc., ejercen un poder de seducción y simpatía en torno nuestro, que con ningún otro procedimiento se podría obtener tan segura y fácilmente. Con razón escribió Gounod que «el hombre se inclina ante el talento, pero sólo se arrodilla ante la bondad».

2. Pecados opuestos. Como virtud moral que es, la afabilidad ha de mantenerse siempre en un justo medio, ya que puede pecarse contra ella por exceso *(adulación* o *lisonja)* y por defecto *(litigio* o *espíritu de contradicción).* Vamos a examinar un poco estos dos vicios tan frecuentes.

905. a) La adulación, o lisonja, es el *pecado del que intenta agradar a alguien de manera desordenada o excesiva para obtener de él alguna ventaja propia.* En el fondo supone siempre hipocresía y un egoísmo refinado. Escuchemos a Santo Tomás:

«La amistad antes dicha, o afabilidad, aunque tenga por objeto propio agradar a quienes le rodean, sin embargo no debe temer, en caso necesario, desagradar por conseguir un bien o por evitar un mal. En efecto, si uno quiere conversar con otro con intención de agradarle siempre y sin contradecirle nunca, se excede en su afabilidad y, por tanto, peca por exceso. Si hace esto por mera jovialidad, se le puede llamar *amable* según Aristóteles; pero, si lo hace buscando el propio beneficio o interés, incurre en el pecado de *adulación.* Sin embargo, el nombre de adulación se extiende comúnmente a todos aquellos que de manera desmedida buscan agradar a otros con palabras o con hechos en el trato corriente» (II-II,115,1).

Contestando a la objeción de que alabar o querer agradar a todos no es pecado, puesto que San Pablo dice de sí mismo

que «procuro agradar a todos en todo» (1 Cor 10,33), escribe el Doctor Angélico:

«Alabar a otro puede ser acción buena o mala, según se observen o se descuiden ciertos requisitos. En efecto: si la alabanza pretende, observando las debidas circunstancias, contentar a uno y serle motivo de aliento en sus trabajos o animarle en la prosecución de sus buenas obras, es fruto de la antedicha virtud de la afabilidad. En cambio, es adulación cuando la alabanza recae sobre algo que no debería alabarse, ya sea por tratarse de una cosa mala o pecaminosa, o porque no está claro el fundamento para tal alabanza, o cuando es de temer que la alabanza sea para el otro motivo de vanagloria.

Igualmente es bueno querer agradar a los hombres para avivar la caridad y animar al prójimo a progresar en la virtud. Por el contrario, es pecado quererles agradar por motivos de vanagloria, o de interés personal, o en cosas malas» (ad 1).

Y al contestar a la pregunta de si la adulación es pecado mortal o venial, explica Santo Tomás:

«Pecado mortal es el que se opone a la caridad. Ahora bien: la adulación unas veces se opone a la caridad, y otras no. Se opone a la caridad de tres modos. Uno, *por su mismo objeto*, como alabar un pecado; y esto se opone al amor de Dios, contra cuya santidad se profiere tal alabanza, y a la caridad para con el prójimo, a quien se alienta en su mala acción. Por consiguiente, es pecado *mortal*, según aquello de Isaías (5,20): «¡Ay de los que al mal llaman bien!» —Otro modo, *por razón de la intención*, cuando con la adulación se pretende fraudulentamente causar un daño corporal o espiritual. Y también esto es pecado *mortal*, según aquello de los Proverbios (27,6): «Leales son las heridas hechas por quien ama, pero los besos del que aborrece son engañosos».— El tercer modo es *por la ocasión*, como cuando la alabanza del adulador es ocasión de pecado para el otro, aun prescindiendo de la intención del adulador. Y en este caso debe tenerse en cuenta si la ocasión fue dada o recibida y qué daño se ha seguido, como hemos explicado a propósito del escándalo.

Mas si alguno adulase por sólo el gusto de deleitar a otro, o también para evitar un mal, o conseguir algo que necesita, no obraría contra la caridad, y, por consiguiente, sería sólo pecado *venial*, no mortal» (ibid., 115,2).

Al contestar a una objeción, advierte profundamente Santo Tomás que el que adula a otro con intención de hacerle daño, en realidad se daña a sí mismo más que al otro, ya que es causa *suficiente* de su propio pecado y sólo *ocasional* del pecado ajeno (ad 2).

906. b) **El litigio,** o espíritu de contradicción, es un pecado que se opone por defecto a la afabilidad, y *consiste en*

oponerse frecuente y sistemáticamente a la opinión de los demás con la intención de contristarles o, al menos, de no complacerles.

Si la contradicción a las palabras del prójimo procede de falta de amor hacia él, pertenece a la *discordia*, que se opone a la caridad; si se hace con ira, es contraria a la *mansedumbre*, y si se tiene la intención de contristar al prójimo o de no agradarle, constituye propiamente el pecado de *litigio* (o espíritu de contradicción), que se opone directamente a la afabilidad.

En sí mismo, el litigio es pecado más grave que la adulación, porque se opone más radicalmente a la afabilidad, que de suyo tiende a agradar más que a contristar; aunque la adulación es pecado más torpe, porque procede con engaño. Sin embargo, hay que tener muy en cuenta los *motivos externos* que impulsen a cometer estos pecados. Y, según éstos, unas veces es más grave la adulación, cuando intenta, por ejemplo, conseguir por engaño un honor o un provecho injusto. Otras, en cambio, es más grave el litigio; por ejemplo, cuando se impugna la verdad o se quiere despreciar o poner en ridículo al contrario (II-II,116,2).

E) La liberalidad

907. 1. **Noción.** La liberalidad es *una virtud derivada de la justicia, que inclina al hombre a desprenderse fácilmente de las riquezas y de las cosas exteriores, dentro del recto orden, en beneficio de los demás.* Su nombre de liberalidad le viene del hecho de que, desprendiéndose del dinero y de las cosas exteriores, el hombre se *libera* de esos impedimentos, que embargarían su atención y sus cuidados (II-II,117,2). El vulgo suele calificar a estas personas de *desprendidas* o *dadivosas.*

Se diferencia de la *misericordia* y de la *beneficencia* (cf. n.522 y 524) por el distinto motivo que las impulsa. A la *misericordia* la mueve la compasión; a la *beneficencia*, el amor, y a la *liberalidad*, el poco aprecio que se hace del dinero, lo que mueve a darlo fácilmente no sólo a los amigos, sino también a los desconocidos. Se distingue también de la *magnificencia* (cf. n.469) en que ésta se refiere a grandes y cuantiosos gastos invertidos en obras espléndidas, mientras que la *liberalidad* se refiere a cantidades más modestas.

2. **Pecados opuestos.** A la liberalidad se oponen dos vicios o pecados: uno por defecto, la *avaricia*, y otro por exceso, la *prodigalidad.*

908. a) **La avaricia** consiste en *el apetito desordenado de los bienes exteriores.* Es uno de los vicios o pecados *capitales*, ya

que de él, como de su fuente o cabeza, brotan otros muchos (cf. n.263).

Aunque no sea la avaricia el pecado más grave que se puede cometer, sí es de los más vergonzosos y degradantes, puesto que subordina y esclaviza al hombre a lo que está por debajo de él: los bienes exteriores. En todas las literaturas del mundo, la figura del avaro se presenta siempre como una de las más viles y despreciables. El avaro no tiene corazón ni siquiera para sí mismo, ya que prefiere perecer de hambre y de miseria antes que disminuir en nada un tesoro que la muerte le arrebatará de un solo golpe, por entero y para siempre.

Santo Tomás precisa muy bien la distinta gravedad de la avaricia según la virtud a la que se oponga. He aquí sus palabras:

«La avaricia es de dos modos. Uno por el que se opone a la *justicia*, y es entonces pecado *mortal* por su misma naturaleza. Porque tal avaricia no es sino usurpar o retener injustamente el bien ajeno, lo cual se identifica con el robo o rapiña, que son pecados mortales. Sin embargo, puede ocurrir que este género de avaricia sea simplemente pecado *venial* por la imperfección del acto (o también por parvedad de materia).

De otro modo, según que la avaricia se opone a la *liberalidad*, lo que supone únicamente amor desordenado al dinero propio. Si este afecto al dinero llega a preferirse a la caridad, de suerte que por él no se tenga reparo en obrar contra el amor de Dios o del prójimo, tal avaricia es pecado *mortal*. Si, en cambio, este afecto desordenado no llega a preferir el dinero al amor de Dios, o sea, si se sigue amando superfluamente al dinero, pero no tanto que por él se ofenda a Dios o al prójimo, dicha avaricia es tan sólo pecado *venial*» (II-II,118,4).

909. b) **La prodigalidad** es *el pecado del que derrocha el dinero sin ton ni son, fuera de su debido orden, tiempo, lugar y personas*. Es pecado en cuanto que se aparta por exceso del justo *medio*, en el que consiste la virtud.

Al contestar a la objeción de que la prodigalidad no puede ser pecado, puesto que la recomienda el Señor en grado máximo cuando dice: *Si quieres ser perfecto, vende cuanto tienes y dalo a los pobres* (Mt 19,21), escribe magníficamente Santo Tomás:

El exceso de la prodigalidad no se mide tanto por la cantidad cuanto por la manera como se dilapida; pues el liberal llega a dar, cuanto es necesario, con más abundancia que el pródigo. Según esto, los que por su decisión de seguir a Cristo distribuyen todos sus bienes y apartan su corazón del cuidado de las cosas temporales,

no son pródigos, sino que poseen en grado sumo la virtud de la liberalidad» (II-II,119,2 ad 3).

Al establecer la comparación entre la prodigalidad y la avaricia para ver cuál de las dos es pecado más grave, dice el Doctor Angélico:

«La prodigalidad, por su misma naturaleza, es pecado menos grave que la avaricia, por tres razones. Primera, porque la avaricia se aparta más de su virtud opuesta, ya que es más propio del liberal el dar —en lo cual se excede el pródigo— que tomar o retener, en lo cual consiste la avaricia.

Segunda, porque «el pródigo es útil a otros», o sea, a quienes hace sus larguezas. El avaro, en cambio, «a nadie es útil, ni siquiera a sí mismo», en frase de Aristóteles.

Tercera, porque la prodigalidad se cura más facilmente, ya porque disminuye con la vejez, que es opuesta a la prodigalidad; ya por la pobreza, a la que fácilmente conduce tanta prodigalidad inútil y que hace imposible seguir desperdiciando los bienes; ya también por su afinidad con la liberalidad, a la que se llega fácilmente» (II-II,119,3).

De suyo, pues, la prodigalidad no suele pasar de pecado *venial*, porque se trata únicamente de un uso excesivo de los propios bienes, y, por cierto, de los bienes *ínfimos*, como son las riquezas. Pero podría ser *mortal* por varios capítulos: *a)* por el *fin gravemente malo* (v.gr., si se derrocha en vicios o placeres pecaminosos); *b)* por razón del *daño* que se irrogue a los demás (v.gr., haciendo imposible, por el despilfarro, el pago de las deudas contraídas o la debida atención a las necesidades de la familia), y *c)* por la especial *obligación* que pueda haber de dar lo superfluo a los pobres o causas pías, como ocurre, v.gr., con ciertos bienes eclesiásticos.

Apéndice. Los dones del Espíritu Santo y las virtudes sociales.

910. Como ya dijimos en su lugar correspondiente, el oficio o papel de los dones del Espíritu Santo consiste en perfeccionar las virtudes infusas, llevándolas a su plena expansión y desarrollo al proporcionarles la *modalidad o atmósfera divina* que es propia de los dones (cf. n.217ss). Vamos a examinar ahora la benéfica influencia de los dones del Espíritu Santo sobre las *virtudes sociales*, o, dicho en otra forma, la función *social* de los dones del Espíritu Santo. Es una materia muy hermosa y muy poco explorada todavia por los moralistas católicos[7].

[7] Resumimos aquí, con algunos retoques, la doctrina de Lortal en su ya citada obra *Morale sociale générale* n.138-144.

1.° **El don de sabiduría** perfecciona en gran manera la virtud de la *caridad social* por la luz sobrenatural que aporta a la *inteligencia* sobre Dios y sobre las criaturas consideradas en Dios, su principio y su fin; y por el gusto sobrenatural que da a la *voluntad* acerca de las cosas y decretos divinos.

Nos hará juzgar rectamente del fin de la sociedad en los designios de Dios; nos empujará a amarla y servirla para que Dios sea glorificado por todas las almas mediante una sociedad cada vez más cristiana, en la que puedan encontrar las condiciones más favorables para santificarse y salvarse. Y al perfeccionar la caridad, reina de todas las virtudes, el don de la sabiduría perfecciona, a la vez, todas las demás virtudes, individuales y sociales.

2.° **El don de entendimiento** tiene también una gran función social, por la penetrante visión que nos proporciona de las verdades reveladas y de sus derivaciones más profundas sobre el mundo entero. Como enseña Santo Tomás, este don sublime nos hace penetrar *el sentido más hondo de los escritos revelados*, y, por lo mismo, nos hará comprender con claridad las derivaciones sociales de los mismos con relación a la Iglesia, a las naciones, a los pueblos y familias; nos hará ver en los grandes pecados sociales la causa y el origen de las calamidades y castigos que la divina justicia envía sobre el mundo; la necesidad de la penitencia y de la conversión total a Dios como medio indispensable para remediarlos, etc., etc. Mientras el cristiano imperfecto se deja llevar en sus criterios sociales por la impresión del momento o por influencias extrañas no siempre rectas, el cristiano perfecto, que tiene bien desarrollado el don del entendimiento, ve, discierne, percibe, con claridad y sin esfuerzo lo que conviene al bien social y al fin último de las almas.

3.° **El don de ciencia** nos hace juzgar rectamente de las cosas creadas en sus relaciones con Dios, su Creador y último fin. Nos hace comprender con prontitud y certeza el origen divino de la sociedad, la manera de conducirnos con ella para ayudarla a glorificar a Dios, el modo de practicar el justo medio de las virtudes sociales, sin pecar por exceso o por defecto. Nos desprende de las cosas de la tierra, mostrándonos su vanidad y los daños que ocasionan a las almas; nos enseña a usar rectamente de las criaturas sirviéndonos de ellas como de escalones para llegar hasta Dios. Sus luces divinas son la mejor defensa contra los grandes errores sociales: el liberalismo económico, el socialismo, el nacionalismo totalitario, etc.; y el mejor remedio contra el odio social y todas las demás injusticias sociales.

4.° **El don de consejo**, desde el punto de vista social, perfecciona la virtud de la *prudencia gubernativa*, que debería brillar en grado eminente en todos los gobernantes. Si en vez de abandonarse a una sagacidad humana, con frecuencia rastrera y maquiavélica, se dejaran guiar por la prudencia infusa y las luces del don de consejo,

el mundo no andaría dando tumbos de mal en peor, como ocurre ahora. Los políticos, los diplomáticos, los jefes de empresa, los superiores religiosos, los padres de familia y todos aquellos, en fin, que tienen en el mundo la misión de gobernar y dirigir, deberían pedir continuamente a Dios que les ilumine y oriente a través del don de consejo. Y los que ocupan en la sociedad el papel de simples súbditos necesitan también el don de consejo, para conducirse rectamente y practicar en ocasiones difíciles las virtudes sociales.

5.° **El don de piedad** es eminentemente social. Tiene por misión perfeccionar la virtud de la *piedad*, dándonos el sentimiento íntimo de nuestra filiación divina adoptiva y de la fraternidad universal con todos los hombres. El es quien nos hace considerar a Dios como al mejor de los padres; a María, como a dulcísima madre; amar a la Iglesia, que nos ha engendrado a la vida sobrenatural; a la familia, de la que hemos recibido la vida natural; a la patria, que nos ha proporcionado tantos bienes. Es la virtud *familiar* por excelencia, que no se limita a las dulces intimidades del hogar propio, sino que se extiende al mundo entero para cobijar amorosamente, bajo el cielo azul, a la gran familia de los hijos de Dios.

6.° **El don de fortaleza** tiene también muchos aspectos sociales. El es quien proporciona al soldado su valentía y arrojo en defensa de la patria, hasta dar generosa y prontamente la vida por ella si es preciso. Proporciona a la voluntad energía y coraje para sufrir grandes trabajos en beneficio de los demás; impulsa a los misioneros a superar toda clase de sufrimientos y dificultades a trueque de llevar la luz del Evangelio a los pobres paganos, sin retroceder ante el martirio mismo. La Iglesia debe principalmente a los apóstoles y a los mártires, sostenidos por el don de fortaleza, su admirable y rápida propagación por todo el mundo.

Es también el don de fortaleza quien nos hace triunfar del respeto humano en el cumplimiento de nuestros deberes sociales; quien nos hace vencer las timideces de la prudencia humana cuando se trata del bien común; quien nos da la valentía y audacia para procurar el bien de los demás mediante el estricto cumplimiento de la justicia social.

7.° **El don de temor**, en fin, por el respeto filial que nos infunde hacia Dios, aleja a la voluntad de todo pecado social en cuanto que le desagrada a El y nos hace esperar confiadamente en la omnipotencia de su auxilio divino. Nos da un vivo arrepentimiento de las menores faltas cometidas contra la sociedad por haber disgustado con ellas a Dios, y un deseo ardiente y sincero de repararlas, multiplicando los actos de sacrificio y de amor. Nos proporciona también una cuidadosa solicitud en evitar las ocasiones del pecado social; nos impulsa a examinarnos sobre el cumplimiento de nuestros deberes sociales; nos hace desear el conocimiento del beneplácito de Dios

para ajustar a él nuestra conducta individual y social. Preserva del orgullo al potentado y al rico; impulsa a los jefes a ejercer su autoridad modestamente, ya que la han recibido de Dios en calidad de meros administradores.

La sociedad actual languidece y muere por falta de *sentido social* en la gran mayoría de los hombres. Son muy pocos los que conocen sus deberes sociales, y menos todavía los que se preocupan de cumplirlos. Y como Dios no puede dejar impune este crimen de lesa humanidad, descarga sus castigos sociales en este mundo con mayor rigor, quizá, que los castigos particulares sobre los individuos en la vida futura. El don de temor nos pondrá al abrigo de estos castigos, preservándonos de las menores ofensas contra el recto y cristiano orden social.

CAPITULO IV

Deberes profesionales

INTRODUCCION

911. He aquí una de las cuestiones más importantes y trascendentales de toda la teología moral y, por extraña paradoja, una de las más descuidadas teórica y prácticamente. Aunque parezca increíble, son legión los manuales de moral que no le dedican *una sola línea*, y muchos más todavía los cristianos que no se examinan nunca sobre su conducta profesional, ni se les ocurre acusarse jamás en el tribunal de la penitencia de haber incumplido sus obligaciones profesionales.

Y no es que la llamada *moral profesional* no tenga lugar ni cabida en el amplísimo marco de la moral cristiana. Como ha dicho con acierto un teólogo de nuestros días, *«la moral profesional se inscribe en la parte más particular y especializada de toda la ciencia moral*, que se refiere a las diferencias de estados, categorías y profesiones de los hombres. Santo Tomás, que creó esta parte última y más especial de la moral teológica, sólo analizó en ella las diferencias de vida y actividades del hombre cristiano: carismas, vida activa y contemplativa, el estado de perfección como el más noble y 'al cual todos los otros estados de los hombres se ordenan', con leve alusión a los oficios jerárquicos o profesiones espirituales de la Iglesia, sacerdocio, etc. Pero, al darnos el concepto general de la necesaria diversidad de oficios y profesiones de la vida humana, hacía una llamada implícita y casi profética a que los siglos modernos construyeran, junto con la

múltiple diferenciación de las profesiones temporales, el contenido ético de las mismas o la ética profesional»[1].

La necesidad inaplazable de crear entre los cristianos una auténtica *conciencia profesional* nos obliga a examinar despacio esta gravísima cuestión. Un volumen entero sería insuficiente para desarrollarla con la amplitud que merece, pero tendremos que contentarnos con algunas someras indicaciones por no permitir otra cosa la índole y extensión de nuestra obra.

Vamos a dividir la materia en dos largos artículos. En el primero, de índole teórica o especulativa, examinaremos las nociones generales y los principios fundamentales de la *moral profesional* aplicables a todas las profesiones.

En el segundo, de orientación más práctica, propondremos, por vía de ejemplo, una serie de esquemas de moral profesional en torno a las principales profesiones, para que puedan servir de meditación y examen de conciencia a los respectivos interesados.

ARTICULO I

Nociones y principios fundamentales de la moral profesional

Sumario: Examinaremos el *concepto de profesión*, su íntima *relación con la moral* y la necesidad de formarnos una auténtica y cristiana *conciencia profesional* y los *principios fundamentales* de la *moral profesional*, aplicables a todas las profesiones; al final, en un breve apéndice, examinaremos la *mística de la profesión*, o sea su aspecto sobrenatural.

912. 1. Concepto de profesión. Escuchemos en primer lugar a Santo Tomás:

«La palabra *oficio* se deriva, según San Isidoro, del verbo *efficere*, y se dice *officium* en vez de *efficium* por eufonía. Y puesto que el obrar *(efficere)* se refiere a la acción, *los oficios se distinguen por sus actos»* (II-II,183,3 *sed contra)*.

«*La diversidad material* de los actos humanos es infinita. Por eso no se distinguen los oficios atendiendo a ella, sino atendiendo a la *diversidad formal*, que se toma de las distintas *especies* de los actos» (ibid., ad 1).

«La eficiencia, de donde, como se ha dicho, se deriva el nombre de *oficio*, implica una acción que tiende a un término distinto del sujeto. Por tanto, *los oficios propiamente se distinguen por actos relativos a*

[1] P. Urdánoz, O. P., *Problemática general: principios normativos básicos de la moral profesional:* «La moral profesional» vol.15 de las Semanas Sociales de España (Madrid 1956) p.21-22.

los demás. En este sentido, se dice que el doctor o el juez desempeñan un oficio. Por eso dice San Isidoro que el oficio consiste en 'hacer lo que a nadie daña y a todos es útil'» (ibid., ad 2).

«Como hay muchas cosas necesarias para la vida del hombre que uno no puede obtener por sí mismo, es preciso que las cosas diversas sean hechas por distintos hombres; por ejemplo, que unos sean agricultores, otros constructores, y así en otros casos. Y como la vida de los hombres no sólo necesita las cosas corporales, sino principalmente las espirituales, es preciso también que algunos se dediquen a las cosas espirituales en beneficio de los demás, debiendo estar exentos de cuidados temporales. Esta distribución de los diversos oficios entre personas distintas la realiza la divina Providencia dando a los hombres mayor inclinación a un oficio que a los otros» (*Contra gent*. III,134).

Según estos principios, la profesión u oficio implica siempre tres notas *esenciales: a)* actividad propia; *b)* al servicio de los demás; *c)* por vocación o propia elección. Vamos a examinarlos brevemente:

a) ACTIVIDAD PROPIA. El oficio o profesión requiere siempre, indispensablemente, la propia actividad. El dueño de un campo que jamás lo cultiva por sí mismo no puede llamarse propiamente agricultor, aunque sea su propietario. De donde se deduce —como corolario inevitable— que la profesión de «propietario» no existe (aunque a veces se alegue como tal) y que, si los ricos *no hacen nada* ocupan un lugar en balde y no se justifica su presencia en la sociedad.

b) AL SERVICIO DE LOS DEMÁS. Es el segundo elemento *esencial* de la profesión. Se trata siempre de una actividad de carácter *social*. La profesión supone una sociedad organizada, dentro de la cual los distintos trabajos y quehaceres se distribuyen entre los hombres para lograr entre todos el bien común de la sociedad, o sea, la satisfacción de todas sus necesidades y el bienestar general.

Esta *función social* de la profesión no impide, sin embargo, que se atienda también al *bien particular* del que la ejerce, perfectamente compatible con el bien común. Ordinariamente, este *bien particular* es el *lucro honesto*, o sea, el necesario para proporcionarse los medios de subsistencia para sí y sus familiares confiados a su custodia (hijos pequeños, etc.), pero cabe también una finalidad particular perfectamente altruista y desinteresada —en el que tenga ya resuelto el problema económico—, como sería, v.gr., el arte, la cultura, el progreso de las ciencias y, sobre todo, la salvación de las almas.

c) POR VOCACIÓN O PROPIA ELECCIÓN. Hoy día se valora mucho el elemento *vocación*, no sólo cuando se trata de la relativa a un estado eclesiástico (sacerdotal o religioso), en el que es absolutamente necesaria, sino incluso cuando se trata de un oficio o profesión meramente humanos, hasta el punto de que algunos los consi

deran el *problema fundamental* que es menester resolver con acierto para que la profesión pueda cumplir eficazmente su altísima finalidad social. Escuchemos a un autor contemporáneo:

«El problema fundamental en la profesión es la vocación. Toda la psicología actual, la psicotecnia en su capítulo más transcendente, está orientada a *descubrir* la vocación del individuo para llevarlo a una profesión idónea o, si fuera posible, a su verdadera y auténtica profesión, en la que pusiera en juego todas sus posibilidades y sus más profundos afectos. Este capítulo lo lleva a cabo la psicología, tratando de *descubrir las inclinaciones naturales del individuo.* La vocación, en último término, no es más que una inclinación natural a un trabajo determinado. Descubrir por todos los medios esa inclinación es la tarea de la *orientación profesional.*

Pero esta inclinación natural no puede confundirse nunca con *el interés* que al sujeto pueda presentar en determinados momentos y circunstancias. Ese es un concepto bastardo de la vocación. De ahí que la *recta intención*, unida al atractivo natural, constituya el elemento fundamental psicológico de la vocación.

Pero no basta. El psicólogo deduce la vocación del individuo a una profesión determinada por sus aptitudes para realizarla. Más tarde veremos la razón teológica de este hecho. De momento recordemos que la naturaleza nada hace en falso. Y que, en realidad, una inclinación del sujeto a una profesión determinada no es sino la tensión de sus facultades hacia sus objetos respectivos. De ahí que a la vocación haya de añadirse, en el orden psicológico, la aptitud. Y así, la *recta intención*, el *atractivo* y la *idoneidad* son los elementos constitutivos de la vocación, que es, a su vez, la base psicológica de la profesión.

Por desgracia, la profesión no siempre coincide en el objeto con la vocación. Esto constituirá siempre un desequilibrio psicológico en el sujeto y una fuente de malestar en él y de perjuicios para la empresa. Por el contrario, cuando la profesión coincida con la vocación, ésta será la fuente de las mejores creaciones»[2].

Además de estos elementos esenciales, el concepto integral de profesión exige otros elementos complementarios. Los principales son la *estabilidad*, la *honradez*, el *espíritu de servicio* y el *respeto a la dignidad humana.*

a) LA ESTABILIDAD es una nota obligada de la profesión. Aunque no es de suyo inamovible —puede uno cambiar de profesión cuando le plazca, precisamente porque el hombre es libre de elegirla—, de ordinario, sin embargo, la profesión es vitalicia. Supone la consagración a ella de toda nuestra existencia humana. El

[2] P. TODOLÍ, O. P., *Principios de moral profesional:* «Moral profesional», curso de conferencias (Madrid 1954) p.6-7. Pueden leerse buenas cosas sobre este mismo asunto en la obrita del DR. MARAÑÓN *Vocación y ética* (Buenos Aires 1953).

que se dedicara ora a esto, ora a aquello, sin estabilizarse en ningur actividad determinada, no podría llamarse *profesional*, en el sentid propio de la palabra, de ninguna de aquellas actividades u ocup ciones.

b) LA HONRADEZ es una consecuencia obligada de la *función s cial* de la profesión. Esta, decíamos, tiene por objeto y razón de s el bien *común* de la sociedad. No se le prohíbe a nadie —salvada es orientación fundamental— buscar en la propia profesión un medi honrado de vida, como ya hemos explicado también. Pero, cuand el profesional busca *exclusivamente* su bien particular, sin importar poco ni mucho los procedimientos, aunque sean injustos y perjud ciales a los demás, subvierte substancialmente el concepto de prof sión y deja de ser un auténtico *profesional* —la profesión es, por d finición, una contribución al bien común— para convertirse, a l sumo, en un *profesional del robo y de la injusticia*. Imposible conserv el título de verdadero *profesional* sin una honradez intachable al se vicio del bien común.

c) EL ESPÍRITU DE SERVICIO es una exigencia inevitable c cuanto acabamos de decir. El profesional —médico, abogado, obr ro, etc.— que no ponga su esfuerzo y su talento al servicio de l demás, o sea, el que en sus funciones no se fija más que en el aspe to económico o remunerativo de su trabajo, no merece el nomb de profesional, no ejerce con dignidad y decoro su profesió —aunque no cometa ninguna injusticia ni perjudique de hecho nadie—, no siente verdadera vocación hacia ella, y, en justo y aut mático castigo, será siempre un *mediocre* profesional.

d) RESPECTO A LA DIGNIDAD HUMANA. Cuando la socieda no considera en el hombre más que el aspecto económico, la util dad material, la capacidad de producción o cualquier otra razón p el estilo, no trata al profesional con la dignidad que corresponde toda persona humana, dotada de inteligencia, de libertad y de de tino transcendente. La profesión recae siempre sobre un *hombre*, éste no puede convertirse jamás en un simple tornillo de la gigante ca maquinaria materialista [3].

Teniendo en cuenta todos estos elementos esenciales o i tegrales del concepto de profesión, podríamos dar de ella siguiente definición descriptiva; la profesión *consiste en la act vidad personal puesta de una manera estable y honrada al servicio los demás y en beneficio propio, a impulsos de la propia vocación con la dignidad que corresponde a una persona humana* [4].

[3] Aunque parezca increíble, en algunas fábricas extranjeras, donde se congregan n llares de obreros, éstos pierden dentro de ella su nombre propio de personas: se les c noce con el de «tornillo 428» o «engranaje 236». ¡Qué degradación de la excelsa dig dad humana!.

[4] Un bello resumen de todo cuanto acabamos de decir nos lo ofrece el siguiente p rrafo de Mons. Dell'Acqua, sustituto de la Secretaría de Estado de S. S. el papa Pío X

913. 2. Su relación con la moral. El simple examen de los elementos esenciales e integrales que constituyen una profesión, muestra bien a las claras su íntima relación con la moral, hasta el punto de ser del todo inseparable de ella. A despecho del materialismo reinante y de la ambición desmesurada, que ha llevado a tantos y tantos a prescindir en absoluto de toda norma ética en el desempeño de sus actividades profesionales, la profesión y la moral tienen que ir siempre de la mano en consorcio inseparable. Los daños y perturbaciones gravísimos que atormentan a la humanidad en nuestros días se deben en parte muy considerable a la falta de honradez y de ética profesional en la gran mayoría de los hombres. Urge poner remedio a tal estado de cosas si no queremos perecer todos en una universal y gigantesca ruina común.

Aunque la cita sea un poco larga, no nos resistimos a trasladar aquí los siguientes párrafos de Mons. Dell'Acqua hablando oficiosamente en nombre de S. S. Pío XII [5].

«Estos elementos esenciales de la profesión enseñan que ella es una *actividad práctica* y, por consiguiente, *regulada por una norma ética*; en el caso presente, por las normas de la moral cristiana. *El individuo debe obrar según las exigencias de su conciencia*, teniendo en cuenta que el término de sus acciones se refiere a *personas con derechos y obligaciones inalienables* y que sus actos, en cuanto libres y humanos, dicen *relación esencial al fin del hombre*. Por eso, como *este aspecto moral de la profesión nace de la misma naturaleza de ella*, no es posible encontrar incompatibilidad entre la moral profesional cristiana y *cualquier profesión lícita cumplida debidamente*.

Para aplicar los principios morales a los actos profesionales —y en esta labor sería muy conveniente la aportación de profesionales y

«Al analizar el concepto de la profesión, se encuentra que es una actividad personal realizada en orden a la comunidad con un fin trascendente. En la profesión hay un individuo que abraza un trabajo duradero en sí mismo, del que saca los medios de sustentación. Al escoger este trabajo, lo hace bajo una dirección, clave del futuro éxito: la vocación. Esta, que supone una inclinación natural a un trabajo determinado, para ser verdadera exige la aptitud necesaria. De esta forma, el hombre ejercerá con buen espíritu y capacidad su labor, tanto en provecho propio como de la comunidad. Para conseguir este fin, el individuo que obra con rectitud no se hace término exclusivo de su trabajo y está dispuesto siempre a cuanto exige de él el bien de la comunidad. En esto encontramos la nota característica de este trabajo: es esencialmente social, se ejerce en beneficio del prójimo y de la sociedad organizada y, mediante él, el hombre participa en la vida social» (carta al Rvdmo. P. Albino, obispo de Córdoba, presidente de las Semanas Sociales de España, en «La moral profesional», vol. correspondiente a la XV Semana, p.12).

[5] Cf. el documento citado en la nota anterior, p.12-14. Los subrayados son nuestros, lo mismo que la división en pequeños párrafos para que aparezcan con mayor claridad las ideas fundamentales.

moralistas— hay que tener en cuenta que *la moral tiende a la práctic*
y que los actos profesionales se pueden considerar bajo varios aspectos.

1.° *En su aspecto individual*, el acto profesional debe poseer toda las cualidades que hacen moralmente buena a la acción humana Pero por su naturaleza misma exige que el profesional,

— amando su vocación,
— tenga conciencia de su capacidad,
— perfeccione ésta en cuanto sea posible
— y consagre a ella su actividad de tal forma,
— que otros cargos u ocupaciones no le resten las debidas energías para el cumplimiento de la principal.

2.° *En su aspecto social*, el acto profesional dice orden a un tercero, y así entra en el campo de las relaciones que hay que respetar y cumplir. Dicho acto puede ir contra alguna de las virtudes que regulan la vida social, pero lo más importante es considerar su relación con la justicia. Se puede faltar a la justicia de muchas maneras:

a) *Se ofende a la justicia conmutativa* si no se cumple lo estipulado respecto a aquel que ha pedido el servicio profesional; cuando se exigen unos honorarios excesivos que no están legitimados por especiales circunstancias.

b) *Se va contra la justicia distributiva* cuando, tratándose de cargos públicos, se ejercen éstos en provecho propio, o de tercero, o se confieren a personas ineptas.

c) *Se lesiona la justicia social* si se defrauda a la comunidad por el trabajo no realizado, o realizado no en aquello a lo que se está obligado, o también si no se ejecuta de la manera que debía hacerse.

Cuando el acto profesional no se efectúa según las leyes de la moral, es evidente que el individuo tiene la responsabilidad de ello y no tiende así al cumplimiento del fin transcendente de sus actos Por el contrario, obrando de acuerdo con las normas a que está obligado, el hombre, siguiendo su vocación, que últimamente viene de Dios, soporta, ejecutando la divina voluntad, el duro peso de su labor profesional con resignación cristiana y *se redime del castigo impuesto por el pecado*. Más aún: puede elevarse gradualmente en la vida sobrenatural *viendo en sus semejantes a Jesucristo*, ya que esta verdad vivida íntimamente, no sólo le impedirá defraudarles en el ejercicio de su profesión, sino que se dará perfecta cuenta de que *lo que hace por ellos es igual que si lo hiciera por Cristo*. De esta forma, el cristiano hace «valer en su vida personal, en su vida profesional y en la vida social y pública... la verdad, el espíritu y la ley de Cristo» (S. S Pío XII, discurso a la Federación Mundial de las Juventudes Femeninas Católicas, 18 de abril de 1952).

De lo dicho hasta aquí se deduce que la *función social* de la profesión su función característica— e incluso el *rendimiento individual* de la profesión misma están ligados de modo indisoluble con la mo

ralidad de su ejercicio. Por este motivo hay que hacer todo cuanto sea posible para *revalorizar las profesiones* y devolverlas el significado que un día tuvieron, evitando que se las estime no *como un servicio al prójimo y a la comunidad*, sino únicamente como un empleo o un medio de lucro.

Para alcanzar esto hay que tender a disipar los recelos existentes contra la moral profesional, pues *no hay verdadera contradicción entre la moral y la profesión;* se ha de *vencer la ignorancia* que muchos tienen de los deberes propios de su profesión en sus relaciones con la moral, ya con la publicación de manuales de deontología, ya con conferencias o cursillos, y hay que trabajar para *formar la conciencia moral de los profesionales* para que puedan cumplir sus obligaciones de la manera debida».

Estas últimas palabras de Mons. Dell'Acqua nos llevan de la mano a examinar cuidadosamente el grave problema de la necesidad de formar entre los hombres, sobre todo entre los cristianos, una auténtica y acertada *conciencia profesional.*

914. 3. La conciencia profesional. Nada mejor ni más práctico puede hacerse para remediar este estado de cosas que acabamos de denunciar —el divorcio casi completo entre la moral y las actividades profesionales de la mayor parte de los hombres— que crear en ellos —al menos en los que no han renunciado todavía a vivir y morir como cristianos— una auténtica *conciencia profesional* de sus gravísimos deberes ante Dios y ante los hombres. A condición, empero, de que esa conciencia no recaiga en forma abstracta y especulativa sobre *las normas generales de moralidad profesional* —que serían fácilmente aceptadas por todos, ya que nada comprometen en el orden individual—, sino sobre las *propias y personalísimas actividades* individualmente consideradas. Escuchemos a un ilustre catedrático explicando admirablemente este punto interesantísimo:

«Si convocáramos una magna concentración de profesionales de toda índole —de toda índole en cuanto a la profesión y en cuanto a la contextura ética—, prácticamente registraríamos el reconocimiento unánime de cuanto venimos diciendo: las profesiones tienen una función social ineludible, los móviles individuales han de subordinarse al bien de la comunidad, que tiene una razón de fin; la moralidad profesional pide que el afán del propio provecho ceda al espíritu de servicio... Todo ello expresado con entusiasmo y seguramente con gran lujo de citas, según las aficiones y la erudición de cada cual. En esa asamblea, el grupo de españoles pediría, además, que el infractor de tales normas fuera inexorablemente fusilado...

Ahora bien, sin ánimo de corromper tan ardiente fervor, quisie ra también yo traer mi cita: las palabras que fray Antonio de Gueva ra pone en boca del *villano del Danubio:* «Oíd, romanos, oíd esto qu os quiero decir, y plega a los dioses que lo sepáis entender, porqu de otra manera yo perdería mi trabajo y vosotros no sacaríades d mi plática algún fruto. Yo veo que todos aborrecen la soberbia, ninguno sigue la mansedumbre; todos condenan el adulterio, y ninguno veo continente; todos maldicen la intemperancia, y a nin guno veo templado; todos loan la paciencia, y a ninguno veo sufr do; todos reniegan de la pereza, y veo que todos huelgan; todo blasfeman de la avaricia, y veo que todos roban. Una cosa digo, no sin lágrimas la digo públicamente en este senado, y es que co la lengua todos los más blasonan de las virtudes, y después con to dos sus miembros sirven a los vicios».

Estas palabras, por explosiva que parezca su forma, en el fond son la glosa de un principio clásico: que la pasión nos impide dis cernir en el caso particular la verdad o la norma reconocida pc modo universal. De ahí lo innocuo de tantas discusiones, de tantc amaños de discusión en el terreno de las afirmaciones y de las med das generales, ese recrearnos en declaraciones y recomendacione que de momento a nadie duelen. Porque donde duele y donde fall mos es en el trance particular, al interponerse la pasión; entonce desvirtúase la evidencia de los principios y queda sofocado el sent do de la responsabilidad y del deber. Digámoslo con palabras d Bernanos: «La crisis no está planteada en las inteligencias, sino e las conciencias»[6].

Se impone, pues, de manera apremiante, una recta y sir cera formación de las conciencias. Pero antes de señalar lc principios básicos que deben inspirarla, es conveniente ech una mirada a las *causas* que han determinado este adormec miento general, cuando no desaparición completa, de la *co ciencia profesional* individualmente considerada.

a) Causas de la falta de conciencia profesional[7]

915. Sin tratar de ser exhaustivos, vamos a señalar l causas principales que han determinado esa falta de *concienc profesional* que de manera tan clara y alarmante se advierte e el mundo de hoy. Son las siguientes:

[6] CORTS GRAU, *Función social. La profesión al servicio de la comunidad:* «La moral prof sional» vol. de la XV Semana Social de España, p.530-531.

[7] Recogemos aquí y en la sección siguiente las magníficas enseñanzas del Rvdm P. Albino G. Menéndez Reigada, O. P., obispo de Córdoba, en el discurso de clausu de la XV Semana social de España, celebrada en Salamanca del 9 al 15 de mayo de 19 y que puede leerse íntegro en el volumen *La moral profesional*, varias veces citado.

1.° El aflojamiento de la conciencia moral en general, resultado, a su vez, del *enfriamiento y debilitación de la fe* y del consiguiente *sentido materialista* de la vida en todos sus aspectos y manifestaciones. El mundo lleva más de dos siglos tratando de *echar a Dios* de la vida pública, de *secularizar* totalmente a la sociedad, de reducir la religión, cuando mucho, al orden particular y privado. Es el ambiente general que se respira en casi todas partes. Y el ambiente general tiene una fuerza formidable para el bien o por el mal.

2.° La ignorancia casi total que en materia de religión padecen la gran mayoría de los hombres. Muchos católicos no tienen más que ligerísimas nociones de catecismo. En los púlpitos se predica con frecuencia contra los vicios individuales; rarísima vez sobre la justicia y los deberes profesionales. El resultado es una ignorancia casi total acerca de las gravísimas obligaciones individuales y sociales que la propia profesión impone; ignorancia muchas veces *voluntaria* —no se pregunta, no se lee—, para seguir trampeando sin grandes remordimientos de conciencia.

3.° La costumbre general. «Si todos lo hacen así, ¿por qué voy a ser yo tan tonto que no lo haga? Además, ni podría vivir de mi profesión», etc. De este modo tratan de justificarse los comerciantes, los vendedores de leche o de vino aguados, los carboneros que defraudan en el peso o los que en cualquier forma perjudican al cliente. No advierten que la *mala costumbre* no puede servir a nadie de disculpa, aunque no faltan moralistas que les digan que pueden obrar así «para redimirse de la injuria común»; con lo cual resulta que *nadie empieza* a cumplir con su deber, y el resultado es que nadie lo cumple efectivamente.

4.° La falsa doctrina acerca de los contratos. Hoy es común pensar que la justicia de ellos depende tan sólo de la voluntad de los contratantes. «Yo quiero, él quiere; basta». La objetividad del *tanto por tanto*, esto es, la equivalencia o estricta igualdad entre lo que se da y lo que se recibe —reclamada por la justicia conmutativa—, no se tiene en cuenta para nada. Si se logra, aunque sea con engaños, que el otro quiera —sin preocuparse de si ese querer es forzado acaso por la necesidad angustiosa—, ya se da el contrato por válido. Y claro está que eso no basta. Delante de Dios se quebranta con ello la justicia.

5.° La falsa manera de entender el nexo social que nos liga a todos los demás hombres. La sociedad humana es un *hecho moral* nacido del *deber natural de amarnos y ayudarnos los unos a los otros*. Pero hoy no se entiende así. Todo lo social se cree que pertenece al *orden de la libertad*, como si efectivamente la sociedad naciera de un *pacto* o *convenio* (Rousseau). A lo sumo se piensa de buen grado que se tienen *derechos* para con la sociedad, pero no *deberes*. Pero el derecho y el deber son correlativos, y es absurdo hablar del primero sin querer reconocer el segundo. Sólo Dios, dueño absoluto de todo cuanto

existe, tiene únicamente derechos sin verse constreñido por ningú deber.

6.ª EL OLVIDO DEL BIEN COMÚN. Intimamente relacionada con l que acabamos de decir está la obligación que todos tenemos de pro curar el *bien común*, del que con tan gran escala depende nuestro pro pio bien particular. Pero ¿quién se acuerda del bien común cuand se trata de hacer un negocio? Hay un refrán gallego que dice: «C que é do común non é de nengún». El refrán tiene forma galleg pero aplicaciones las tiene abundantísimas en todas partes.

7.ª LA DESHUMANIZACIÓN DE LAS RELACIONES HUMANAS en el camp profesional. Antiguamente, un médico, un boticario, un sastre, u zapatero, un vendedor de leche..., conocía a todos y a cada uno d sus clientes y más o menos convivía con ellos. Eran relaciones d hombre a hombre, de *persona a persona*. Hoy no; hoy la persona h desaparecido y quedado confundida con la masa. Hoy se ve única mente al cliente, al que deja unas pesetas, que es lo que queda en l caja y se anota en los libros, y que es, en definitiva, lo único qu se busca. Prácticamente ya no hay relaciones de hombre a hombre ni se siente uno *parte de la sociedad*, ni se sabe lo que es el bien co mún, como lo saben los vecinos de una aldea cuando arreglan entr todos una fuente o un camino.

8.ª LA POCA RETRIBUCIÓN O BENEFICIO que se logra en ciertas pro fesiones (ciertos jornaleros, obreros manuales, empleados de ofici nas, porteros, etc.), con lo cual se creen autorizados los que las ejer cen a dar un rendimiento escasísimo, de acuerdo con el escaso suel do que perciben. Y así se establece un círculo vicioso que hace e mal poco menos que incurable: «No trabajo lo que debo porque n me pagan lo que deben. No me pagan lo que deben porque no tra bajo lo que debo». Y, a todo esto, cada uno es juez en causa propia y el derecho y la justicia objetiva se convierten en palabras vanas sin contenido alguno.

9.ª LAS NECESIDADES DE LA VIDA MODERNA. Antiguamente, l gente aceptaba con sencillez patriarcal la sentencia de la Sagrada Es critura: *Necesarios para la vida son el agua y el pan, el vestido y la cas para abrigo de la desnudez* (Eclo 29,28). Hoy ya no. La vida modern se ha ido complicando extraordinariamente y creando un sinfín d necesidades ficticias. No se puede prescindir del cine, del fútbol, de casino o del bar, del tabaco, del vestido de señorito, etc. Natural mente, los sueldos no suelen dar para tanto; y como nadie se resign a disminuir su tren de vida de acuerdo con sus modestas posibilida des, no queda otra solución que procurar el aumento de los ingreso por todos los medios, lícitos o ilícitos, que se pongan al alcance d las manos.

10. EL DESPRESTIGIO DE LAS LEYES es otra causa de desmoraliza ción. No se las respeta porque con frecuencia se conocen demasiad sus *orígenes* turbios, sus continuos *cambios*, la facilidad con que deja abiertas *puertas falsas* para burlarlas impunemente, acaso las *arbitra*

riedades en su aplicación por parte de los encargados de ello o de vigilar su cumplimiento, etc. Según el absurdo sistema democrático que impera en la mayoría de las naciones del llamado «mundo libre», las leyes deben ser obra de todos. Pero, como no es posible que sean a gusto de todos, deben serlo, al menos, a gusto de la mayoría. De modo que, cuando hay cincuenta que dicen *sí* y cuarenta y nueve que dicen *no*, tienen estos últimos que someterse a los primeros, los cuales, tan sólo por ser más, tienen la *razón* y la autoridad (!) para imponerse. ¡Pobre razón y pobre autoridad, qué malparadas quedan! Y ¡qué difícil es ver en todo eso la autoridad del mismo Dios, que, por medio de sus legítimos representantes, impone las leyes como una *ordenación de la razón dirigida al bien común, promulgada por el que tiene el gobierno de la comunidad!*

11. La doctrina de las leyes meramente penales. Según esta falsa teoría, gran número de leyes civiles —aunque sean legítimas y justas— no obligan en conciencia ni es pecado alguno infringirlas, aunque es obligatorio pagar la multa correspondiente si se tiene la mala suerte de ser sorprendido por la policía o la guardia civil[8]. Para prevenirse contra esta desgracia, en la pasada época de los *estraperlos*, hubo comerciantes desaprensivos que llegaron a constituir entre ellos una especie de *sociedades de seguros contra multas*, para poder así cada uno, amparado por todos, seguir robando a mansalva. Y en realidad, si las leyes que imponían las tasas y los precios eran *meramente penales* —como afirmaban sin empacho muchos moralistas—, era perfectamente lícito asegurarse contra las penas sin protesta ni remordimiento de la conciencia. ¡A tales aberraciones e inmoralidades pueden conducir los principios falsos! Con razón ha podido escribir un ilustre profesor de Derecho de la Universidad de Madrid que «la moralidad pública de un país está en razón inversa de la intensidad con que en el mismo es mantenida la doctrina de las leyes puramente penales»[9].

b) Principios básicos para la formación de la conciencia profesional

916. Señaladas las causas principales de la falta de conciencia profesional, se impone la consideración de los principios fundamentales o básicos para su recta y cristiana formación. También en esta sección nos moveremos en un plano general más o menos aplicables a todas las profesiones, ya que es imposible descender al detalle concreto referente a cada profesión particular. Son los siguientes:

[8] Cf. n.146-49, donde hemos estudiado ampliamente este importantísimo asunto.

[9] Antonio de Luna, *Moral profesional del abogado*: «Moral profesional», curso de conferencias (Madrid 1954) p.277.

1.º El sentido religioso de la vida. Es el principio fundamental. Sin fe, sin religión, sin amor ni temor de Dios, no hay *moral humana* que pueda mantenerse en pie. ¡Cuánto se ha trabajado desde hace un par de siglos para inventar una *moral sin dogma ni sanción!* Pero todo en vano. *Nadie puede poner otro fundamento sino el que está ya puesto, que es Jesucristo* (1 Cor 3,11). Si falta el sentido religioso de la vida, si no se tienen en cuenta las sanciones ultraterrenas, la moralidad individual y social carece de base y fundamento. Como dice el apóstol San Pablo: *Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos* (1 Cor 15,32). No hay más norma de moralidad que la ley del más fuerte, la sagacidad del más listo o la valentía del más audaz.

2.º El carácter social de la persona humana. El hombre es esencialmente sociable. No sólo porque sin la ayuda de los demás nadie puede valerse a sí mismo, sino, ante todo y sobre todo, porque *Dios le ha hecho así,* porque le ha dado una naturaleza esencialmente inclinada a vivir en sociedad con sus semejantes. Imaginémonos el tormento espantoso de un hombre que se quedara completamente solo en la tierra, aunque se le dotara de inmortalidad y pudiera satisfacer sin esfuerzo, por arte de encantamiento, todos sus gustos y caprichos, excepto el de encontrarse jamás con ninguna persona humana; nadie se avendría a aceptar semejante felicidad, que equivaldría a un espantoso destierro, a una prisión perpetua en la cárcel inmensa del mundo. Adán, constituido rey de la creación, no se sentía feliz en el paraíso terrenal, porque *no había entre todos los seres vivientes ayuda semejante a él* (Gén 2,20) hasta que Dios creó la primera mujer, esto es, hasta que dio satisfacción a la tendencia del hombre de asociarse con sus semejantes.

Ahora bien: este carácter social de la persona humana impone deberes gravísimos en el trato y comercio con los demás hombres, que no obedecen a pactos o convenios voluntarios (Rousseau), sino que responden, por el contrario, a la *ley natural* y son, por lo mismo, absolutamente irrenunciables. Y si esto es así, si la sociedad ha sido querida y ordenada por Dios a través de la ley natural, el deber primero y fundamental del hombre, en cuanto social y *en lo puramente humano,* es para con la sociedad, de la que todo, después de Dios, lo recibe y a la que todo —como a Dios y a los padres— se lo debe. De donde se deduce claramente que, *en igualdad de órdenes, el bien común debe prevalecer, por derecho natural, sobre toda clase de bienes individuales y familiares.* Revalorizar este gran principio entre todos los hombres es uno de los puntales básicos para la recta y cristiana formación de las conciencias. Porque para unirnos en sociedad a nuestros semejantes y aportar nuestra personal colaboración al bien común necesitamos ejercer honrada y dignamente *una profesión cualquiera,* de las muchas a que el hombre puede dedicarse según la vocación, aptitudes y circunstancias de cada uno.

3.º El carácter social del trabajo. Si la persona humana es social por su misna naturaleza, síguese con lógica inevitable que

también lo serán sus actividades humanas, ya que, como enseña la más elemental filosofía, «la operación sigue al ser»: al *ser* social corresponde *operación* social.

El trabajo es, pues, *esencialmente social*. Y pudiéramos decir *comunitario*. Hacérselo todo cada uno es imposible. Nos lo hacemos todo entre todos. En lo material y en lo espiritual. Y cuanto más íntima, más ordenada y más abnegada sea esta mutua colaboración, mayores y mejores frutos produce. Y todo esto procede de la multiplicación, entrelazamiento y especialización del trabajo profesional de cada uno. Y así viene a ser la vida de la sociedad como el conjunto de las funciones de un organismo bien ordenado y, por lo mismo, perfectamente sano. *Conciencia social, ordenación social del trabajo, cada uno para todos y todos para cada uno:* he ahí la sociedad ideal, dictada por el mismo Dios a través de la naturaleza humana.

Para lograr este magnífico ideal, la Edad Media, inspirándose en los principios católicos, organizó el trabajo y las profesiones en *gremios* y *colegios*, que fueron destruidos por la revolución. Pero volvieron a resurgir en cierto modo, porque obedecen a una necesidad social, y la naturaleza vuelve por sus fueros. Volvieron a resurgir los gremios bajo la forma de *sindicatos*, y los *colegios* manteniendo su propio nombre. ¡Ah! Pero con una diferencia substancial e importantísima. En la Edad Media, los gremios y colegios estaban constituidos por un triple elemento: *a)* el *patronal*, que lo formaban los patronos de hoy; *b)* el de los *oficiales* y *aprendices*, que llegarían a ser los patronos de mañana, con lo que su trabajo adquiría un sentido *conservador*, *positivo* y *edificante*, en el sentido filosófico y constructor de la palabra; y *c)* el de los *pro-hombres (probi-homines)*, que eran los representantes del público, los *defensores del bien común* ante cualquier imposición egoísta de clase.

Hoy subsisten los *colegios* —de médicos, farmacéuticos, abogados, arquitectos, etc.—, pero sin más representación que la de los técnicos asociados. ¿Será, de este modo, siempre justa su actuación? ¿Serán siempre sus determinaciones conformes con las exigencias del *bien común*? Es muy de temer que no, dado el egoísmo de clase que domina hoy en el mundo, a causa y como efecto a la vez de esta mala organización.

Otro tanto hay que decir de los *sindicatos*, sobre todo cuando —como ocurre en la mayoría de las naciones— están inspirados en los principios marxistas. No son las exigencias del bien común general —que no está representado en ellos por nadie—, sino las reivindicaciones de una determinada fracción, lo que se busca e intenta únicamente; cuando no se ponen al servicio exclusivo del *odio* y *la lucha de clases*, supremo ideal marxista para llegar a la revolución mundial, que, lejos de mejorarlos, empeoraría terriblemente los males de la sociedad y el daño del bien común.

4.° El sentido sobrenatural de la gran familia humana. En definitiva, las razones de índole puramente humana han de ceder la primacía de eficacia a las de tipo transcendente y sobrenatural. Sola-

mente éstas tienen fuerza suficiente para resistir y superar el embate del egoísmo humano, que trata siempre de buscar razones especiosas para salirse con la suya; ante Dios no cabe la insinceridad ni la hipocresía.

La fe nos dice que todo el género humano ha sido elevado por Dios al orden sobrenatural de la gracia y de la gloria. En consecuencia, todo él constituye la *gran familia de Dios.* Todos los hombres son hijos de Dios, ya sea *en acto* (los que están ya en gracia) o, al menos, en *potencia* (los que no la tienen actualmente, pero pueden llegar a tenerla). Ello establece entre todos ellos un vínculo de solidaridad en Cristo mucho más íntimo y entrañable que el que resulta de la simple participación en la misma naturaleza humana. Cristo es la Cabeza de un Cuerpo místico, cuyos miembros (en acto o en potencia) son todos los hombres del mundo. Y no es tan sólo un crimen social el perjudicar al prójimo en cuanto simple persona humana, es también una especie de sacrilegio contra el Cuerpo místico de Cristo: *Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?* (Act 9,4). Bien lo comprendió el propio San Pablo cuando escribió más tarde a los corintios: *Y así, pecando contra los hermanos..., pecáis contra Cristo* (1 Cor 8,12). Y el mismo Cristo nos dice que en la fórmula del juicio supremo aludirá a la conducta que hayamos observado con el prójimo como si la hubiéramos observado con El mismo: *Porque tuve hambre, y me disteis (o no me disteis) de comer,* etc. (Mt 25,35ss). ¡Qué sublime elevación de la naturaleza humana! Pero también, y por la misma razón, ¡qué terrible responsabilidad la del incumplimiento de nuestros deberes profesionales, por el daño que con ello ocasionamos a nuestro prójimo, representante del mismo Cristo!

Aparece diseñada aquí *una nueva y sublime sociología,* una sociedad *teocéntrica* —como la del antiguo pueblo escogido—, en contraposición a la *egocéntrica e individualista,* introducida por el humanismo pagano y liberal, y a las utopías del marxismo y comunismo. Hay aquí un *nuevo concepto de la sociedad,* que se convierte en entrañable familia de los hijos de Dios; *un nuevo fundamento para la ley,* que deja de ser una imposición extrínseca, quizá despótica y arbitraria, para convertirse en algo *vital,* cuyo cumplimiento brota espontáneamente del corazón como simple manifestación de nuestro amor a Dios y al prójimo; un *nuevo concepto del trabajo,* que pierde automáticamente toda su odiosidad al convertirse en un medio de *redención espiritual,* de *expiación de nuestros pecados* y de *perfeccionamiento espiritual,* con altísimo *valor meritorio para el cielo.*

Teniendo en cuenta todo esto, la *conciencia profesional* no solamente quedaría formada, sino que llegaría a su máxima perfección. Porque el ideal altísimo de la misma se pierde en el más allá, fulgurante en esplendores de eternidad, *en donde el bien propio y personal aparece plenamente fundido e identificado con el bien de todos y con el bien de Dios,* porque toda contraposición ha sido superada, como ha sido superada la misma justicia al quedar anegada en el océano del amor infinito.

917. 4. Principios fundamentales de la moral profesional. Presupuesta la recta formación de la *conciencia profesional* a base de los principios que acabamos de recordar, veamos ahora cuáles son las principales normas éticas o principios fundamentales de moralidad a que debe ajustarse el ejercicio de cualquier profesión humana. Helos aquí:

1.° MORALIDAD PERSONAL. Es la base de todo. La moralidad *profesional* no es sino un aspecto parcial de la moralidad de la *persona*. Una persona perfectamente inmoral en su conducta privada es casi imposible que no lo sea también en su conducta profesional. Quizá domine maravillosamente bien su profesión desde el punto de vista técnico y hasta posea un prestigio internacional; pero, cuando se atraviese en el desempeño de su profesión algún conflicto serio de orden moral, es casi seguro que lo resolverán inicuamente si no tienen muy arraigados en su alma los hábitos de una moralidad irreprochable en el orden individual. ¿No hay, acaso, médicos eminentes que no tienen inconveniente en aconsejar el llamado «aborto terapéutico» o en practicar la «craniotomía» del feto vivo, a pesar de la absoluta inmoralidad de tales operaciones?

«Hay obligación, pues, de ser un hombre honrado, honesto; de practicar la rectitud en todo, para ser un buen profesional. Todas las buenas disposiciones morales del individuo se volcarán en el ejercicio de la profesión. La referencia, sin embargo, puede ser mutua. Basta a veces haber colocado a uno en algún puesto de confianza, en algún cargo delicado y de responsabilidad, para que se haya despertado en él un gran sentido del honor y la honradez y, renunciando a un pasado dudoso, empiece a practicar una vida de alto nivel moral. La profesión puede trocarse así en una *escuela de perfección individual,* de práctica de muchos actos de virtud, de renunciamiento, de educación, de caridad, paciencia y honorabilidad, que ayudan mucho a la formación moral de quienes con excelente disposición y vocación se entreguen a ella» [10]

2.° SUBORDINACIÓN DE LA PROFESIÓN A LA MORAL. Es otro principio fundamentalísimo, con frecuencia muy descuidado en la práctica. La jerarquía de los valores humanos exige que, en caso de conflicto entre la profesión y la moral, esta última prevalezca indefectiblemente sobre aquélla. Lo contrario equivaldría a una monstruosa subversión de los valores humanos, absolutamente inaceptable.

Las aplicaciones de este principio son variadísimas. Es falsa, por ejemplo, la gratuita afirmación de que «el arte nada tiene que ver con la moral», lo mismo que el descabellado estribillo de tantos comerciantes inmorales: «El negocio es el negocio». No hay arte, ni literatura, ni negocio, ni actividad profesional alguna que pueda prevalecer sobre las exigencias inexorables de la moral. Una profesión

[10] P. URDÁNOZ, O. P., l.c., p.41-42.

cuyo ejercicio fuera absolutamente incompatible con ella (v.gr., la de mujer pública) no puede abrazarse en modo alguno, por ser indigna de la persona humana y altamente perniciosa para el bien común de la sociedad. Y aquellas otras profesiones que, sin ser intrínseca o necesariamente inmorales, ponen al que las ejerce en trances frecuentes de difícil solución moral, no pueden ser ejercidas sino por personas de gran formación técnica y de escrupulosa rectitud ética. El que ejerce una profesión que a cada momento le plantea problemas de conciencia que no sabe resolver, está obligado ante Dios y ante su propia conciencia a abandonarla lo antes posible y a aportar su colaboración al bien común con otras actividades personales menos difíciles y escabrosas.

3.° Recta formación de la propia conciencia profesional. Precisamente porque el ejercicio de la propia profesión entraña deberes morales, absolutamente indeclinables, cualquier profesional está obligado a enterarse diligentemente de cuáles sean esas obligaciones. No se exige a todos el conocimiento a fondo de un profesor de deontología o de un moralista profesional, pero sí el necesario y suficiente para el recto desempeño de su profesión en los casos cotidianos y ordinarios, quedando siempre la obligación de consultar a los verdaderos técnicos cuando se presenten los obscuros, difíciles o extraordinarios. Hemos expuesto en el número anterior los principios fundamentales para llegar a formarse esta *conciencia profesional* de manera recta y cristiana.

4.° Preparación profesional. Nos referimos a la preparación *técnica,* o sea al conocimiento a fondo de la propia profesión en cuanto tal. Y decimos que es absolutamente indispensable para su recto desempeño.

Es cierto que no todas las profesiones reclaman el mismo conocimiento técnico para que quede a salvo la moral profesional. Hay algunas profesiones cuyo éxito o fracaso a consecuencia de la preparación técnica o de la falta de ella recae casi exclusivamente sobre el que la ejerce, sin que tenga apenas ninguna repercusión social en perjuicio de los demás (v.gr., la profesión de saltimbanqui o titiritero). Pero otras profesiones, en cambio, llevan la *proyección social* en su misma entraña, y su recto o equivocado desempeño repercute directa y enormemente sobre los demás. Tales son, por ejemplo, las de médico, abogado, juez y, sobre todo, sacerdote. En esta clase de profesiones, la responsabilidad del que las ejerce es grandísima si se atreve a hacerlo sin la debida competencia y preparación científica. San Alfonso de Ligorio no vacila en escribir que «está en estado de condenación el sacerdote que sin la suficiente ciencia se atreve a oír confesiones» [11], por el gravísimo daño que puede ocasionar a las almas. Dígase lo mismo, salvando las distancias, de cualquier otra profesión cuyo mal desempeño, por falta de la debida preparación,

[11] *Homo apostolicus* XVI 100.

puede perjudicar *gravemente* al prójimo en el orden espiritual o material.

¿Qué deberá hacer, pues, el que tenga *certeza moral* de no poseer la suficiente preparación técnica para el recto desempeño de su profesión? Una de dos: o adquirirla cuanto antes —procediendo, mientras tanto, con gran circunspección y cautela, ya sea consultando a los verdaderos técnicos o suspendiendo temporalmente el ejercicio mismo de la profesión— o abandonarla definitivamente para dedicarse a otras actividades menos perjudiciales para el prójimo. Es un deber de estricta justicia, cuyo incumplimiento llevaría consigo, en multitud de casos, la obligación de restituir al prójimo los daños y perjuicios que se le ocasionen.

5.° Obligación de trabajar. Presupuesta la necesaria preparación técnica, incumbe a todo hombre la *obligación de trabajar* en su propia profesión. El trabajo, en cualquiera de sus formas —manual o intelectual—, es ley inexorabole impuesta por Dios al hombre, no sólo como castigo del pecado (Gén 3,19), sino incluso antes de la caída original (Gén 2,15), sin duda para evitar la ociosidad, con los grandes inconvenientes que de ella se siguen. Aun el que no necesite trabajar para comer, está obligado a hacerlo —en una forma o en otra— para contribuir al bien común de la sociedad. Téngase en cuenta, además, que el Doctor Angélico, explicando las principales finalidades del trabajo, dice que son cuatro: *a)* proporcionarnos los medios de subsistencia; *b)* suprimir la ociosidad, madre de todos los vicios; *c)* refrenar los malos deseos mortificando el cuerpo; *d)* darnos los medios de practicar el precepto de la limosna (II-II,187,3). Al menos por el segundo y tercer capítulos, nadie absolutamente, ni siquiera los más ricos y potentados, está exento de la ley universal del trabajo en una forma o en otra [12].

6.° Justicia estricta. Como ya dijimos, no hay ninguna profesión que, de una forma o de otra, no diga relación al prójimo y al bien común o social. Los funcionarios públicos, comerciantes, industriales, obreros, empleados, etc., etc., e incluso los profesionales que actúan por propia iniciativa y sin depender de un amo o patrono ajeno, están ligados con vínculos de justicia estricta con relación a sus clientes o patronos. No hay que decir que en todas las actividades profesionales es menester guardar con escrupulosa exactitud las exigencias de la justicia, la primera de las cuales se refiere a la *igualdad estricta* (justicia conmutativa) o a la *debida proporción* (justicia distributiva y legal) entre lo que se da y lo que se recibe. Todo lo que venga a destruir esta igualdad o proporción (honorarios o precios abusivos, falsificación de mercancías, engaños y fraudes comerciales, defraudación de las horas de trabajo, negligencias y abandonos culpables, daño o deterioro culpable de las máquinas o instrumentos de trabajo, sobornos, gratificaciones indebidas, etc., etc.)

[12] Cf. P. Todoli, O. P., *Filosofía del trabajo* (Madrid 1954), donde encontrará el lector una abundante información sobre este importante asunto.

quebranta la justicia estricta y lleva consigo, por lo mismo, la obligación de restituir. Imposible salvar la *moralidad profesional* si se empieza por quebrantar las exigencias que le impone la justicia. Son legión, sin embargo, los que las quebrantan diariamente sin el menor escrúpulo de conciencia y sin que se les ocurra jamás acusarse de ello en el tribunal de la penitencia. Gran sorpresa se llevarán estos tales a la hora de la cuenta definitiva ante Dios.

7.° CARIDAD CRISTIANA. La caridad —lo hemos repetido varias veces— va mucho más lejos y tiene exigencias mucho más finas que las de la justicia estricta. No solamente el médico, el abogado, etc., a quienes la caridad impone la *obligación* de atender gratuitamente a los clientes pobres, sino también el funcionario público, el comerciante, el patrono, etc., etc., están obligados al ejercicio constante de la caridad, al menos practicando la amabilidad, la educación y buenas maneras. Esta obligación de caridad llega a su colmo en las actividades del *sacerdote*, por varios capítulos: por la índole espiritual de las mismas, por representar al mismo Cristo, por el gravísimo escándalo que se da faltando a ella, etc., etc.

8.° VIRTUDES SOCIALES. Como complemento espléndido de la justicia y de la caridad, los profesionales todos deben preocuparse de practicar las llamadas virtudes sociales, en la forma que hemos explicado en el capítulo anterior. Pero sin olvidar nunca que no hay ni puede haber ninguna actividad profesional que nos obligue o autorice a cometer un pecado, por pequeño que sea. Téngase muy presente con relación a la *veracidad:* jamás es lícito decir una auténtica mentira, aunque puede recurrirse a veces, con justa causa, a la restricción mental (cf. n.794). Son importantísimos también la guarda del *secreto profesional*, que obliga muy severamente en conciencia, como hemos explicado en otro lugar (cf. n.797), y *el trato con los compañeros de profesión*, que debe estar impregnado de la más dulce y entrañable *fraternidad*, sin envidias, zancadillas, burlas, desprecios, etcétera, etc., que tanto desdicen de la caridad cristiana y tanto contribuyen al descrédito de la propia profesión ante los extraños a ella.

918. Apéndice. Mística de la profesión *(aspecto sobrenatural de la misma).* No podemos detenernos en una exposición amplia de este aspecto interesantísimo del trabajo, al que, por lo demás, ya hemos aludido frecuentemente en las páginas anteriores. Pero recordemos, al menos, con brevedad extrema, las ideas fundamentales de la llamada *mística de la profesión*, o sea, del aspecto sobrenatural y santificante del trabajo cristiano. Helos aquí:

1.° EL TRABAJO CRISTIANO ES UN CULTO INCESANTE A DIOS. Escuchemos al P. Sertillanges exponiendo admirablemente este punto:

«El *cristiano* debe considerar igual estar en su banco, en su oficina, en su fábrica, en su finca o en el cielo, pues *en todas partes encuen-*

tra a Dios. El trabajador *cristiano* es un adorador..., yo diría que un sacerdote. Una mujer que cose *con espíritu elevado* me sugiere la imagen del destino uniendo las fracciones de la eternidad, y sus tijeras —cayendo en el silencio suplicante— despiertan en mí el recuerdo del toque emocionante de las horas en una iglesia durante una ceremonia. *Establecida la armonía entre el alma y aquello que permanece*, no hay más que vivir plenamente y poner todo nuestro ser en nuestra obra para de este modo formar parte de lo eterno.

Es una aberración de consecuencias incalculables disociar la vida religiosa de la vida doméstica o profesional. Todo lo que pertenece al hombre es religioso o debe serlo...

No basta —si es que se ha hecho así— que únicamente estén impregnadas del espíritu evangélico aquellas facetas de nuestra vida consagradas al culto; es preciso que lo esté nuestra vida entera. Y el deber de estado es precisamente un verdadero culto; es el culto de los días laborables; es la plegaria incesante que Cristo nos pide *siempre que trabajemos en su nombre*»[13].

Nótese, sin embargo, que *el único trabajo que constituye un verdadero culto a Dios es el trabajo cristiano*, o sea, el realizado en gracia de Dios, con el fin de glorificarle, con sentido sobrenatural. El P. Sertillanges lo recuerda continuamente (en las frases que hemos subrayado). Sería un gran error y hasta una verdadera herejía decir que glorifica también a Dios el trabajo del renegado o del blasfemo que ejecuta sus actividades profesionales al mismo tiempo que maldice a la divina Providencia, que se lo envía para su bien. Como tampoco le glorifica el trabajo del cristiano realizado en pecado mortal. Se exige, al menos, el estado de gracia y la recta intención de glorificar a Dios y cumplir su divina voluntad.

2.° EL TRABAJO CRISTIANO ES UNA ORACIÓN. Teniendo en cuenta la reserva que acabamos de hacer, no hay inconveniente en admitir esta nueva proposición. Escuchemos al P. Sertillanges:

«El cristiano que lleva adelante sin desmayo y lo mejor que puede esta vida que Dios le otorgó; que cumple su deber en el hogar, en el astillero, en su estudio o en su despacho de negocios, en el cuartel, en la redacción, en la sociedad y aun en el estadio y en el mismo juego, *y que lo hace todo con verdadero espíritu religioso*, es decir, *con el fin de dar gloria a su Creador y de acercarse más y más a El con los suyos y con todos*, a través de la existencia, este hombre, este *cristiano*, no cesa de orar; para él se dijo: *El que trabaja ora;* si bien debe también recordar a su debido tiempo que este proverbio tiene su correspondencia: *El que ora, trabaja*» (l.c., p.129).

Para conectar nuestro trabajo con Dios y darle sentido de oración, basta simplemente —presupuesto como condición indispensa-

[13] P. SERTILLANGES, O. P., *Deberes* (Bilbao 1953) XXXIII p.127 y 129. Los subrayados son nuestros, para destacar el *sentido sobrenatural* del trabajo cristiano.

ble el *estado de gracia*— entregárselo de antemano mediante el ofreci miento general de la mañana y ratificar de cuando en cuando, du rante el día, nuestra intención sobrenatural, para corregir la posibles desviaciones o movimientos menos rectos que hayan podi do surgir en nuestro espíritu al contacto con las miserias e imperfec ciones humanas propias o ajenas.

3.° EL TRABAJO CRISTIANO NOS ACERCA A DIOS. Oigamos de nue vo al P. Sertillanges en un párrafo admirable:

«Nuestro Dios se vale del espíritu de nuestra vida para atraerno hacia El; a través del modo y ocupaciones de nuestra vida, El vien a nosotros con el fin de realizar con nosotros todo aquello que he mos de realizar en conformidad con su providencia. Su cielo se hall tan cerca del altar como de la pala, del yunque o de la rueda de mo lino. *Lo que aproxima es el amor*. De la misma manera que el horizon te está equidistante de cualquier punto de la tierra, cada instante d trabajo o de oración puede estar en la misma relación que todo l demás respecto de lo eterno» (l.c., p.132).

Es lo mismo que quiso decir Santa Teresa cuando con tanta ga lanura y donaire le dijo a la monjita cocinera que «también entre pu cheros anda Dios». El secreto para encontrarle está únicamente en e amor: eso es todo.

4.° EL TRABAJO CRISTIANO EXPÍA NUESTROS PECADOS. Es ley inexc rable de la divina justicia el castigo del culpable, y esto no pued hacerse sin dolor; lo exige así la naturaleza misma de las cosas.

En efecto, el orden establecido por Dios en el mundo pued compararse a una balanza perfectamente nivelada y descansando e su fiel. El pecador, empero, se encarga de desequilibrarla poniend en uno de sus platillos el peso de un *placer* (todo pecado lo llev consigo, y por eso precisamente lo comete el pecador). El equilibri no puede restablecerse sino colocando en el otro platillo de la balan za el peso de un *dolor*, o sea, lo contrario del placer que motivó e desequilibrio. Esta es la razón profunda de la necesidad del dolo para expiar el pecado, hasta el punto de que San Pablo pudo escribi que «no hay remisión sin efusión de sangre» (Heb 9,2).

Ahora bien: el trabajo —de cualquier naturaleza que sea, inte lectual o corporal— es, de suyo, una cosa penosa, que supone es fuerzo y dolor. Sufrido en gracia de Dios y con sentido de repara ción de nuestras culpas, tiene una fuerza expiatoria formidable qu aventaja con mucho a las purificaciones ultraterrenas. El fuego de purgatorio limpia y purifica a las almas, pero no les aumenta en l más mínimo el grado de sus merecimientos; mientras que el dolor soportado cristianamente en esta vida, aumenta en gran escala nues tros méritos al mismo tiempo que pule y abrillanta nuestras alma en el crisol de su propia expiación.

5.° EL TRABAJO CRISTIANO ES UN INSTRUMENTO DE SANTIFICACIÓN. E un simple corolario y consecuencia inevitable de cuanto acabamo

de decir. A las razones alegadas podría añadirse una más, verdaderamente definitiva: el trabajo cristiano hace que nuestra voluntad se conforme y coincida plenamente con la de Dios, y en esto precisamente consiste la perfección cristiana. Escuchemos al P. Sertillanges:

«Un papa decía que canonizaría, sin más informaciones, al religioso que hubiera sido enteramente fiel a su regla. Idéntica declaración merecería la regla austera del deber de estado en toda su integridad. Ninguna diferencia hay entre la regla escogida por Dios y la que Dios impone por medio de su providencia. *La medida del mérito adquirido es el corazón*, y en ello descubrimos —aunque imperfectos— idénticos motivos para alabar como para imitar» (l.c., p.145).

Claro que para alcanzar este magnífico resultado es condición indispensable saber *santificar el dolor*. Fuera de los sacramentos, cuya eficacia santificadora les viene directamente del mismo Cristo, ningún instrumento de santificación produce su efecto *ex opere operato;* es preciso que a su virtualidad intrínseca se añada el esfuerzo y colaboración activa del hombre. Escuchemos por última vez al P. Sertillanges explicando en unos párrafos admirables la manera de *santificar el trabajo:*

«Lo que primeramente es necesario para que se establezca y se haga más íntimo nuestro contacto con Dios en el trabajo, es que sintamos la *presencia de Dios*. Presencia significa aquí pensamiento; si no pienso en Dios, lo alejo; y aunque El siempre esté conmigo, yo no estaré con El.

Es preciso, además, que *nuestra voluntad se adhiera a la suya*, y esto de dos modos:

a) *Negativamente*, no admitiendo nada que sea malo.

b) *Positivamente*, aceptando nuestro destino, nuestro obrar presente y nuestro porvenir, que señalará nuestra *fidelidad* y nuestra *confianza*.

El trabajo exige de nosotros:

— un acto de fe,
— un acto de sumisión filial,
— un acto de adoración,
— un acto de amor.

Tarea pequeña —puesto que siempre lo es—, pero *sublimada por un gran corazón;* tarea insignificante, pero ejecutada con el sentimiento de que, para nosotros, nada en el mundo la iguala. Tal es el deber de estado, ya que por él se cumple el deseo que Cristo nos convida a expresar con El: *Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo*.

Bien examinadas las cosas, solamente una situación me conviene: la mía. Y, después de ponderar todas las circunstancias a la luz de la eternidad, comprendo que, en este momento, *solamente una acción coopera a mi salvación y a la gloria de Dios en su universo: la que yo realizo*. Si así no fuera, no sería posible realizarla. Pero, desde el momento en que se la hace con recta intención o como necesaria, es buena. Su

valor viene a ser, en cierto modo, infinito, puesto que en ese instante en que se hace representa al «querer» infinito. Todo aquello que intentase usurpar el lugar de este querer infinito sería un enemigo constituiría una interposición entre Dios y yo; y no tengo por qué lamentarme de que sea un enemigo, aunque éste sea lo que sea: una hazaña moral, una conquista del apostolado, un heroísmo o un martirio, teniendo con ello siempre la seguridad de haber hecho o de hacer aun así lo que era preciso.

¡Oh, qué bueno es sentirse de esta manera en la mano de Dios, unido a su corazón y colaborando en su obra inmensa y oculta! Es más: *la pequeñez de la tarea engendra una dulzura especial.* ¡Ved, Dios mío, cómo levanto una paja por amor vuestro! Sé muy bien que *algún día la veré brillar transfigurada en el templo invisible.* Efectivamente, también vuestro universo está hecho de briznas; vuestro océano, de gotas, y todos los Niágara, de hilillos de agua. La grandeza está hecha con orden. El verdadero precio del universo es su caminar a la perfección. Yo también, Señor, por vuestra gracia camino a la perfección, y, en consecuencia, también yo, si os amo, si os obedezco, voy según ese orden.

¡Gloria al trabajo, por el cual Dios está con nosotros, y nosotros con Dios! ¡Gloria a los pequeños sucesos que nosotros provocamos o a los que nos lanzan a la corriente de la Providencia para que en ella nademos sin desviarnos, sin prisas, sin presunción, sin violencia, sin impaciencia y sin temor, como si fuéramos una ola más!

Nuestra vida tiene un fin; pero también cada uno de sus actos tiene el suyo: unirnos a Aquel que está ya presente en el tiempo con toda la magnificencia y alegría de su eternidad, unirnos a Aquel que ya es nuestro»[14].

ARTICULO II

Esquemas de orientación profesional

Proponemos a continuación unos sencillos esquemas de orientación profesional, de índole eminentemente práctica. Están muy lejos de ser exhaustivos, pero pueden resultar positivamente útiles tomándolos como materia de meditación o examen de conciencia por los respectivos interesados[1].

[14] P. SERTILLANGES, l.c., p.132-134. Hemos desarticulado por nuestra propia cuenta los primeros párrafos, a fin de destacar con mayor claridad la densidad de su contenido. Los subrayados son también nuestros.

[1] Recogemos aquí, con ligeros retoques, el folleto número 18 de la colección *Temas de predicación*, preparado bajo nuestra dirección por los alumnos de la Pontificia Facultad de Teología de San Esteban, de Salamanca.

1. Los deberes profesionales en general

919. INTRODUCCION

1. La mayor parte de tu tiempo, tu gran preocupación, tu esfuerzo diario, tiene un objeto: tu *profesión*.
2. En ella te enfrentas con las exigencias de tu vida individual y familiar, con la repercusión social de tus actividades, con la relación de tu trabajo, con tu fin trascendente: Dios, la salvación de tu alma.
3. Esto da lugar a deberes profesionales que todo hombre —cualquiera que sea tu trabajo— debe cumplir.

I. PROFESION E INDIVIDUO

Ante tu profesión debes plantearte estas cuestiones:

A) Acerca de tus condiciones psicológicas:

1. ¿Tengo inclinación natural al ejercicio de tal carrera, oficio, etc.? Debes dedicarte a aquello hacia lo cual te sientes arrastrado por un impulso íntimo, que facilitará tu trabajo. «La vocación hace luz de la oscuridad, y ligereza del esfuerzo» (Marañón). Sin ella no hay trabajo alegre y fecundo.
2. ¿Tengo aptitud? Debes esforzarte en adquirirla por el *estudio* de la profesíon y el *ejercicio* inteligente y constante.
3. No te es lícito ejercer una actividad para la que no estás preparado, en perjuicio de tus clientes y del bien común. Ni querer abarcar demasiados cargos, si no puedes desempeñarlos bien.

B) ·Acerca de tus cualidades morales:

1. ¿Ejerces tu profesión con una conciencia recta? ¿Domina y dirige tu conciencia cristiana todas tus actividades... o eres esclavo del interés, de la ambición...?
2. No es licito considerar tan sólo el aspecto económico de tu trabajo. Si tu conciencia te advierte algo menos recto, es menester enderezarlo al precio que sea.

II. PROFESION Y SOCIEDAD

Tu actividad profesional repercute en la sociedad, está necesariamente unida al bien común. Pregúntate si respetas y satisfaces los derechos de los demás en la misma forma en que quieres que se respeten los tuyos. Dos cosas principales:

1. JUSTICIA. La injusticia es un abuso que turba la armonía del organismo social y siembra la discordia. Una sociedad injusta no puede prosperar. Debes dar a cada uno lo suyo. Y puedes pecar:
   a) *Contra la justicia conmutativa:* ¿Engañas en tus contratos...? ¿Cumples tus obligaciones profesionales con tus clientes: enfermos, litigios, compradores, etc.?
   b) *Contra la justa distribución de bienes:* ¿Das cargos a incapaces o a los que tienen menos méritos que otros? ¿Concedes subvenciones o empleas fondos públicos injustamente? Piensa en el perjuicio que causas a las personas postergadas y al bien común.
   c) *Contra la justicia legal.* Pago de impuestos, tributos, etc. Desempeño del cargo con diligencia, intensidad y tiempo debido. No seas parásito que entorpezca el progreso del organismo social.
2. CARIDAD. Las exigencias de la justicia —duras e inflexibles— han de ser suavizadas por el ejercicio constante de una entrañable caridad.

III. PROFESION Y VIDA CRISTIANA

Tu cristianismo exige una visión y realización sobrenatural de tu trabajo.

A) En cuanto a la especie de trabajo:

1. La providencia de Dios te ha señalado una determinada profesión. Su recto desempeño equivale al cumplimiento de la voluntad de Dios sobre ti.
2. Lo que dignifica al trabajador no es la excelencia de su profesión, sino el amor de Dios con que la ejerce. En todos los puestos de la sociedad puedes y debes servir a Dios como hijo suyo.

B) En cuanto al fin del trabajo:

1. *Te hace semejante a Dios.* Continúas la obra de la creación, desarrollándola, descubriendo sus leyes, mejorando las cosas...
2. *Puede ser sacrificio redentor:* Si lo unes al de Cristo. Todo trabajo exige esfuerzo y lucha contra la resistencia de las cosas exteriores y la inercia interna que tiende al reposo. Con tu fatiga y tu dolor puedes satisfacer por tus pecados y restablecer el orden en tu persona, por el dominio —adquirido en el trabajo— de la razón sobre las tendencias inferiores.
3. *Es fuente de gracias sobrenaturales:*
   a) Para ti, que te santificas con tu trabajo.
   b) Para los demás miembros del Cuerpo místico de Cristo, que

se enriquece con tu trabajo meritorio y con el valor ejemplar de tu conducta.

C) **No trabajes como un pagano:**

1. *Debes referir tu trabajo a Dios:* Es el *Señor* a quien sirves. No pienses sólo en agradar a tus jefes, superiores, público...; en ser famoso por el éxito de tus obras... Todo eso es mezquino y perecedero.
2. *Tu misión es glorificar a Dios.* Que por tu trabajo todas las criaturas le alaben y sirvan. No busques sólo ni principalmente el jornal terreno. «Haceos un tesoro inagotable en los cielos» (Lc 12,33).
3. *No te dejes absorber totalmente por tu trabajo.* Eres rey del mundo y no esclavo de la materia. Ofrece, al comenzar cada día, este don de tu propio trabajo al Señor, que te ha dado la vida y la conserva. «Todo es vuestro... el mundo, la vida, la muerte, lo presente, lo venidero; todo es vuestro, y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios» (1 Cor 3,21-23).
4. *Así, el ejercicio de la profesión será:*
   a) Tu aportación personal al progreso de la humanidad y al bienestar de tus hermanos.
   b) Un caminar hacia Dios con el alma cargada de méritos y el corazón rebosante de alegría. ¡Qué feliz se siente uno cuando ha cumplido su deber!

IV. CONCLUSION: CRISTO, MODELO SUPREMO

1. Trabaja por y en unión íntima con su Padre celestial: «Mi Padre sigue obrando todavía, y por eso obro yo también» (Jn 5,17). «Hago siempre lo que a El le agrada» (Jn 8,29).
2. El Señor te enseña a santificar los más humildes oficios y todos los instantes de tu vida. «¿No es acaso éste el carpintero, el hijo de María?» (Mc 6,3). «Jesús bajó con ellos a Nazaret y les estaba sujeto... y crecía en sabiduría, edad y gracia delante de Dios y de los hombres» (Lc 2,51-53).

2. *El gobernante*

920. INTRODUCCION

¡Lástima que no haya escuelas de orientación gubernamental!:
1. Porque todos hemos nacido para ser gobernados.
2. Porque no siempre nos gobiernan los más aptos.

3. Porque a veces se piensa que el más sabio o bueno es el más capacitado para el gobierno. Es un error. «El sabio, que nos enseñe; el santo, que rece por nosotros, y el prudente, que nos gobierne».

I. EL GOBERNANTE IDEAL

A) Dotes naturales que deben acompañar al hombre de gobierno:

1. *Vocación.* Para todo hace falta; pero sobre todo para el difici cargo de gobernante.
2. *Equilibrio pasional.* El que no sabe gobernarse a sí mismo, ¿cóm acertará a gobernar a los demás?
3. *Reflexión:*
   - *a)* Para valorar lo bueno y lo malo.
   - *b)* Para estudiar con madurez los problemas.
   - *c)* Para dirigir.
4. *Sensatez:*
   - *a)* Para estimar la condición de los súbditos. Nada de acepción de personas.
   - *b)* Para acertar en la elección de los puestos de sus subordinados.
   - *c)* Para dirigir con sentido realista las empresas.
5. *Bondad:*
   - *a)* Para excusar y dulcificar las negativas.
   - *b)* Para avisar sin reñir.
   - *c)* Para disimular con discreción.
   - *d)* Para perdonar con oportunidad.
   - *e)* Para saber complacer y alentar.
   - *f)* Para interesarse por lo que no nos interesa del prójimo.
   - *g)* Para demostrar confianza e intimidad.
6. *Carácter:*
   - *a)* Para exigir el deber.
   - *b)* Para aplicar las penas.
   - *c)* Para prevenir las faltas.
   - *d)* Para lograr la armonía en la convivencia.

B) Virtudes que debe adquirir y practicar el hombre de gobierno:

1. PRUDENCIA:
   - a) *Integrada por los siguientes elementos:*
     1.º Memoria de lo pasado: éxitos o fracasos.

2.° Inteligencia de lo presente: si es bueno o malo, conveniente o perjudicial.
3.° Docilidad: para pedir y aceptar el consejo de los probos y experimentados.
4.° Sagacidad: para resolver por sí mismo las cosas más urgentes.
5.° Razón: para resolver por sí mismo las cosas menos urgentes.
6.° Providencia: para ordenar los medios más oportunos al bien común.
7.° Circunspección: para observar todas las circunstancias en el obrar.
8.° Cautela: para superar los obstáculos.

b) *Definida y concretada en su forma específica o gubernamental:*
1.° *Consejo:* que no excluye la propia iniciativa e investigación, conocimiento de su pueblo: necesidades, problemas, aspiraciones, negocios...
2.° *Decisión:* excluye la precipitación, pasión, inconsideración, inconstancia, obstinación en el propio parecer, vanidad, exageración, credulidad, volubilidad, negligencia tanto en palabras como en obras.
3.° *Imperio:* dictamen claro y decidido, suave en la forma, intransigente en el fondo, manteniéndose en el justo medio de la razón (P. Granada, *Guía de pecadores* l.2 c.15 § 9).

c) *Apoyada en:*
1.° *Eubulia* o virtud del buen consejo.
2.° *Synesis* o virtud del sentido práctico: sentido común o sensatez.
3.° *Gnome* o juicio perspicaz para resolver los casos que ignora la ley.

2. JUSTICIA:
a) Conmutativa: como persona particular.
b) Legal: interesándose sobremanera por el bien común.
c) Distributiva: repartiendo equitativamente cargas, penas...
d) Social: beneficiando a los ciudadanos sin acepción de personas ni clases.

3. MAGNANIMIDAD:
a) Que no se contente con mediocridades. Debe aspirar a engrandecer la nación con empresas y cosas dignas, por amor del bien común.
b) El magnánimo es un espíritu amplio, generoso; no busca el aplauso, sino el bien de todos: sabe oír; nada le turba; triunfa, no por la fuerza, sino por la grandeza de su alma y de su estilo.

4. MAGNIFICENCIA:

a) Son legítimas sus aspiraciones de mejoramiento continuo.
b) La grandeza de su espíritu debe traducirse en obras proporcionadas: palacios, museos, universidades, bibliotecas, obras públicas...

5. CARIDAD:

a) Ha de brillar en el ejercicio de todas las virtudes anteriores.
b) Régimen fundado no en la violencia, sino en el amor.

C) Deberes del gobernante:

1. *Promover el bien común:*

a) La economía nacional o particular (según los casos) de una empresa o comunidad.
b) Favorecer el movimiento cultural, moral, religioso de los súbditos.
c) Mirar por el bien particular de los individuos.

2. *Practicar las virtudes del gobernante:* ser consciente de su responsabilidad.
3. *Ser católico a «machamartillo» (Menéndez y Pelayo):*

a) Ejemplar en el cumplimiento de sus obligaciones concretas.
b) Intachable en las costumbres de su vida pública y privada.
c) Espejo donde se refleje la ley.

II. SIGNOS DEL BUEN O MAL GOBIERNO

A) Se gobierna mal:

1. Pretendiendo, por encima de todo, gobernar.
2. Absorbiendo las iniciativas y las actividades de los súbditos: metiéndose en todo.
3. Obligando a proceder con rectitud a fuerza de coartar la libertad legítima.
4. Difiriendo la corrección por temor a disgustos personales.
5. Cambiando el rumbo de lo tradicional contra el sentir de todos.
6. Extralimitando la vigilancia...
7. Desconfiando de los súbditos sin fundamento racional.
8. Desalentando con observaciones inoportunas o una conducta imprudente.
9. Si predomina el rigor de la disciplina, de las sanciones...
10. Pretendiendo una mal entendida carencia de faltas.
11. Si merodea el aplauso interesado.
12. Si reina el descontento; si impera la inestabilidad y el desorden.

B) **Se gobierna bien cuando:**

1. Se observa un régimen humano.
2. Rebosa la satisfacción general.
3. Se respeta y ama sinceramente a la autoridad.
4. Existe libertad de acción, plenamente armonizada con el exacto cumplimiento del deber.
5. Es estable la paz y la convivencia.
6. Sienten los súbditos el cambio de superior.
7. Se trabaja con seriedad y alegría.
8. Se logra ver en los superiores un reflejo de la bondad y autoridad de Dios.

3. El empresario

921. INTRODUCCION

1. Para el ejercicio de cualquier carrera o empleo se exige:
   a) Ciertas condiciones morales.
   b) Suficiente preparación teórica y técnica.
   c) Título u oposición, con lo que se seleccionan los mejores.
2. Sin embargo, para ser empresario parece ser bastante:
   a) Disponer de cierto capital; cuanto más, mejor.
   b) Ser hombre de gran audacia para los negocios.
   c) Excelente sentido comercial.
3. Pero esto es poco por la trascendencia de la empresa, que supone:
   a) Grandes caudales en pocas manos.
   b) Multitudes bajo una misma dirección.
   c) Inevitable influencia en la vida de la ciudad y del país.

   De aquí los tres puntos que vamos a considerar.

I. EL EMPRESARIO, CAPITALISTA

A) **Destino universal de los bienes materiales:**

1. Dios los creó para todo el género humano.
   a) «Procread y multiplicaos...; someted (la tierra)...» (Gén 1,28).
   b) Dotó a la tierra de todo lo necesario para la vida de los hombres.
2. A nadie hizo en particular propietario de un modo absoluto.
   a) El propietario de todos los bienes creados es Dios.
   b) El propietario de aquí es sólo un administrador.

c) Obligado a administrar los bienes materiales:
   1.º Según las leyes impuestas por Dios.
   2.º Ateniéndose a los fines para que fueron creados.

B) No puedes desconocer este sentido:

1. Con un exclusivismo exagerado del derecho de propiedad.
2. Arriesgando tu capital en operaciones aventuradas.
3. Usando arbitrariamente de los bienes que posees.
   a) Dejando improductivo tu capital.
   b) Destruyendo los productos para evitar la baja de los precios.
   c) Cerrando la industria sin un motivo justificado.

C) Asóciate a la obra de Dios:

1. Comunicando los bienes a toda la comunidad.
2. Redimiendo al necesitado con tu limosna.
3. Haciendo obras en beneficio de los más necesitados.

II. EL EMPRESARIO, DIRECTOR DE MASAS

Se exige al empresario:

A) Dotes de gobierno:

1. Antes, las relaciones entre amos y criados eran familiares:
   a) Los criados eran miembros de la familia.
   b) Vivían bajo el mismo techo que el amo.
   c) Recibían trato de hijos.
2. Ha surgido una institución nueva: la empresa.
   a) Se han complicado las relaciones: son de tipo social.
   b) Los subordinados: multitud de hombres con funciones desemejantes:
      1.º Con preparación distinta.
      2.º Con psicología distinta.
      3.º Con problemas distintos.
3. El gobierno de la misma requiere dotes especiales: las de un gobernante. Debes mandar:
   a) Con prudencia:
      1.º Sopesando todas tus decisiones.
      2.º Aconsejándote de personas expertas, de buena fama.
      3.º Actuando siempre en armonía con las exigencias de la ley moral.

b) Con justicia y caridad:

1.° El obrero es un hombre, hermano tuyo.
2.° Como tú, miembro del mismo cuerpo.
3.° De paso por la tierra, como tú.

B) **Dotes morales:**

1. Conducta ejemplar, evitando el escándalo de los súbditos.
2. Religiosidad profunda. No sólo ser; demostrarlo.
3. Sentido apostólico, para facilitar la labor de la Iglesia.

C) **Sentido social:**

1. Respetando a la familia.
   a) Con un salario justo.
      1.° No te aproveches porque sean muchos los que piden trabajo.
      2.° Ten en cuenta la preparación especial de cada uno.
      3.° No te conformes con dar lo establecido en la ley. Si es insuficiente, auméntalo.
      4.° Armoniza los beneficios que produce el trabajo y las necesidades del obrero.
      5.° Como norma general, no debe ser insuficiente para la sustentación de un obrero frugal y de buenas costumbres y de su familia.
   b) No exigiendo a las mujeres trabajos impropios o que perjudiquen su condición de madres.
   c) No prefieras los solteros a los casados con hijos.
2. Respeto al individuo.
   a) No te guardes los beneficios extraordinarios. Corresponden a todos los que participaron en la producción.
   b) No impongas trabajos superiores a las fuerzas del trabajador.
   c) Procura la formación profesional de tus obreros.
   d) Rodéalos de un ambiente de moralidad; expulsa a los inmorales.
   e) Cuida con especial interés a los obreros de corta edad.
   f) No les niegues el descanso dominical ni les entorpezcas la santificación de las fiestas.

III. EL EMPRESARIO, HOMBRE INFLUYENTE

A) **No se puede negar la influencia del empresario:**

1. En el orden político.
2. En el orden moral.
3. En el orden social.

B) Tu influencia puede ser perjudicial:

1. En el orden político:
   a) Siendo el cacique que compra votos y voluntades.
   b) Influyendo con tu dinero para sostener las pretensiones d un régimen acatólico.
   c) Apoyando a los enemigos del gobierno legalmente establecido, fomentando la rebelión o la indisciplina.

2. En el orden moral:
   a) Lanzando productos para utilizarlos en el pecado.
   b) Exhibiendo películas o manteniendo espectáculos contrario a la moral y a las buenas costumbres.
   c) Creando modas perniciosas.

3. En el orden social:
   a) Vendiendo las mercancías a un precio abusivo, con lo que:
      1.° Se encarece la vida.
      2.° Se da lugar a la inflación.
      3.° Se ocasiona la ruina de los más débiles.
   b) Haciendo competencia, que no resisten, a las pequeñas industrias.
   c) Lanzando al público mercancías nocivas para la salud.

C) Debe ser beneficiosa para todos:

1. En el orden político:
   a) Secundando y financiando, si fuere preciso, las obras buenas del gobierno constituido.
   b) Apoyando moral y materialmente a los partidos políticos de orden.
   c) Protegiendo a los candidatos más aptos.

2. En el orden moral:
   a) Siguiendo fielmente las doctrinas de la Iglesia y propagándolas.
   b) Manteniendo bases justas y equitativas de trabajo y cooperación.
   c) Contrarrestando la propaganda y los medios de los empresarios ateos o desaprensivos.

3. En el orden social:
   a) Aumentando tu presupuesto de caridad.
   b) Fundando obras benéficas.
   c) Sosteniendo instituciones culturales, especialmente en beneficio de los trabajadores.

CONCLUSION

1. Como propietario: Conciencia del sentido universal de la riqueza. ¡No más hambre!
2. Como dirigente: Espíritu de justicia conmutativa y social, y, sobre todo, caridad. ¡No más injusticias!
3. Como influyente: Apóstol en el ambiente donde se desarrolla tu influencia. ¡No más caciquismos!

4. *El catedrático*

922. INTRODUCCION

1. Los masones y librepensadores afirman que la Iglesia se opone a la enseñanza, a la ciencia, al progreso...
2. La historia protesta contra esta calumnia. La Iglesia ha difundido siempre la enseñanza religiosa y moral, y la profana, dando a cada una el lugar que le corresponde en la vida del hombre.
3. Es más, la Iglesia ha velado como nadie por la formación científica y moral de los profesores, hablándoles de su gran responsabilidad social y divina.
4. Este es el programa de conducta intelectual y moral que os brinda la Iglesia a los catedráticos y profesores de buena voluntad.

I. SITUACION SOCIAL DEL CATEDRATICO

A) Ocupáis un puesto eminente en la sociedad:

1. *Se os ha confiado la juventud.* Los padres, el Estado, la Iglesia, han puesto en vuestras manos el tesoro más valioso de la sociedad: los jóvenes.
   a) Con un corazón impetuosamente juvenil, apasionado y abierto a la influencia bienhechora del bien.
   b) Con una inteligencia ávida de verdad, pronta a hacer suyo todo lo que se le enseñe.
2. *Debéis completar la labor de la familia y de la Iglesia:* Sois un factor fundamental en esa especie de «generación continuada» que es la educación.
   a) El joven que frecuente el instituto, la universidad, pasa gran parte del día en las aulas.
   b) Inconscientemente se va modelando según vuestro modo de ser.
   c) Vuestro modo de enfocar la vida, la religión, la moral, va dejando profundas huellas en su alma.
3. *Luego tenéis que hacer de vuestras clases:*
   a) Una cátedra de instrucción, donde el joven:
      1.° Se forme intelectualmente, amando la verdad.

2.° Desarrolle rectamente la facultad humana por excelencia: la inteligencia.
3.° Aprenda a ser hombre de provecho y no un vagabundo.

b) Pero también una cátedra de formación integral, donde:

1.° Forje su carácter.
2.° Aprenda a amar el bien y a odiar el mal.
3.° Se prepare para la vida, para salir airoso en la lucha cotidiana por la existencia.

B) Vuestra responsabilidad es extraordinaria:

1. *En la formación humana del joven.*

a) Si el joven ignorante es mañana un hombre instruido, se lo debe al profesor laborioso y entusiasta, que puso en su inteligencia la luz de la cultura.

b) Si el joven de voluntad débil e inconstante llega a tener recio temple, es debido al profesor honrado, que, consciente de su labor, supo hacerle un hombre de provecho.

2. *En su formación religiosa y moral.*

a) Tenéis que mostrar a la juventud cómo la ciencia conduce a Dios, autor de toda verdad. El fin del hombre es Dios, y todo ha de conducirle a El.

b) Cómo la razón no se opone a la fe, sino que la ennoblece y dignifica.

c) Tenéis que impartir la enseñanza profana en un clima cristiano.

d) Una burla disimulada hacia la religión puede ser definitiva para que un joven pierda la fe, y con ello su vida eterna.

3. *En el porvenir de la sociedad.*

a) La sociedad está formada por todos y cada uno de los ciudadanos.

b) La cultura y prosperidad de una nación depende del nivel intelectual de sus miembros. En definitiva, depende de vuestro trabajo.

c) Las ideas que sembréis desde vuestras cátedras serán después las rectoras políticas del pueblo. Estáis forjando el porvenir humano, religioso y moral de vuestra nación.

II. CONDICIONES QUE SE EXIGEN AL CATEDRATICO CATOLICO

A) En general: como a todo profesor:

1. VOCACIÓN Y APTITUD DE FORMADOR.

a) *Es el problema fundamental de toda profesión.*

1.° La psicología actual se orienta a descubrir las aptitudes

del individuo, para indicarle la profesión más adaptada a sus naturales inclinaciones.

2.° Un individuo sin aptitud para un oficio no tiene vocación para el mismo.

3.° En la profesión han de ponerse en juego todas las posibilidades del individuo (aptitud) y su simpatía y afecto (vocación).

b) *La aptitud y vocación del catedrático plantea un grave problema moral.*

1.° ¡Cuántos profesores ocupan cátedras por el solo hecho de que ya es tradicional en la familia o por miras puramente económicas, sin que tengan vocación o aptitud para desenvolverse dignamente en ellas!

2.° Esto es inmoral por sus graves consecuencias:

a') Para el mismo individuo: desequilibrio psicológico, fastidio, fracaso de toda su vida.

b') Para la formación de la juventud: no puede ser eficiente.

c') Para la misma sociedad: se plantea un auténtico problema de justicia social.

2. Ciencia y pedagogía.

a) Por razón del oficio —enseñar a vuestros alumnos— debéis estar sólidamente preparados en las materias que enseñáis.

b) Es preciso además saber comunicar esa ciencia:

1.° Adaptándose a la capacidad intelectual de los alumnos.

2.° Usando un método pedagógico que les facilite la intelección de las materias.

3.° Haciendo las clases amenas e interesantes para captar el interés de quienes escuchan.

B) En particular: como profesores católicos:

1. Un gran espíritu apostólico:

a) *Os lo exige el precepto fundamental del cristianismo:* La caridad, que obliga a ejercer el apostolado, socorriendo al prójimo en sus necesidades espirituales.

b) *Lo manda la Iglesia como ley positiva:* Los papas de estos últimos tiempos lo han recomendado de un modo especial, movidos por las grandes necesidades espirituales de nuestra época.

c) *Gozáis de magníficas posibilidades:* Después de los sacerdotes, nadie como vosotros puede influir en la educación del joven. En algunos casos sois los únicos que tenéis esta posibilidad.

2. UNA INTACHABLE MORALIDAD PERSONAL.

a) *Indispensable para vuestra labor intelectual.*

1.° El objeto de la inteligencia es la verdad, que es precisa mente lo que vosotros enseñáis.

2.° La verdad y el bien no sólo se unen, sino que se identi fican.

3.° Esto, que es metafísica, tiene repercusiones vitales, prác ticas: Es imposible estudiar seriamente y enseñar la ver dad si no se profesa un gran amor a la pureza de con ciencia.

4.° El desequilibrio moral provoca infaliblemente un dese quilibrio intelectual.

b) *Indispensable para la formación moral de vuestros alumnos:*

1.° El ejemplo es uno de los mejores medios de apostolado: el argumento más eficaz.

2.° Seríais unos hipócritas si, exhortando a vuestros alumnos a la virtud, vuestra vida moral dejase que desear.

3.° Perjudicaríais a la Iglesia llamándoos «profesores católicos» a la vez que vivís de espaldas a la Verdad...

III. CONCLUSION

Como acabáis de ver, vuestra responsabilidad es extraordinaria; vuestro oficio, duro y difícil. La Iglesia os exige mucho. Pero pensad que Dios ve vuestras fatigas por cumplir ese deber, y más allá del sepulcro os aguarda la espléndida recompensa.

5. El estudiante

923. INTRODUCCION

1. *¿Podemos hablar de deberes profesionales del estudiante?*

a) El estudiante no es un profesional. De ahí que no lo sean propiamente sus deberes.

b) Pero el concepto de «profesional» es elástico. El estudiante lo es:

1.° Porque se prepara para serlo.

2.° Porque su vida de estudiante se desarrolla dentro de un ambiente.

2. *Tres puntos de reflexión como tres grandes deberes.*

a) La vocación: es la primera exigencia de tu futura profesión.

b) La vocación te exige la ciencia, el estudio.

c) Y la ciencia ha de enmarcarse en una vida.

I. LA VOCACION

Te impone dos deberes: conocerla y seguirla.

A) Conocerla:

1. *La vocación es algo que se te da.*
   a) Teológicamente: llamamiento de Dios a conseguir tu vida eterna a través de una misión temporal determinada.
   b) Psicológicamente: inclinación natural, según tus facultades, gustos, posibilidades..., a un trabajo (intelectual) determinado.
   c) La llamada de Dios se manifiesta en esas inclinaciones naturales.
2. *Tienes, pues, que estudiar:*
   a) Tus inclinaciones, aptitudes, etc., para orientar bien tu vida.
   b) Y para darle un sentido cristiano, ve en esta inclinación la voz de Dios.

B) Seguirla:

1. *Aceptando la llamada de Dios.* Preparándote para tu quehacer futuro.
2. *¡Qué gran responsabilidad si no!*
   a) Ante Dios: malgastas sus talentos.
   b) Ante la sociedad: espera mucho de ti.
   c) Ante ti mismo: en la realización de tu vocación está tu perfección humana, e incluso sobrenatural.

II. LA CIENCIA

A) La necesitas:

1. Piensa en tu misión futura. Serás mañana lo que hagas hoy.
2. La ignorancia puede ser pecado (I-II,76-2):
   a) «Si se refiere a cosas que es obligatorio saber». ¿Mal médico, y por tu culpa?
   b) Pecado que puede traer consecuencias fatales. Imagínate un juez inepto.
   c) Pecado de negligencia, que puede ser muy grave, y que cometes *ahora*, cuando te urge el deber de estudiar.

B) Para adquirirla, un solo camino: estudiar:

Tu primer deber y tu gran virtud: *la estudiosidad* (II-II,166).

1. *En qué consiste:*
   a) La ciencia, en sí misma, no es moralmente buena ni mala.
   b) Pero el adquirirla es acto humano: sobre él recae esta virtud.
   c) Puede ser natural o sobrenatural, según el motivo.
2. *La estudiosidad evita dos extremos* (II-II,166,2 ad 3):
   a) Estudiar demasiado (desordenadamente). El espíritu desea naturalmente saber. Puede existir una «lujuria» intelectual. Curiosidad insana.
   b) Estudiar poco. El cuerpo rehúye el esfuerzo del estudio. Pereza.

C) ¿Cómo?:

1. *Orden.*
   a) En el tiempo: hazte un horario.
   b) En las materias: sé metódico. Al mar por los ríos; a lo difícil por lo fácil.
   c) En tu habitación, en tu mesa, en tu mismo vestido...
2. *Disciplina.* Es decir, esfuerzo, tensión.
   a) En tu cuerpo. Siempre, al servicio del alma. Misión del deporte.
   b) En tus sentidos, imaginación. «Sé tardo para hablar y para ir a distracciones» (Santo Tomás: «Consejos a un estudiante»).
   c) En tu alma. El estudio es la ascesis de la inteligencia.
3. *Perseverancia.* «Es la perfección de las virtudes».

III. LA VIDA

Me refiero a la vida de la gracia. ¿Existe una gracia y una santidad propias del estudiante?

A) Ante todo, necesitas vivir en gracia:

1. Para ser hijo de Dios, para salvarte... como todos.
2. Lo necesitas, además, como estudiante.
   a) El estudio perfecciona las facultades superiores. A ello deben someterse y ordenarse todas las demás facultades del alma y del cuerpo. Necesitas la integridad de tu ser para el esfuerzo hacia arriba. ¡Y qué difícil sin la gracia santificante!
   b) Pero necesitas, además, gracias actuales: para santificar tu estudio, ayudarte en él, vencer dificultades, tentaciones quizá contra la fe, pureza...
   c) Ten confianza. A Dios le interesan tus cosas, pero sobre todo le interesas tú.

B) Como estudiante, necesitas principalmente:

1. *Pureza.*
   a) De la impureza nace la «ceguera de la mente y el embotamiento de los sentidos».
   b) Al contrario, la castidad «dispone en grado máximo para realizar con perfección la actividad intelectual» (II-II,15,3).

2. *Humildad.*
   a) Dios, Padre de las luces, resiste al soberbio.
   b) La humildad hace flexible el espíritu para amoldarse a la verdad (que es adecuación de la inteligencia al objeto).

3. *Docilidad.*
   a) No estás formado aún; ni puedes formarte totalmente por ti solo.
   b) De ahí que necesites una dirección: espiritual, intelectual. Un buen maestro y obedécele.

C) Haz oración:

La necesitas para obtener la gracia y practicar las virtudes. Santo Tomás dijo que había aprendido más a los pies del Crucifijo que en los libros.

6. El médico

924. INTRODUCCION

1. El hombre no aprecia el gran don de la salud hasta que la pierde. ¡Cuántos se impondrían penosos sacrificios y darían toda su fortuna si con ello recobrasen la salud!
   a) El joven pletórico de vida se entrega a vicios degradantes que envilecen su espíritu y estragan su cuerpo.
   b) El adulto a quien el dolor y la miseria no visitaron, derrocha su salud.

2. Sólo el que yace en un lecho sabe valorar:
   a) El gran don de la salud corporal al servicio del espíritu.
   b) Y el gran don del médico bueno... «Al médico lo creó el Altísimo», dice la Sagrada Escritura (Eclo, 38,12).

I. CUALIDADES QUE DEBE REUNIR EL MEDICO

A) De orden natural:

1. TÉCNICAS:
   a) Una decidida inclinación y un amor apasionado a su profesión.

b) Inteligencia despierta, alimentada con el estudio serio y constante.
c) Instinto médico..., «ojo clínico» para acertar en un caso difícil.

2. MORALES:
a) *Espíritu de abnegación y sacrificio:* por ser una profesión:
1.° Difícil: no hay enfermedades, sino enfermos..., infinita variedad.
2.° Enojosa y repugnante: se le llama a cualquier hora, lugar...
3.° Comprometida: por negligencia se puede perder una vida para siempre.
b) *Espíritu de humanidad.* Compasivo para con todos: con el pobre y con el rico...
c) *Entrañas de misericordia:* que se sienta padre de todos.

B) De orden sobrenatural:

1. *Espíritu de fe.*
a) Reconociendo que sólo Dios es autor y administrador de la vida.
b) Que el bisturí puede sanar un miembro, pero no llega al alma.
2. *Paciencia:* el enfermo, agobiado por el dolor, no sabe de delicadezas.
3. *Caridad:* que sea el móvil de su vida:
a) Sobrenaturalizando todas sus acciones: Viendo en cada enfermo a Cristo: «estuve enfermo, y me visitasteis» (Mt 25,36).
b) No buscando tan sólo la fama, los aplausos... ¡Acaban con la vida!
c) Dios pedirá al médico especial cuenta de la ley de la caridad.

II. DEBERES DEL MEDICO

A) En orden al cuerpo:

1. Hacer cuanto esté de su parte para devolverle la salud, aunque sea a costa de sacrificios y estudios extraordinarios.
2. Dios, en su providencia ordinaria, se vale del médico para devolvernos la salud. El médico tiene obligación grave de no defraudar el plan de Dios.
3. Mostrar firmeza de carácter para que se cumplan sus decisiones ¡Cuántos han perdido la vida temporal, y quizá la eterna, por descuido del médico!

B) En orden al alma. ¡Gran responsabilidad!

1. Tiene obligación grave de no atentar jamás contra la salud del alma para lograr la del cuerpo: el alma vale más que el cuerpo, y la vida eterna más que la temporal. Y así:
   a) En los partos difíciles tratará de salvar la vida de la madre y del hijo, sin atentar jamás directamente contra ninguno de los dos. La craniotomía es un crimen ante Dios.
   b) No puede jamás provocar directamente el aborto, ni siquiera para salvar la vida o el honor de una mujer.
   c) Debe instruir a las comadronas en el modo de bautizar en casos urgentes.
   d) Bautizará cualquier feto abortivo en la forma que describe la Iglesia.
   e) No dará jamás consejos inmorales con pretexto de la salud corporal.
   f) Avisará con tiempo a la familia y al sacerdote para la administración de los últimos sacramentos a los enfermos graves.

III. INFLUENCIA DEL MEDICO

A) En orden al mal:

1. *Con sus palabras:* «He practicado muchas autopsias, y jamás encontré el alma con el bisturí», ¡Qué insensatez y majadería!
   a) Va sembrando el materialismo: sólo cree lo que palpa.
   b) Destruye la fe en las almas sencillas que le tienen por sabio.
2. *Con sus ejemplos:* no practicando la religión ni entrando nunca en la iglesia.
3. *Fomentando el vicio.*
   a) Dándole un barniz de legalidad: «eso no tiene importancia».
   b) Encubriendo inmoralidades que podría y debería denunciar.

B) En orden al bien:

1. *Tiene un enorme poder:*
   a) Su acción es universal: nadie rehúsa al médico; al sacerdote, sí.
   b) A veces se le confían secretos íntimamente relacionados con la moral, que debe encauzar rectamente.
   c) Por la ocasión propicia: en la enfermedad, la voluntad se doblega. Al médico se le escucha como a un oráculo.
2. *Puede sembrar la semilla de la virtud:*
   a) Haciendo ver que la corrupción del cuerpo está ligada a la del alma.

b) Imponiendo, por razones de higiene, sobriedad, templanza virtud.

3. *El apostoloado en el médico es un deber primordial:*
   a) No siempre está en sus manos salvar la vida corporal.
   b) Ante todo debe ser cristiano: salvando el alma, salvar e cuerpo.
   c) Debe tener un mismo sentir con el sacerdote:
      1.° Ambos son médicos: uno del cuerpo y otro del alma.
      2.° Ambos deben recomendarse, completarse. Lo exige l unión intima del cuerpo y alma.
      3.° El sacerdote tiene que ser algo médico, y éste alg sacerdote.
      4.° Ambos deben darse, sacrificarse, para salvar al hombre.

IV. CONCLUSION

1. Sublime vocación, pero de gran responsabilidad.
   a) El médico malo dará cuenta de su vida y de las vidas qu destrozó para la eternidad.
   b) El médico apóstol puede morir alegre: le espera la recom pensa infinita de la caridad.
2. Que tu ideal de médico católico sea: salvar los cuerpos para e tiempo, y las almas para Dios.

7. *El jurista*

925. INTRODUCCION

1. Bajo este nombre genérico aludimos a todos los funcionario públicos que intervienen en el foro: juez, fiscal, abogado...
2. Excluimos a los testigos, acusadores, reos..., para restringirno al campo profesional del derecho.
3. Buscamos la proyección de la teoría al campo moral o práctico Lo teórico lo habéis aprendido en la carrera.

I. DEBERES PROFESIONALES EN GENERAL

1. *Jurisdicción* (II-II,67,1): Es necesaria —a los jueces y fiscales— para la validez. El cargo ejercido sin esta condición es «usurpa do» e ilegal. Y entraña pecado grave (ibid., 60,6).
2. *Ciencia:* Peca efectivamente contra la justicia legal y afectivamen te contra la justicia conmutativa, que podía prever iba a lesio nar, quien ejerce su cargo sin la ciencia debida.
3. *Integridad:* Conciencia de la dignidad y obligaciones públicas de

propio ministerio. El hombre de leyes está obligado a sufrir incluso una merma en su reputación profesional antes que cometer o colaborar a una injusticia.

II. DEBERES PROFESIONALES EN PARTICULAR

A) Jueces:

1. *Su acto propio es el juicio o «justicia animada»:* en él determina lo que es justo como «juez» o persona pública.
   a) Por lo tanto, debe juzgar atendiendo a los datos conocidos como juez, no como persona privada (II-II,67,2). Atendiendo, en particular, a los «allegata et probata» de los acusadores, testigos, y a la exposición del «relator» (a quien también obliga la restitución en caso de injusticia).
   b) Por ser «intérprete de la ley» —no su fundador— debe atender, en general, a las leyes públicas, divinas o humanas, contra las cuales no debe admitir prueba alguna.
   c) Por el deber de dar sentencias: cuando falten leyes explícitas, debe atenderse a las semejantes o a las de equidad natural.
      1.° Debe absolver a quien sabe culpable por datos particulares, pero que jurídicamente no fue convicto de su crimen.
      2.° Al contrario, a quien sabe inocente por datos particulares, pero que aparece jurídicamente como reo, debe hacer lo posible por encontrar ocasión de probar su inocencia; si no lo logra, debe juzgar y condenar «secundum probata et allegata» (II-II,67,2), bajo la responsabilidad moral de los que afirman ser reo (ibid., 64,6 ad 3).
2. *En los casos dudosos:*
   a) En las causas dudosas criminales y penales: debe favorecer al reo (absolverle): «los crímenes no se presumen, sino que deben probarse».
   b) En las causas civiles: si una parte posee la cosa demandada, a ella se le debe dar: «en caso de duda es mejor la condición del que posee, a no ser que lo contrario sea muchisimo más probable». Si ninguna parte la posee, se debe adjudicar «al que posee mayor probabilidad», según las reglas de interpretación del derecho y según la opinión propia que ha debido formarse el juez.
3. *En caso de oposición entre leyes civiles y eclesiásticas:* Si la ley civil es abiertamente injusta:
   a) Por razón de la sola competencia (que se opone a la ley eclesiástica), el juez debe pedir permiso a los superiores eclesiásticos para juzgar la causa.

b) Por razón de la cosa preceptuada (que imponga algo contra la ley natural o la divina), falla aquí el principio de ser «intérprete de la ley», contra el positivismo; no «allá la ley», sino esta sola postura: o negarse a dar sentencia o renunciar al cargo. En algunos casos excepcionales (v.gr., pérdida del cargo con mayor daño del bien común, etc.) consulte a la autoridad eclesiástica y aténgase a su dictamen.

B) **Fiscales:**

Debe añadírseles el principio de velar por el bien común, cuya parte representan en los tribunales. Dentro, sin embargo, de las exigencias del derecho individual de las personas, cuya dignidad es inviolable.

C) **Abogados:**

1. DEBER PROFESIONAL (II-II,71):

a) *En causas civiles:*

1.° No deben tomar causas injustas (ibid., 3 ad 3) bajo ningún pretexto. Si vence, daña injustamente a otro; si es vencido, acarrea al cliente trabajos y gastos inútiles.

2.° Si durante el proceso advierte la injusticia de la causa, debe dejarla, y advertirlo al cliente, para que ceda o lo arregle sin daño del otro (ibid., 3 ad 2).

3.° Si parece dudosa, puede tomarla hasta que se aclare en el proceso, y entonces entenderá si debe seguirla o dejarla.

b) *En causas criminales:*

1.° Es lícito defender a reos culpables —«a todo reo desígnesele un abogado»—, pero dentro de los medios legítimos y honestos.

2.° Si el reo es inocente, al menos probablemente, no es lícito defender las partes del acusador. Por el peligro de cooperar a la condenación injusta del inocente.

c) *En causas civiles y criminales:*

1.° Pueden *en causas justas* ocultar prudentemente detalles que perjudicarían a su cliente, pero no con falsedad o engaño.

2.° No pueden lícitamente usar de medios deshonestos, falsos testigos o documentos...

3.° Ni presentar un documento fraudulento transcrito, si perdió el original. El abogado que dañe injustamente a su cliente o a la parte contraria está obligado a su reparación. En qué medida y grado, hay que verlo en cada

caso particular (depende de varios factores: ignorancia culpable, malicia, etc.).

2. Oficios del abogado con el cliente:

a) *Antes de aceptar la causa:*

1.° Examinar con fidelidad si es capaz de patrocinarla. Si no, enviarle a otros más competentes. Aunque se pierda un buen negocio.

2.° Examinar la causa diligentemente: su justicia o injusticia, la probabilidad de ganarla o de perderla, y advertirlo con integridad al cliente.

b) *Después de aceptada la causa:* Peca gravemente y está obligado a restitución si:

1.° En los documentos, juicios, argumentos, es notablemente negligente, hasta exponer al cliente a un grave daño.

2.° Lleva mal la causa para favorecer al contrario, o la abandona para defender la contraria, o revela los secretos del cliente anterior (ibid. 3 ad 2).

c) *Después de defender la causa:*

1.° Siempre tiene derecho a exigir estipendio justo, «atendiendo a la condición de los clientes, del negocio y del trabajo causado, y según la tasa de la región» (ibid., 71,4).

2.° Peca contra la justicia si, por avaricia o maldad, exige algo inmoderadamente.

3. Las causas de los pobres: Todavía no existen «seguros» en este campo (como los de enfermedad). Hasta entonces, las siguientes reglas obligan a todos:

a) Pobres en extrema necesidad: Está obligado a defender su causa *gratis*, aun con grave molestia para el abogado.

b) Pobres comunes: Obligación leve, si no encuentra otro abogado y si puede hacerlo sin molestia.

III. CONCLUSION: CRISTO, MODELO SUPREMO

1. *Como víctima de la justicia:* Se sometió a la justicia divina para satisfacer por nuestros pecados (III,48,2).
2. *Como ministro de la justicia:* No niega la ley, pero encuentra el modo de ejercitar la misericordia (Jn 8,1-11).

8. El técnico

926. I. NUESTRA ERA, LA ERA DE LA TECNICA

1. *Qué entendemos por técnica:* Es el conjunto de conocimientos cien-

tíficos que permiten al hombre explotar los recursos de la naturaleza en orden a subvenir sus necesidades materiales.

2. *Es la característica más acusada de nuestro tiempo.*
   a) Porque su vertiginoso desarrollo ha cambiado profundamente en un siglo el modo de vida de la humanidad.
   b) Porque ha influido decisivamente en todos los fenómenos de la historia de este siglo; problemas sociales, problemas internacionales, curso de las conflagraciones bélicas, etc.
   c) Porque ha creado una peculiar ideología.
3. *La técnica entra en los planes que Dios se propuso al crear al hombre.* Es el cumplimiento perfecto de la bendición de Dios al primer hombre: «procread y multiplicaos; someted la tierra...» (Gén 1,28).

II. EL PUESTO DEL TECNICO EN LA ESTRUCTURA SOCIAL

1. *Es el eje sobre el que ha girado esta transformación de la humanidad:*
   a) Unas veces descubriendo leyes físicas tras laboriosa investigación experimental: admirable labor callada la de esos científicos que han puesto las bases del progreso.
   b) Más frecuentemente, organizando todos esos conocimientos y encauzándolos ya directamente a la producción industrial.
2. *Pero él nada podría sin dos auxiliares fundamentales:* mano de obra y capital.
   a) Los trabajos de investigación exigen dispendios cuantiosos. Pero, sobre todo, pasar del laboratorio experimental a la producción en gran escala, a la industria, no puede hacerse sin el auxilio del capital.
   b) La mano de obra será también indispensable siempre: desde la instalación del laboratorio hasta el acabado de la mercancía. Por mucho que quiera mecanizarse el trabajo..
3. *Y todo esto condiciona una profesión social:*
   a) Con la exigencia de santificación en ese nivel concreto.
   b) Con unas posibles dificultades que es preciso superar.

III. PELIGROS DEL TECNICO EN CUANTO TAL

A) El espíritu técnico:

1. *En qué consiste esta deformación:* En considerar la técnica como la aspiración suprema del género humano. La técnica por la técnica, sin subordinarla a ningún fin superior. Progreso indefinido

de esta civilización material: he ahí el fin último de la vida del hombre para muchos espíritus modernos.

2. *Este peligro amenaza al técnico más de cerca:* Porque es como una intoxicación del mismo aire que habitualmente respira.

3. *Consecuencias del espíritu técnico:*

a) RELIGIOSAS: La fe se debilita... o se pierde cuando el hombre se cree a sí mismo todopoderoso. ¿Y no conduce a esto el orgullo en esa técnica fascinante de hoy? ¿No expulsamos a Dios de nuestro mundo porque «no nos hace falta», porque «nos bastamos a nosotros mismos»?

b) SOCIALES: Si se hace de la técnica valor supremo, norma de vida, al instante se invierten los términos: el hombre para la técnica, no la técnica para el hombre. Que la familia se hunde, que el obrero se deshumaniza en su trabajo... ¡No importa! ¡Lo vital es lograr una productividad mayor y más perfecta!...

4. *Pero la verdadera técnica no es eso:*

a) NO TIENE SENTIDO OPONERLA A LA RELIGIÓN. Es una falsa cuestión; un pseudoproblema. La técnica exige conocimientos; muchos conocimientos. Pero nunca trata de conocer los últimos «por qué» de la naturaleza. Sólo pretende saber lo bastante para dominarla. Si por lograr ese dominio desprecia a Dios, como autor de esa naturaleza, el hombre cometerá un acto de orgullo... tan vituperable como inconsecuente. ¿Qué dirías del chófer que, por aprender a conducir, despreciase al constructor de su automóvil, pensando que sabía tanto como el?

b) COMO CIENCIA NO SACIA NUESTRA INTELIGENCIA. Aunque sea prácticamente ilimitada en extensión de conocimientos, no nos sacia en profundidad. Porque no va en esa dirección. Para saciar el espíritu hay que comenzar por la filosofía, y continuar por la teología, hasta reposar en Dios.

c) ES UN MEDIO PARA PERFECCIONAR LA VIDA MATERIAL DEL HOMBRE. Este es su aspecto santificante, porque es ésa su naturaleza. Avanza para remediar las necesidades de la humanidad, para que nadie quede sin pan y sin hogar. ¡Qué maravillosa obra de caridad la del técnico que trabaje con ese espíritu!

B) El egoísmo de clase:

1. *Especialmente en algunos sectores.* ¡Oh el cambio de ideología al ingresar en una escuela especial de ingenieros! Muy explicable, por el esfuerzo y la selección exigidos. Pero no justifica tanto aburguesamiento, tanto «si yo luché, que luchen también los que vengan detrás».

2. *Problema ciertamente difícil.* No voy a tratar de resolverlo. Pero escucha un consejo sereno: Que nunca entre el egoísmo como factor primordial de solución cuando tengas que opinar. Y debes opinar, porque sabes que hacen falta técnicos más o menos intermedios..., aunque pudieran ser un obstáculo en tu vida, ya resuelta y sin problemas.

IV. RELACIONES DEL TECNICO CON EL CAPITAL

1. *Obligaciones profesionales.*
   a) El técnico es casi siempre un asalariado. Como tal, toda su vida moral-profesional se cifra en el exacto cumplimiento del contrato de trabajo que ha hecho.
   b) Siendo casi siempre suficiente y justo el salario de los técnicos en nuestra patria, nada puede eximirle de esa entrega sincera, con todas sus energías, al trabajo.
   c) Su responsabilidad profesional se extiende fuera del ámbito de su industria, por su influencia poderosa en el bien común de la nación. Del técnico depende poderosamente la utilidad social del capital. ¡Y qué poco espíritu de iniciativa y progreso con este ideal cuando —como ocurre en nuestra patria, sobre todo en empresas estatales— no se retribuyen debidamente esos esfuerzos!.
2. *Ejemplaridad moral.* No suele tener el técnico influencia directa en la marcha y problemas de la empresa. Pero es:
   1.° El elemento intelectual en el mundo de la industria. Esto exige de él una conciencia orientadora para el capitalista, menos preparado frecuentemente —por capacidad y por egoísmo— para ocuparse de problemas de justicia.
   2.° El único enlace entre el capital y el obrero. ¡Y cuántas cosas pueden depender de cómo se haga esa labor de enlace! Más cómodo, siempre, acercarse al más poderoso y olvidarse del débil..., pero ¡qué responsabilidad ante Dios!.

V. RELACIONES DEL TECNICO CON EL OBRERO

1. *Son tus hermanos:* Además, están unidos contigo en una empresa común. Ellos no sienten ni esa hermandad ni esa comunidad de empresa. Pero ¿quién tiene la culpa?
2. *Esfuérzate en perdonar sus deficiencias:*
   a) Sus limitaciones humanas: ellos son hijos de un ambiente y de una clase que no eligieron. ¿No es indigno considerarse superior cuando casi todo depende de esa divergencia inicial y no de valores personales?

b) Incluso su odio: Ponte en su situación, y cambiarán mucho las cosas.

3. *Que vean en ti constantemente el ejemplo vivo.* Es distinta la ejemplaridad para los de arriba y para los de abajo. Allí valían más las ideas, el convencimiento a base de una visión cristiana, firme y realista de las cosas. Aquí los principios valen poco; y menos si se abusa en hablar de ellos. Es la realización práctica, callada y sencilla. Y muchas veces un detalle insignificante con cualquiera. ¡Qué sensibilidad la del inferior para captar esos detalles que lo dicen todo! Una de esas «insignificancias» puede orientar toda una vida y arrojar a un alma en los brazos de Dios. Date cuenta de tu gran responsabilidad y obra en consecuencia.

9. *El educador*

927. INTRODUCCION

Acaso ya conozcáis la anécdota. Aunque triste, es muy aleccionadora: «Un joven de veintiséis años acaba de cumplir su condena de prisión. Va a casa. Llama a su padre, le lleva al bosque, le muestra un arbusto y le dice: «Enderece ese arbolillo»; su padre lo hace sin dificultad. Le muestra un árbol de grueso tronco: «Enderece este árbol». El padre no puede hacerlo. El hijo le dice: «Eso es lo que debió hacer conmigo: enderezarme cuando había posibilidad de hacerlo, cuando era niño. Ahora no hay solución». Y, abalanzándose sobre él, le maltrató brutalmente».

I. LA EDUCACION

A) ¿Qué es la «educación»?:

«Educar es hacer que el educando quiera *libre y habitualmente* cumplir con su deber de hombre racional».

1. Educar viene de «educere»: sacar, criar, alzar y *elevar*. Elevar al hombre.
2. Por tanto, educar no es (aunque a veces se entremezclen):
   a) *Instruir:* se refiere, más bien, a *enriquecer* la inteligencia con nuevos conocimientos; o a *desarrollarla*, capacitándola para adquirirlos.
   b) *Corregir, inspeccionar, castigar:* son «medios» que pueden utilizarse en la labor educativa.

B) Clases de educación:

1. *Atendiendo al sentido de la palabra:*
   a) En sentido vulgar, usual, de carácter social: el ideal de la

educación es formar a un hombre que sea «cortés sin adular, sincero sin tosquedad, honrado sin torpeza, fiel a sus principios sin ofender a los demás» (Toth).

b) En sentido estricto, individual: definición dada.

2. *Atendiendo a los lugares (y épocas) donde se ha de educar:* Educación familiar, escolar, social...

3. *Atendiendo a las potencias del hombre:* Educación de la voluntad, de la inteligencia, de la sensibilidad... Educación religiosa, física...

C) Dificultades con que tropieza la labor educativa:

1. *Dificultades que emanan de la materia sobre la que recae:* «que es el acto más espontáneo, más independiente, más imprevisible que existe: el acto psicológicamente libre». «El libre albedrío no se somete a experiencias ni se conocen sus reacciones. Solamente las sospecharemos en la medida en que conozcamos el *corazón* humano y en la medida en que nos hayamos observado a nosotros mismos».
2. *Dificultades que emanan de la misma esencia de la acción educadora:*
   a) Hay que forzar sin quebrar.
   b) «El arte del educador es difícil, porque consiste en el adiestramiento por la imposición o persuasión de una voluntad, que, esencialmente, está hecha para una libre elección».

D) Procedimientos que deben utilizarse:

1. No se puede forzar brutalmente la voluntad: se destruiría el resorte más esencial de la personalidad humana.
2. Tampoco se la puede abandonar a sí misma: quedaría a merced de mil solicitaciones, externas e internas, que la esclavizarían.
3. La única solución, aunque difícil:
   a) Adiestramiento delicado, inteligente: que considera las posibilidades concretas de cada uno; las examina con lucidez; razona con claridad y juzga con independencia.
   b) Adiestramiento firme: es decir, que aplica con constancia los medios más útiles en orden al fin propuesto.

II. EDUCADOR

A) ¿A quién compete educar?

1. *A los padres:* Es uno de los fines principales del matrimonio. «Bajo el nombre de *prole* no se incluye únicamente su procreación, mas también su educación» *(Suppl.* 49,2 ad 1). Los padres

disponen del instrumento principal en toda labor educativa: el amor.

2. *A los maestros:* Son cooperadores de los padres, continuadores de la educación familiar. No se han de limitar a la educación intelectual.
3. *A los gobernantes:* Han de contribuir a esta labor educativa, dando leyes oportunas, creando y fomentando establecimientos educadores.

B) Cualidades y virtudes del educador:

1. NATURALES: El educador, como el artista, nace. Si la naturaleza no le ha dado ciertas cualidades, nunca llegará a ser buen educador. Podrá ser excelente «teorizante», pero sin influencia directa y práctica en el educando.
2. ADQUIRIDAS: Aunque se exijan las naturales, no se excluyen las adquiridas.
   a) *Esperanza:* «es una virtud que condiciona nuestro influjo sobre los demás». El desanimado no emprende nada, o emprende mal lo que quiere realizar.
   b) *Perspicacia:*
      1.° Para saber cuándo y cómo ha de actuar.
      2.° Para no creer en una victoria definitiva, cuando en realidad no se ha logrado sino una influencia «periférica».
   c) *Gran amor a su profesión:*
      1.° Entrega absoluta de su vida.
      2.° Generosidad sin reservas.
      3.° Sacrificio desinteresado, a pesar del desaliento ante un aparente fracaso.
   d) *Conocimiento del fin de su misión:* No se reduce a producir «egoístas», «elegantes», «burgueses»..., sino a formar hombres y elevarlos hasta Dios. «La educación es el arte de formar hombres, no especialistas» (Montaigne).
   e) *Perseverancia y delicadeza:* Son perfectamente compatibles con la firmeza y energía, y destierran todo método débil o brutal.

C) Procedimientos que ha de utilizar:

1. *Ante todo, una vida ejemplar:* «La imitación» es un gran recurso en el educando.
2. *Considerar las características del educando:*
   a) El sexo (no es lo mismo posicología masculina que femenina).

b) La edad (diversos procedimientos para el niño y para el adolescente).

3. *Estudiar al educando:*

a) SU CARÁCTER: 1.° Los hay «fogosos, vivarachos, que no saben pensar reposadamente ni obrar con premeditación; para éstos, la mejor escuela de la voluntad es el refrenamiento de sí mismos, el sacrificio y la privación.—2.° Hay otros alegres; lo emprenden todo en seguida, pero no tienen paciencia ni perseverancia; éstos deben ejercitar su voluntad en la constancia del trabajo emprendido, en la calma, en la tenacidad.— 3.° Hay otros soñadores, demasiado silenciosos; para éstos una vida de acción ha de ser la escuela de la voluntad» (Toth).

b) SU SENSIBILIDAD: 1.° Con el frío y desapasionado no se pueden emplear los mismos procedimientos que con el ardiente y pasional.—2.° El «sensual» es un *averiado*; y su trastorno puede radicar en el campo intelectivo, imaginativo, fisiológico, sentimental...—3.° El orgulloso.—4.° El tímido (por su impotencia física o por su complejo de inferioridad).

c) SU INTELIGENCIA: perspicaz, clara, mediana, pobre. ¡Qué argumentación tan distinta hay que utilizar!...

4. *Observar al educando:* Su comportamiento, hábitos y tendencias, gustos, amistades, reflexiones y juicios; sus reacciones morales, intelectuales, afectivas; sus actitudes, aun las físicas...

5. *Actuar sobre el educando:*

a) Disciplinando su sensibilidad. Dos virtudes ayudan a ello: la templanza y la fortaleza.

b) Educando su voluntad: haciéndola recia, no tornadiza y voluble.

c) Ayudándole en los períodos críticos de la vida.

d) Respetando su personalidad... No la ahoguéis... ¡Enderezadla!

III. CONCLUSION

1. Pensad que gravita sobre vosotros una responsabilidad muy grande. En vuestras manos está el porvenir de vuestros educandos y de la patria entera.
2. Tenéis obligación no sólo de educar a lo humano, sino también a lo cristiano.
3. La educación es «elevación del hombre hacia Dios». Esa debe ser la meta suprema de toda labor educadora.

10. El periodista

928. INTRODUCCION

1. *¿Un elenco más de deberes?* Sí y no.
   a) *Sí:* porque toda profesión cae dentro del dominio de la moral; a ella le corresponde señalar lo que debemos hacer o evitar.
   b) *No:* porque no se trata únicamente de señalar vuestros deberes, sino de reconocer vuestros derechos.
2. *Y todo esto porque:*
   a) El deber es correlativo al derecho.
   b) Ser periodista es también una vocación, en el sentido más noble y elevado de la palabra.

I. ALGUNOS DE SUS DERECHOS

1. Una protección pecuniaria, decorosa y suficiente.
2. Una honorabilidad pública. Es un vigía autorizado.
3. Una consideración social llena de respeto y simpatía.
4. Un puesto de asesor y guía intelectual de la muchedumbre.

II. SU RESPONSABILIDAD

1. *Por parte de los lectores.* En su inmensa mayoría:
   a) No tienen otra instrucción ni otra formación que la del periódico.
   b) No lo pueden averiguar por sí mismos; no buscarán testigos.
   c) Hay mucha gente iletrada, y los doctos suelen serlo... en su materia.
   d) No saben enjuiciar; ¡cuántos pareceres suscita la misma noticia!
   e) Hoy se lee mucho; quizá demasiadas cosas.
   f) Muchos lectores leen con los ojos y con el corazón, no con la cabeza.
   g) ¡Cuántos esclavos de sí mismos, de tal idea, de tal pasión!
   h) Hay mucha irreflexión; no se saben sacar consecuencias profundas.
2. *Por parte del escritor:*
   a) Es el único conocedor del hecho y de sus circunstancias. El único capaz de juzgarlo con seriedad y conocimiento de causa.
   b) Debe «enjuiciar»; es «rector» de un pueblo de lectores.

3. *Por parte de la publicación:* Es «periódica», y muchas veces «diaria». ¡Cómo pesa el que todos los días recibamos una llamada una instigación al bien o al mal! ¡Cuánta gente piensa como piensan otros! Los grandes movimientos de opinión, las grandes revoluciones y trastornos sociales, tienen su origen en la prensa.

III. SU ACTUACION

A) Antes de ejercer su cargo:

1. *Dotes intelectuales:*
   - *a)* Capacidad. Por dignidad personal y por respeto al público.
   - *b)* Cultura histórica: hechos, causas, dependencia; *su crítica.*
   - *c)* Cultura literaria: en la cabeza y en la pluma; su hablar es escribir.
   - *d)* Cultura teológica: por sí o por otros; saber consultar.
   - *e)* Conocimiento psicológico de su público, para pulsar sus resortes.
   - *f)* Veracidad: a toda costa. Conciencia de esta responsabilidad.
   - *g)* Penetración profunda de los hechos, no mirada rápida y superficial.
2. *Dotes morales:*
   - *a)* Jerarquía de valores: religiosos, sociales, comunes, «propios».
   - *b)* Rectitud de intención: la verdad al servicio del bien.
   - *c)* Insobornabilidad a toda costa; fidelidad al deber.

B) En el ejercicio de su cargo:

1. *Defectos principales:*
   - *a)* Mentir: es el suicidio de un periodista.
   - *b)* Superficialidad: el «hecho», sin análisis, sin reflexión.
   - *c)* Exageración: es un modo de mentir.
   - *d)* Destacar lo malo supone mala intención, es corruptor.
   - *e)* Ideas tendenciosas contra el bien religioso, nacional, común.
   - *f)* Interpretaciones torcidas.
   - *g)* Ilusionar; optimismo y realismo; nunca tiranizar la imaginación.
   - *h)* Defender, paliar el mal; fomentar la injusticia, la inmoralidad.
   - *i)* Deformar la opinión sana y tradicional; deshonrar personas o entidades.
   - *j)* Satisfacer bajos instintos: anuncios, fotos, instigaciones al mal...

2. *Cualidades morales:*
   a) Prudencia. De muchos modos de decir una cosa, sólo uno es el mejor.
   b) Aprecio y amor a todo lo bueno, bello, noble; humano o sobrehumano; nacional o extranjero; grande o pequeño.
   c) Conciencia práctica de su responsabilidad: es director.
   d) Amor a la Iglesia y a sus orientaciones: cumpliéndolas, enseñándolas, recomendándolas, induciendo a cumplirlas.
   e) Desinterés; nada de viles lucros, envidias, partidismos, egoísmos.
   f) Independencia económica: no depender de nadie por nada.

C) **Recursos:**

1. Sus conocimientos de todas clases.
2. Su visión penetrante y el contacto continuo con la realidad.
3. Su estilo sencillo, elegante, conciso; su aparición periódica.
4. Su conocimiento de la psicología de sus lectores: carácter, pasiones, cultura, sentimientos, imaginación...

D) **Su finalidad:**

«Conducir» a un pueblo de lectores, moralizándolos, previniendo, exhortando, orientando, criticando, subrayando hechos, consecuencias... El verdadero periodista no puede quedarse en noticiero.

IV. SUS PREMIOS

1. *Aquí, quizá pocos.* Entre otros:
   a) Una conciencia satisfecha de sí misma.
   b) Una sensación de paz por haber servido a lo grande, a la patria, a Dios; por haber hecho el bien.
   c) La gratitud y el honor de cuantos aprecian esta labor continua y callada.
2. *Allá, en la otra vida:*
   a) Un premio eterno. Hay muchos modos y muy diversos de servir a Dios y a su causa.
   b) Ser llamado a algo, supone una vocación por parte de Dios; corresponder, da derecho a un premio eterno.

V. RESUMEN

Para llegar a cumplir todo esto os aconsejo que meditéis un poco la frase afortunada de un papa: «No seáis tan sólo escritores católicos, sino católicos escritores».

11. El escritor

929. INTRODUCCION

1. *La humanidad entera espera un mundo mejor:*
   - *a)* Sin el peso de tantos dolores.
   - *b)* Sin la huella de tantos vicios.
   - *c)* Sin el triunfo de tantas avaricias.
2. *Vosotros —creadores de mundos— podéis ayudar a la humanidad:*
   - *a)* Enseñándole el camino recto.
   - *b)* Encauzando el torrente de sus pasiones.
   - *c)* Sembrando el bien en cada palabra que escribáis.
3. *Os ha sido dado mucho; os será exigido mucho.* No quiero asustaros, pero los dulcísimos labios del Maestro pronunciaron un día estas palabras: «Al que escandalizare, más le valiera que le atasen una piedra de molino al cuello y le arrojasen a lo profundo del mar» (Mt 18,6).

I. LO QUE PUEDES «CONSTRUIR»

A) En tu vida interior:

1. *La paz del cuerpo:*
   - *a)* La serena tranquilidad de tu vida.
   - *b)* El goce de lo adquirido con honradez.
   - *c)* La creación de una familia sana.
   - *d)* El pan honrado para tus hijos.
2. *La paz del alma:*
   - *a)* La total sumisión de las pasiones.
   - *b)* La tranquilidad espiritual.
   - *c)* La amistad con Dios.

B) En tu vida exterior:

1. *En el orden económico:*
   - *a)* Ganancias bendecidas por Dios.
   - *b)* Bienestar material.
2. *En el orden social:*
   - *a)* La estimación de los mejores.
   - *b)* Un puesto honrado entre los hombres honrados.
   - *c)* Una posición social que dignifique a tus hijos.
3. *En el orden moral:*
   - *a)* Crear hombres honrados.
   - *b)* Difundir la «Verdad»: Iluminar las almas.

c) Comunicar la «Vida»: Embellecerla.
d) Enseñar el «Camino»: Allanarle, limpiarle de cieno.

4. *¡Y todo con unas palabras salidas de tu pluma!*

II. LO QUE PUEDES «DESTRUIR»

A) En la vida interior:

1. *En la paz de tu cuerpo:*
   a) Desatascar el vicio.
   b) Echar comida a «las fieras».
   c) Arrancar el pan de la boca de los hambrientos.
2. *En la paz del alma:*
   a) Alimentar las pasiones.
   b) Entenebrecer la claridad de los espíritus.
   c) Matar a Dios.

B) En la vida exterior:

1. *En el orden económico:*
   a) Que tus dineros sean los siclos de Judas.
   b) Que el pan de tu boca sea amargo y traidor:
      1.° Amargo: Porque dejará hiel en tu boca.
      2.° Traidor: Porque será tu viático para el infierno.
   c) Que tu riqueza vaya amasada:
      1.° Con la pérdida de tantas inocencias.
      2.° Con el asesinato de tantas almas.
      3.° Con la baba de tantas blasfemias.
2. *En el orden social:*
   a) La falsa estimación de los encenagados.
   b) Tu propio aborrecimiento.
   c) La mirada dolorida de tus hijos sanos.
   d) La fama, que te avergüence en tus momentos de serenidad.
3. *En el orden moral:*
   a) Crear homicidas, ladrones, asesinos...
   b) Dar cetro de reina a la falsedad y a la mentira.
   c) Difundir la muerte del alma: lujuria, orgullo, avaricia...
   d) Llenar de barro y de sangre todos los caminos.
4. *¡Y todo por unas palabras salidas de su pluma!*

III. CONCLUSIONES PRACTICAS

A) Tenéis en vuestras manos una fuerza infinita:

1. Sed actuales, limpios, luchadores.

2. Tened presente que os multiplicáis por miles.
3. Que vuestra palabra sonará hoy, mañana, siempre...

B) Vosotros —creadores de mundos— cread un mundo mejor:

1. Donde no haya odios.
2. Donde se amen los hijos de los hombres.
3. Donde las doctrinas de vuestros libros sean sanas.
4. Donde los personajes de vuestras farsas sean nobles.
5. Donde las palabras de vuestra pluma sean cristianas.

C) Ensanchad el reino de Dios:

1. Vuestra religión suele ser «fetichista»: «la Macarena», «el Cachorro», «la Santina»...
2. Cread con vuestra pluma la verdad de Dios:
   a) Para vosotros.
   b) Para los hombres.
3. Cristo no es la madera que talló Montañés.
4. Ni el hombre en la cruz que pintó Velázquez.
5. Ni el que Händel intuyó en su «Mesías» portentoso.
6. Cristo es un poco de Pan, sobre el que cayeron cinco palabras: «Hoc est enim corpus meum».

D) Esto os lo digo yo a vosotros; decídselo vosotros a los hombres:

1. No habléis siempre de temas religiosos; sería ridículo: no sois sacerdotes.
2. Pero hablad siempre religiosamente; es una obligación ineludible: sois cristianos.

E) Dios os ha dado mucho; os exigirá mucho:

1. Tenéis a la vista un cielo eterno:
   a) Para vosotros.
   b) Para los que llevéis con vuestra pluma.
2. Pero no os asustéis si os recuerdo al final las palabras terminantes del Maestro: «Al que escandalizare, más le valiera que le atasen una piedra de molino al cuello y le arrojasen a lo profundo del mar»...

12. El artista

930. INTRODUCCION

1. Mi obligación: que no hable el escritor, ni el músico, ni el pintor..., sino el padre que tiene paternidad sobre hijos del alma.
2. Mi deseo: Artistas, ¡cread en gracia! Que el artista cree en gracia de Dios.
3. Vuestra riqueza: la familiaridad con el misterio, los ojos para el misterio.
4. Vuestro destino: enriqueceros con la entrega; que vuestra obra ha de ser de comunidad, obra para una comunidad. Conjugad en el misterio de vuestra creación dos cosas: una entrada cada vez más profunda y palpitante en vuestra intimidad y una relación de inefable simpatía hacia las cosas, y, entre esas cosas, el corazón de los otros.

I. ¿AUTONOMIA DEL ARTE?

A) Os voy a decir una palabra sobre el arte:

1. Porque el arte es del hombre y para el hombre.
2. Y por ser algo humano, debe estar orientado hacia el último fin: es algo estético; y algo moral también, pues que toda acción humana y toda obra humana adquirió rango de moralidad.

B) Una objeción:

1. La imaginación, que crea y reproduce —la facultad del arte—, es la facultad del hombre más típicamente libre.
2. Pretender limitar la expansión del genio con leyes que no sean las del arte, es dar muerte a esa facultad.

C) Y una defensa del arte puro:

1. El arte lleva en sí mismo su propia moral; y hasta se ha llegado a decir: el arte no tiene fronteras, ni siquiera morales.
2. «Las únicas leyes —se ha dicho también— a que la creación artística debe sujetarse son las de la poesía, que, realizada, entraña necesariamente una esencia moral propia, y, aun siendo *laica*, no dejará de ser profundamente religiosa y humana».
3. Para los artistas «no puede existir poesía inmoral, puesto que toda obra de arte lleva consigo un sello de universalidad que sustrae a toda voluptuosa explotación y la eleva sobre el posible vulgar comercio de los instintos».

D) La solución verdadera:

1. La esencia y caracteres del arte le asignan un lugar preeminente en la jerarquía de valores humanos.
2. Luego ha de orientarse hacia aquello que constituye el fin último del hombre: Dios.
3. El arte es un medio que el Creador ha puesto al alcance del hombre para la más perfecta integración de su naturaleza racional.
4. Luego las fronteras del arte no están en sí mismo, sino en el Creador.
5. Y dado que el arte «lleva en sí un sello de universalidad», su finalidad es cooperar a la realización de un ideal íntegramente humano, acorde con su naturaleza racional: ordenado al plano de lo divino.

E) Y la tesis verdadera:

Del plano sobrenatural emanan las leyes que dan sentido a la existencia del arte y marcan a su obra un fin supremo.

II. MISION DEL ARTE

A) Negativa:

No ser obstáculo al hombre en su camino hacia Dios. De tal manera, que el artista no será íntegramente tal si carece de

1. *Gratitud:*
   - *a)* El hombre fue hecho a imagen de Dios, que es el supremo artista. El es el «Dios que hace maravillas», y este Dios te hizo a ti artista como El.
   - *b)* Tu música debe ser como la de los pájaros, que dan gloria a Dios con sencillez.
   - *c)* Tus cuadros, como los paisajes que Dios pintó en este mundo, y que nos hablan de El y a El nos elevan.
   - *d)* Tu poesía, un canto agradecido a la belleza increada y creada.
2. *Humildad:*
   - *a)* Que es «andar en verdad»: conocer nuestros valores y referirlos a su verdadero Dueño.
   - *b)* Incluso las cosas logradas a fuerza de trabajo y estudio, vienen de Dios, que nos dio el tesón y la inteligencia.
   - *c)* Y recuerda que tus creaciones, tan personales, ya existían en la mente de Dios, que las hizo posibles.
3. *Espíritu y sentido de responsabilidad:*
   - *a)* La autoridad e influencia del artista —para el bien o para el

mal— es muy grande, llega a muchos y muy variados sectores.

b) Presentar el mal moral bajo capa de belleza es profanación sacrílega del arte y un pecado imperdonable.

B) **Positiva:**

1. Ser instrumento que sirva al hombre para ascender a la belleza suprema.
2. Muchas veces el lenguaje del arte mueve la voluntad con más eficacia que el argumento más contundente. Sentimientos profundos y resoluciones firmes pueden brotar a veces sólo mediante la voz de una obra verdaderamente artística.
3. Esto dice Pío XII: «El deber y la misión del arte rectamente usado es elevar el espíritu, mediante la viveza de la representación estética, a un ideal intelectual y moral que, sobrepasando la capacidad de los sentidos y el campo de la materia, le elevan hasta Dios, bien supremo y absoluta belleza, de quien toda belleza deriva».
4. Elevar el artista al arte de su propia vida:
   a) La belleza moral del alma supera toda otra belleza creada.
   b) Hace al hombre más espiritual y, por lo mismo, más artista.

III. INVITACION AL ARTE SAGRADO

Os expresaba al principio mi deseo: cread en gracia.

A) **Ahora os invito a más:**

1. El catolicismo ha enriquecido la historia del arte. Ha llegado a formar un arsenal inmenso de obras artísticas.
2. Ni un solo grupo confesional, ideológico o social puede presentar un acervo semejante.
3. Os invito a cooperar dignamente al incremento de ese glorioso acervo. Arte sagrado... Podéis ser ministros de la Iglesia, cooperando a la gloria de Dios y a la santificación de las almas, si vuestras obras muestran la divina doctrina (¡qué fuente de inspiración los evangelios!) de forma clara y comprensible, al alcance de todos.

B) **Podéis escoger:**

1. Suavidad y dulzura artísticas bañadas en misticismo (conozco un fraile de Fiésole que se llamaba Fr. Angélico...).
2. O el panorama acentuado con la nota brava y titánica de la lu-

cha espiritual... ¿Habéis oído alguna vez la melodía apasionad: de la oración de Jeremías, que la Iglesia canta al anochecer de Viernes Santo, cuando acaba de ver el Cuerpo de su Esposo envuelto en un sudario? Es de una belleza sobrehumana.

3. ¡No os quepa duda, artistas! La religión, hondamente sentida y apasionadamente amada, será para vosotros manantial inagotable de la más sublime inspiración.

13. El comerciante

931. INTRODUCCION

1. No voy a hablaros del *comercio.*
2. No me interesa la técnica mercantil, el montaje del negocio, el funcionamiento de la empresa. Vosotros sabéis de esto mucho más que yo.
3. Existe una expresión que habéis oído muchas veces e incluso pronunciado: «el negocio por el negocio». ¿Qué contenido moral encierra esta expresión tan repetida? De eso quiero hablaros.

1. FUNCION SOCIAL DEL COMERCIO

A) Su necesidad:

1. *Para la sociedad:*
   a) En el organismo social, el comerciante es como el *aparato circulatorio* que distribuye los productos según las necesidades de los individuos. El aparato productor son los industriales y agricultores. El aparato consumidor, los individuos de la sociedad. El comerciante relaciona al productor con el consumidor.
   b) Establece comunicación entre los diversos pueblos, estimula el trabajo de los productores, da variedad y comodidad a la vida humana mediante el intercambio de productos de los diversos pueblos y continentes.
2. *Para el individuo:*
   a) El hombre no posee en cada momento todo lo que le es necesario para su perfección y sustento. De ahí que necesite cambiar, permutar bienes. El comerciante realiza esta operación.
   b) Para vosotros los comerciantes, el comercio es vuestro modo de vivir: os proporciona el sustento familiar. Puede decirse que ésa es vuestra vocación. Es más, muchos de vosotros fracasaríais en otra forma de actividad. El comercio es para vosotros la forma más apta para desarrollar los talentos que Dios os ha dado.

B) Su utilidad:

1. *Para el productor:*
   a) Sin el comerciante no sería posible la existencia de grandes industrias, de grandes producciones.
   b) Muchos artículos han de consumirse en lugares distintos del centro de producción.
   c) No siempre coinciden en lugar y en tiempo el productor y el consumidor.
   d) El productor necesita desprenderse de grandes cantidades de mercancía, mientras que el consumidor sólo necesita artículos sueltos.
   e) El comerciante es el encargado de subsanar todos estos desequilibrios, que dificultarían gravemente la producción.
2. *Para el consumidor:*
   a) El comerciante le proporciona las provisiones en la cantidad y calidad que necesite.
   b) Le evita las molestias de gestionar directamente con el productor.
   c) Pone a su disposición los productos más variados y de las regiones más distantes.

C) Su honestidad:

1. Santo Tomás dice que es lícito el comercio, pues «se introdujo por la utilidad común» (II-II,77,1).
2. Pero también dice (a.4) que «el lucro por el lucro» («el negocio por el negocio») «encierra cierta torpeza, porque no tiende por su naturaleza a un fin honesto y necesario». No obstante, «nada impide que ese lucro sea ordenado a un fin necesario y aun honesto» (sustento de la familia, ayuda al necesitado, etc.).
3. La «ganancia comercial» es lícita, por ser efecto de un servicio social prestado. El comerciante expone su capital, presta su trabajo, etc. Por todo ello tiene derecho a la recompensa.
4. Es inmoral cuando se sale de sus justos límites..., cuando se busca el «negocio por el negocio», anteponiéndolo, incluso, a los deberes más sagrados.

D) Sus riesgos:

1. *Materiales:* A nadie se le ocultan. A veces está en el aire toda una fortuna: una mala compra..., una mala venta..., un estropearse la mercancía, y ¡todo está perdido!
2. *Morales:*
   a) Son más graves y más de temer. Dependen de la marcha del negocio.

1.° Cuando el negocio va mal, cabe el peligro de acudir a cualquier solución: fraude, engaño...

2.° Si el negocio va bien, crece la pasión por el dinero: «el dinero llama al dinero». La única consigna es «más y más»... De aquí al negocio sucio sólo hay un paso.

b) Se corre el peligro de caer en el materialismo, olvidando que «sólo una cosa es necesaria» y que lo demás se nos dará por añadidura.

II. DEBERES MORALES DEL COMERCIANTE

A) Deberes de justicia:

1. *Para con la sociedad:*

a) Hay leyes que os protegen, pero que os obligan a cumplir con vuestra misión.

b) La sociedad os necesita: no podéis negar vuestra colaboración.

2. *Para con los clientes:*

a) Servicio pronto y esmerado. No esconder los productos esperando que suban de precio. No producir trastornos en la economía doméstica del cliente honrado.

b) No abusar en el precio, recargando los artículos de primera necesidad.

c) No engañar en la mercancía:

1.° Respecto a la cantidad: *Es un robo* meter monedas en el platillo, torcer la aguja indicadora...

2.° Respecto a la calidad: fácilmente se endosan productos corrompidos o se mete «gato por liebre». «El vendedor, si conoce el defecto del producto y no lo manifiesta, roba, y, por lo tanto, ha de restituir» (II-II,73,3).

3. *Para con sus empleados y subordinados:* Las mismas obligaciones generales del empresario o patrono.

4. *Para con los demás comerciantes:*

a) No usar medios injustos para atraer la clientela (difamación, calumnia, etc.).

b) No causar crisis económicas que arruinen a los demás (v.gr., boicoteándoles).

c) No especular, subiendo o bajando el precio desmesuradamente, arruinando con ello a los demás comerciantes.

B) Deberes de caridad:

1. El comerciante católico está obligado a cumplir con sus deberes propios de cristiano.

2. Por razón de su posición está obligado: a la *fraternidad* con sus colegas y a la *ayuda mutua*. En la desgracia, en el peligro de quiebra..., ¿no te gustaría que lo hicieran contigo?

III. CONCLUSION

Los comerciantes deben tener muy en cuenta, y de un modo especial, estos dos preceptos:

A) El precepto de la honradez:

a) Tened presente que sois hijos de Dios, que en esta vida estáis de viaje, que al final habéis de rendir cuentas.
b) Anécdota: El hijo de un rey pidió permiso a su padre para ir a comer con una familia modesta. El rey le dijo: «Ve, pero ten siempre presente que eres el hijo del rey». Así os digo yo a vosotros: ¡Negociad, pero tened presente que sois hijos de Dios!...

B) El precepto de la restitución:

a) Si habéis defraudado en algo, es necesario restituir. Es condición indispensable para restablecer vuestra amistad con Dios.
b) Anécdota: Un padre tenía varias hijas. Estaba a punto de morir. Se confiesa. Llama a sus hijas y les dice que hay que restituir. Ellas, al ver que se va a perder parte de la fortuna, logran convencer a su padre de no hacer tal cosa. Las hijas quedan con la fortuna, pero a costa del alma del padre...
c) Escarmentad en cabeza ajena y arreglad *vosotros mismos* las cuentas que tengáis pendientes con vuestra conciencia.

14. El empleado

932. INTRODUCCION

1. *«Fue católico las veinticuatro horas del día».* Así pudo escribirse sobre la sepultura de un hombre que vivió trabajando. Es, pues, posible ser católico mientras se hacen números, se busca la diferencia de un balance o se procura complacer al cliente molesto.
2. *¿Que es difícil?* De acuerdo. El cristianismo es cosa de hombres. Te será más fácil si cumples el «programa de vida profesional» que voy a sugerirte. Tu profesión de empleado es una pirámide de tres lados que te elevará hasta el cielo: uno mira a tu misma

profesión; el segundo, a los que comparten tus tareas profesionales, y el tercero, a los clientes que reclaman tus servicios.

3. *No te hablaré de la injusticia de un sueldo mísero.* Ni de la de un trato poco digno. Si así fuese, tienes derecho y obligación (por ti por los tuyos, por los compañeros) de reclamar lo tuyo. Perc aquí vamos a resolver tu problema moral. Ten presente, no obstante, que la Iglesia, al darte estas normas, no autoriza la injusticia que se pueda cometer contigo.

I. TU PROFESION EXIGE

A) Puntualidad:

1. *El libro de firmas, el reloj de entrada...* Significan: ¡falta de conciencia! El jefe no podrá ver, pero controla. Y aunque nadie te controle, piensa que eres «caballero cristiano».
2. *Haz una prueba:* Apunta cada día esos «minutillos» de retraso..., y quizá tengas que renunciar a cobrar horas extraordinarias. Es una cuestión de justicia.

B) Trabajo:

1. *«In medio, virtus».* El hombre no es una máquina. Seriedad. No perder el tiempo. Pero sería monstruosa una jornada «sin levantar cabeza». Un pequeño respiro: cigarrillo, bocadillo, chiste limpio... Después, al trabajo. Que el reír activa la circulación y da mayor capacidad de trabajo. Lo otro, el «no respirar», sería algo patológico e inhumano.
2. *Que la oficina no se convierta en «mentidero público».* Pérdida de trabajo y taller de «corte y confección», a medida del infeliz de turno. Mal gusto. Y fraude, trabajando sólo lo imprescindible para «justificar el sueldo».

C) Lealtad:

1. *En los asuntos encomendados.* La empresa ha depositado en ti su confianza. De tu fidelidad depende, en gran parte, el éxito de los negocios.
2. *En el método.* Incorporar al sistema de trabajo la propia experiencia. No vegetar en la mediocridad y rutina. De la iniciativa personal, ofrecida legalmente, pueden salir ventajas para todos.
3. *En el material que se maneja.* Tratarlo como propio..., que no es lo mismo que usarlo para cosas personales. Una conciencia verdaderamente cristiana llegará en esto a la máxima delicadeza.

II. LOS QUE TE RODEAN

Me refiero a todos los que comparten tu profesión, no sólo iguales, sino también superiores e inferiores.

A) Con los jefes:

1. *Respeto:* Ordinariamente tienen méritos, años de servicio... Merecen obsequiosa delicadeza, que es todo lo contrario de servil adulación. Hay quien se constituye en «sombra» del jefe... No hace falta tanto; provoca comentarios poco dignos..., ¡y con razón! Bastan las señales ordinarias de respeto.
2. *Obediencia sin servilismo:* No discutir sus órdenes, pero tampoco obedecer a ciegas, como un esclavo. Ni llegar a la aberración de prolongar sin necesidad el trabajo para que vean «nuestra fidelidad». El siervo trabaja por el látigo o por la recompensa. Eso solo no es obediencia.

B) Con los iguales:

1. *Solidaridad.* A veces el compañero se ve apurado: un balance, una diferencia... Algo falla. Ayudaros —en silencio— antes que el jefe tenga que intervenir.
2. *Alegría en los triunfos y ascensos.* No disminuir los méritos ajenos con críticas envidiosas.
3. *Con ellas:* La muchacha simpática y alegre, o la viuda que busca con su trabajo un vivir decoroso. Caballerosidad. Como quisieras ver tratadas a tu hija o a tu mujer. Que nunca se arrepientan de trabajar a tu lado.

C) Con los inferiores:

1. *Los jóvenes vienen empujando.* Tienen una vida por delante y muchas ilusiones en su corazón. Lucharán. Aspiran a mejorar. Ayúdales noblemente..., o al menos no les pongas la zancadilla, ocultando o atribuyéndote sus méritos.
2. *Los subalternos.* No son criados. Prestan un servicio tan necesario como el del jefe o el tuyo. No se les puede utilizar para fines menos dignos. A veces, un pobre «botones» se convierte en personaje de esas comedias de la vida que suelen terminar en tragedia. Y, abiertos los ojos, verá más de lo que su alma puede y debe saber.

III. LOS CLIENTES TIENEN DERECHO A EXIGIRTE

A) Delicadeza:

1. *Recibir con una sonrisa no cuesta dinero.* Tampoco merma las cajas de la empresa. La afabilidad es una virtud cristiana, meritoria para el cielo.
2. *No sólo con los que son «un buen negocio»...* Ni con aquellos de quienes se espera una buena propina. Tu virtud será mayor si sabes aguantar sonriendo las impertinencias de algunos clientes.

B) Atención justa:

1. *No obrar por favoritismo.* Los asuntos, por su orden o importancia. Quizá se resuelva más tarde el que más lo necesita. Un empréstito, una letra negociada rápidamente, puede ser la salvación de un negocio ruinoso.
2. *El empleado es un obrero de la sociedad.* Debe mirar al bien común. No retardar los asuntos importantes por negligencia. Es el representante oficial de una empresa que se ha comprometido a atender una parcela del orden social.

IV. CONCLUSION

1. He aquí un programa de vida profesional. Responsabilidad y honor del hombre-empleado, de la sufrida clase media, sobre la que se sostiene todo el tinglado de la sociedad.
2. Este programa es difícil, pero vivirás más alegre si lo cumples. Y no olvides que con tus números, balances, letras y quebraderos de cabeza has de ganar el cielo. Santifica el trabajo, que él te santificará a ti.
3. Algún día podrás oír la voz del Padre: «Muy bien, siervo bueno y fiel; has sido fiel en lo poco, te constituiré sobre lo mucho; entra en el gozo de tu Señor» (Mt 25,21).

15. El labrador

933. INTRODUCCION

1. «O fortunatus nimium!» La vida del labrador, vida recia, pero sana, alegre, bella..., sin la ficción de la vida ciudadana.
2. Sois económica y moralmente la parte más importante de la nación; de vuestro porvenir cristiano depende la salvación moral de la patria.

3. El enemigo comienza a sembrar cizaña en el campo (prensa, cine, lujo...).

I. ¡LABRADOR, VIVE VIDA CRISTIANA!

A) La vida cristiana perfecta obliga a todos:

1. *Es mandato divino:*
   a) «Sed perfectos, como vuestro Padre celestial...» (Mt 5,48).
   b) «Esta es la voluntad de Dios: que os santifiquéis» (1 Tes 4,3).
2. *Lo que pide la naturaleza de la gracia:*
   a) El desarrollo hasta la consecución del propio fin —en el que está su perfección—, ley natural de todo ser.
   b) Así, el grano de trigo que siembras, naturalmente siente una necesidad interna de desarrollarse en espiga.
   c) La gracia santificante, semilla de Dios, exige naturalmente el desarrollo de la santidad, que es un vivir con sentimientos de Dios.

B) La vida cristiana perfecta os obliga de un modo especial:

1. *Dios os ama más, y debéis corresponder:*
   a) Vuestro oficio, el mejor. Dios le quiso para el primer hombre, cuando aún le amaba inocente (Gén 2,16). «No aborrezcas... la agricultura, que es cosa del Altísimo» (Eclo 7,16).
   b) Cristo creció y predicó entre labradores: Galilea y Judá, regiones eminentemente agrícolas.
   c) En su predicación —porque hablaba a labradores— tomó de la agricultura sus parábolas más bellas y expresivas: su Padre, el gran labrador, y nosotros, sus vides (Jn 15,1); el mundo es el campo, y su palabra, la semilla (Mt 13,24s); Cristo es la vid, y nosotros, los sarmientos (Jn 15,1s).
2. *Porque tenéis más medios para la perfección:*
   a) Sin los obstáculos de la ciudad (cines, lugares de vicio, etc.), sin los problemas morales de otros oficios...
   b) Una naturaleza sana y bien aireada, que es la mejor morada para un alma sana: «mens sana in corpore sano».
   c) Una fe sencilla, pero robusta; costumbres tradicionales... ¡No las perdáis!
   d) Una vida tranquila, en contacto con la naturaleza, propicia para la meditación.
   e) Una posición generalmente desahogada o suficiente, que os libra de preocupaciones excesivas.

II. COMO DEBEIS VIVIRLA

A) Cumpliendo los mandamientos:

1. Son condición necesaria para la vida cristiana.
2. Vividos con integridad, conducen infaliblemente a la perfección. Sobre todo, el principal: amor a Dios y al prójimo. Que los odios, envidias... no se den entre vosotros.

B) Buscando a Dios en todas las cosas:

1. *En el contacto con la naturaleza:*
   a) Las cosas hablan de Dios a quien sabe leer en ellas. Son mojones de camino que señalan la cercanía del Creador. Si sabes escuchar, la presencia de Dios llenará tus campos, igual que el paraíso de Adán labrador.
   b) Debes pasar entre ellas sin detenerte; tu vida, una continua ascensión de la mente a Dios —oración— a través de las cosas.

2. *En el trabajo:*
   a) Es castigo de un pecado (Gén 3,17).
   b) Es, pues, expiatorio en su misma entraña.
   c) Es tu participación en la cruz de Cristo.

3. *En tu descanso:*
   a) También en él quiso ser Dios nuestro modelo: «Descansó Dios el séptimo día de cuanto hiciera» (Gén 2,2).
   b) El descanso y el gozo del deber cumplido es justo y santo. Cumple el precepto dominical, que prefigura el descanso eterno en Dios: «y bendijo al día séptimo y lo santificó» (Gén 2,3).

4. *En tu desgracia:*
   a) Tú, como nadie, estás pendiente de la Providencia divina (lluvias, granizo, plagas...).
   b) Aprende a ver en la desgracia la mano de Dios, que busca en todo tu bien. Dios, nuestro Padre, el gran labrador: «Mi Padre es el viñador...; todo sarmiento que dé fruto lo podará para que dé más fruto» (Jn 15,1s).

5. *En tu prosperidad:*
   a) Si todo te va bien, «no apeguéis a las riquezas vuestro corazón» (Sal 61,11). Piensa que todo pasa, como la flor del heno, que a la mañana despierta lozana y por la tarde cae marchita; sé agradecido con Dios, que te da medios en abundancia para ir a El.
   b) Y acuérdate de los pobres, que son hijos de Dios y herma-

nos tuyos. No olvides que el rico es un «administrador» y que la limosna borra el pecado. No seas avaro.

C) Amando:

1. *Vuestras costumbres patriarcales:*
   a) Principalmente la del rosario hogareño, de esa familia campesina «donde se alaba a Dios y se come el pan con reverencia».
   b) Una tierna devoción a la Virgen María: ¡Qué bello cuadro el del labrador que, en medio de su trabajo, se descubre para rezar el *Angelus* cuando suena la campana!
2. *Vuestra vida:* No os deslumbre la ciudad ni viváis con el corazón en ella; acordaos del hijo pródigo —labrador— y su desengaño.

III. CONCLUSION

1. «O fortunatus nimium!» «¡Qué descansada vida!»
2. Tenéis las mayores facilidades para desarrollar la vida cristiana; si no lo hacéis, seréis también más culpables.
3. El campo, reserva de la nación, económica y moralmente. Por el bien de la patria, por vuestro propio interés y, sobre todo, porque Dios lo quiere, sed buenos cristianos.
4. «Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (1 Cor 10,31).

INDICE ANALITICO

Págs.

PRÓLOGO XII
Nota a la sexta edición XVI

INTRODUCCION GENERAL

1. Naturaleza de la teología moral 3
2. Relaciones con las ciencias afines 5
3. Importancia y necesidad 6
4. Fuentes 6
   A) Fuentes propiamente teológicas 6
   B) Fuentes subsidiarias 9
5. Método 11
6. División 12
7. Nuestro plan 14

PRIMERA PARTE

MORAL FUNDAMENTAL

TRATADO I.—El último fin del hombre 18

Art. 1. Nociones previas 18
- A) El fin 18
  1. Noción 18
  2. División 18
  3. Maneras de tender a él 20
- B) El bien 20
  1. Noción 20
  2. División 21
- C) La felicidad 22
  1. Noción 22
  2. División 23

Art. 2. El fin de los actos humanos 24
Art. 3. El fin último del hombre 26
- A) El fin supremo y absoluto 26
- B) El fin secundario y relativo 30

Art. 4. La felicidad o bienaventuranza del hombre 31
- A) La felicidad o bienaventuranza objetiva 31
  1. Noción 31

Págs.

2. Condiciones que exige ... 3
3. Opiniones ... 3
4. Doctrina verdadera ... 3
a) Bienes externos ... 3
b) Bienes internos ... 3
B) La felicidad o bienaventuranza subjetiva ... 3
Art. 5. Cuestiones complementarias ... 3
A) El objetivo final de la vida humana ... 3
B) Modo de alcanzar la vida eterna ... 4

TRATADO II.—Los actos humanos ... 4

Preliminares ... 4
1. Importancia de este tratado ... 4
2. División ... 4

CAPÍTULO I.—*El acto humano en sí mismo* ... 4
Art. 1. Nociones previas ... 4
1. Definición del acto humano ... 4
2. Sus diferentes nombres ... 4
3. División ... 4
Art. 2. Elementos del acto humano ... 44
I. El elemento cognoscitivo ... 44
A) La advertencia ... 45
1. Noción ... 45
2. División ... 45
3. Principios fundamentales ... 45
B) Otros elementos cognoscitivos ... 46
II. El elemento volitivo ... 47
A) El acto voluntario en general ... 47
1. Noción ... 47
2. División ... 48
3. Principios fundamentales ... 50
B) El acto libre ... 54
1. Noción ... 54
2. División ... 54
3. Existencia de la libertad ... 55
4. Raiz de la libertad ... 56
5. Esencia de la libertad ... 57
III. El elemento ejecutivo ... 58
Escolio: Análisis interno del acto humano completo ... 58
Art. 3. Impedimentos del acto humano ... 59
§ 1.° Impedimentos próximos ... 60
I. Del elemento cognoscitivo ... 60
A) La ignorancia ... 60
1. Noción ... 60

	Págs.
2. División	61
3. Influjo en el acto humano	62
B) La inadvertencia, el error y el olvido.	63
II. Del elemento volitivo	64
A) La concupiscencia	64
1. Noción	64
2. División	64
3. Influjo en el acto humano	64
B) El miedo	65
1. Noción	65
2. División	66
3. Influjo en el acto humano	66
C) Las pasiones	68
1. Noción	68
2. División	68
3. Influjo en el acto humano	68
D) El hábito y la costumbre	69
1. Noción	69
2. División	69
3. Influjo en los actos humanos	70
III. Del elemento ejecutivo	70
La violencia	71
1. Noción	71
2. División	71
3. Influjo en el acto humano	71
§ 2.° Impedimentos remotos	72
I. Naturales	73
A) El temperamento y el carácter	73
1. Noción	73
2. Influjo en los actos humanos	73
B) La edad y el sexo	74
1. La edad	74
2. El sexo	75
C) La herencia	75
II. Patológicos	75
A) La neurastenia	76
1. Noción	76
2. Influjo moral	76
B) La histeria	76
1. Noción	76
2. Influjo moral	77
C) La epilepsia	77
D) La psicastenia	78
III. Sociológicos	78

Págs.

CAPÍTULO II.—*El acto moral* 79
Art. 1. Concepto y esencia de la moralidad 79
1. Noción 79
2. Esencia de la moralidad 80
3. División 80
4. Especies 81
Art. 2. Fundamentos de la moralidad 81
A) Existencia del orden moral objetivo 81
1. Estado de la cuestión 81
2. Errores 81
3. Doctrina verdadera 82
B) Norma de la moralidad 84
1. Noción 84
2. Triple aspecto 85
3. Errores 85
4. Doctrina verdadera 85
Art. 3. Extensión de la moralidad 88
A) Actos indiferentes 89
B) Actos externos 90
C) Efectos subsiguientes 92
Art. 4. Fuentes de la moralidad 93
A) El objeto 93
1. Noción 93
2. División 94
3. Principios fundamentales 94
B) El fin 95
1. Noción 95
2. Principios fundamentales 95
C) Las circunstancias 97
1. Noción 97
2. División 98
3. Número 98
4. Influjo en la moralidad 99
Art. 5. Condiciones para la moralidad natural de los actos humanos 100
Principios fundamentales 100
CAPÍTULO III.—*El acto sobrenatural y meritorio* 101
1. Nociones 102
2. División del mérito 102
3. Condiciones para el mérito sobrenatural 102
4. Objeto del mérito 103
5. El mérito con relación al premio 103

TRATADO III.—La ley 107
CAPÍTULO I.—*La ley en general* 107
Art. 1. La ley en sí misma 107
1. El nombre 107

Págs.

2. Naturaleza 108
3. División 109
4. Condiciones 109
5. Autor 110
6. Objeto 110
7. Sujeto 112
8. Promulgación y aceptación 112

Art. 2. Obligación e interpretación de la ley 113
1. Naturaleza de la obligación 114
2. Su extensión 115
3. Modo de cumplirla 115
4. Interpretación de la ley 116
a) La simple interpretación 116
1. Noción 116
2. División 117
3. Principios fundamentales 117
b) La epiqueya 118

Art. 3. Cese de la ley 118
I. Cese de la ley misma 118
a) Por revocación del legítimo superior 119
b) Por cesación del fin total 119
c) Por legítima costumbre contraria 119
II. Cese de la obligación de cumplirla 120
A) La impotencia por parte del súbdito 120
Escolio: ¿Es lícito buscar causas eximentes o impedientes? 121
B) Los privilegios 122
1. Noción 122
2. División 122
3. Autor 122
4. Interpretación 123
5. Cese 123
C) La dispensa del superior 124
1. Noción 124
2. División 124
3. Autor 124
4. Causas 125
5. Cese 126

CAPÍTULO II.—*Las leyes en especial* 126

Art. 1. La ley eterna 127
1. Noción 127
2. Existencia 127
3. Propiedades 128

Art. 2. La ley natural 129
1. Noción 129
2. Existencia 129
3. Sujeto 130

Págs.

4. Objeto 130
5. Propiedades 131
6. Ignorancia de la ley natural 133
Art. 3. La ley divina positiva 134
1. Noción 134
2. División 134
3. Excelencias de la Ley evangélica 136
4. Los preceptos de la Nueva Ley 136
5. Dispensa de la ley divina positiva 137
Escolio: Los consejos evangélicos 137
Art. 4. La ley eclesiástica 138
1. Noción 138
2. Autor 138
3. Objeto 139
4. Sujeto 139
Art. 5. La ley civil 140
1. Noción 140
2. Autor 140
3. Potestad del legislador humano 141
Escolio: Sobre el origen del poder 141
4. Obligatoriedad de la ley civil 142
Art. 6. Las leyes meramente penales 147
1. Noción 147
2. Un poco de historia 147
3. Distintas opiniones 148
4. Principios para una recta solución 150

TRATADO IV.—La conciencia 156
Art. 1. La conciencia en general 156
1. Concepto 156
2. Naturaleza 156
3. División 158
Art. 2. La conciencia en especial 159
A) Conciencia antecedente y consiguiente 159
1. Antecedente 159
2. Consiguiente 160
B) Conciencia verdadera y errónea 160
1. Nociones 160
2. Principios fundamentales 161
C) Conciencia recta y no recta 164
1. Nociones 164
2. Principios fundamentales 164
D) Conciencia preceptiva, consiliativa, permisiva y prohibitiva 165
E) Conciencia cierta, dudosa y perpleja 166
a) La conciencia cierta 166
1. Noción y división 166
2. Principios fundamentales 167

Págs.

b) La conciencia dudosa 167
1. Noción y división 167
2. Principios fundamentales 168
3. Principios reflejos o indirectos 169
c) La conciencia perpleja 172
1. Noción 172
2. Principios fundamentales 172
F) La conciencia escrupulosa, delicada, laxa, cauterizada y farisaica 172
a) La conciencia escrupulosa 173
1. Noción 173
2. Señales 173
3. Clases 173
4. Causas 174
5. Efectos 175
6. Remedios 175
b) La conciencia delicada 177
1. Noción 177
2. Medios de fomentarla 178
c) La conciencia laxa 178
1. Noción y división 178
2. Causas y efectos 178
3. Remedios 179
d) La conciencia cauterizada 179
e) La conciencia farisaica 180
Art. 3. Los sistemas de moralidad 180
A) Los sistemas 181
B) Crítica de los sistemas 182
1. Tuciorismo absoluto 184
2. Tuciorismo mitigado 184
3. Probabiliorismo 184
4. Equiprobabilismo 185
5. Compensacionismo 185
6. Probabilismo 185
7. Laxismo 188
C) La verdadera solución 188
Art. 4. La educación de la conciencia 193
1. Medios naturales 193
2. Medios sobrenaturales 194

TRATADO V.—La gracia 196
Introducción 196
Art. 1. La gracia de Dios en general 197
1. El nombre 197
2. La realidad 197
3. División 198
Art. 2. La gracia habitual o santificante 198
1. Naturaleza 198

2. Efectos 202
Art. 3. La gracia actual 203
1. Naturaleza 203
2. División 204
3. Necesidad 204
4. Oficios y funciones 209

TRATADO VI.—Las virtudes en general 211
Art. 1. Los hábitos en general 211
1. Noción 211
2. División 212
3. Sujeto 212
4. Causa 213
5. Aumento, disminución y corrupción 213
a) Los hábitos adquiridos 213
b) Los hábitos infusos 214
Art. 2. Las virtudes adquiridas 214
1. Noción 214
2. División 215
A) Las virtudes intelectuales 215
B) Las virtudes morales 216
a) Las virtudes cardinales 216
b) Las virtudes derivadas 216
3. Propiedades 217
a) Medio de las virtudes 217
b) Conexión 218
c) Desigualdad 218
d) Duración 219
Art. 3. Las virtudes infusas 219
1. Existencia 219
2. Necesidad 219
3. Naturaleza 220
4. División 221
A) Las virtudes teologales 221
B) Las virtudes morales 222
5. Propiedades 223
Art. 4. Los dones del Espíritu Santo, frutos y bienaventuranzas. 224
A) Los dones del Espíritu Santo 225
1. Nociones 225
2. Existencia 225
3. Número 226
4. Finalidad 226
5. Necesidad 226
6. Sujeto 227
7. Función específica de cada uno 227
B) Los frutos y las bienaventuranzas 229

Págs.

TRATADO VII.—Los pecados en general 230
CAPÍTULO I.—*El pecado en general* 230
Art. 1. Naturaleza del pecado 230
1. Noción 230
2. Esencia 231
3. Psicología 232
4. Condiciones que requiere 233
5. División 234
Art. 2. El pecado mortal y el venial 235
A) El pecado mortal 235
1. Noción 235
2. Malicia 236
3. Condiciones que requiere 237
a) Materia grave 237
b) Advertencia perfecta 238
c) Consentimiento perfecto 239
Escolios:
1.° La deliberación sobre el pecado 240
2.° La conducta pasiva ante el consentimiento 240
4. Efectos del pecado mortal 240
B) El pecado venial 241
1. Noción 241
2. Naturaleza 241
3. División 241
4. Efectos 242
5. Tránsito del venial al mortal y viceversa 242
Art. 3. Distinción específica de los pecados 243
1. Importancia de la cuestión 243
2. Principios de distinción 244
Art. 4. Distinción numérica de los pecados 244
1. Sentido 244
2. Principios fundamentales 245
Art. 5. Causas del pecado 246
A) Causas internas 246
Escolio: El egoísmo, causa universal interna del pecado 247
B) Causas externas 247
a) La permisión divina 247
b) La tentación diabólica 248
1. El hecho y los modos 248
2. Proceso de la tentación 249
3. Modo de vencer las tentaciones 249
c) La intervención humana 250
d) Las cosas exteriores 250
Art. 6. El peligro de pecado 251
1. Noción y división 251

2. Principios fundamentales 252

CAPÍTULO II.—*Algunos pecados especiales* 253

Art. 1. Los pecados internos 253

A) La complacencia morbosa 253

1. Noción 253
2. Principios fundamentales 253

B) El mal deseo 254

1. Noción y división 254
2. Principios fundamentales 255

C) El gozo pecaminoso 254

1. Noción 256
2. Principios fundamentales 256

Art. 2. Los vicios o pecados capitales 257

1. Noción 258
2. Número 258
3. Breve descripción de cada uno 259

Art. 3. Los pecados que claman al cielo 261

1. Noción 261
2. Número y descripción 261

Art. 4. Los pecados contra el Espíritu Santo 262

1. Noción 263
2. Número y descripción 263
3. ¿Son absolutamente irremisibles? 264

SEGUNDA PARTE

MORAL ESPECIAL

LIBRO PRIMERO.—Los deberes para con Dios 266

TRATADO I.—Las virtudes teologales 267

CAPÍTULO I.—*La virtud de la fe* 267

Art. 1. La fe en si misma 267

1. Noción 267
2. División 269
3. Existencia como virtud infusa 270
4. Sujeto 270
5. Objeto 271

A) Material 272
Escolio: ¿Puede crecer el objeto material de la fe? 273
B) Formal 274

6. Análisis del acto de fe 276
7. Propiedades de la fe 279
8. Efectos 281
9. Excelencia 281

Págs.

Art. 2. Necesidad de la fe 282
I. Con necesidad de medio 283
II. Con necesidad de precepto 287
A) Verdades necesarias 288
B) Actos necesarios 288
Escolios: 1.° ¿Puede ocultarse o disimularse la fe? 289
2.° El crecimiento y desarrollo de la fe 290
Art. 3. Los pecados contra la fe 291
I. Pecados por exceso 292
A) La excesiva credulidad 292
1. Noción 292
2. Malicia 292
B) La superstición 292
II. Pecados por defecto 293
A) La infidelidad 293
1. Noción y división 293
2. Malicia 293
Escolio: ¿Puede obligarse a los infieles? 294
B) La apostasía 295
C) La herejía 296
1. Noción y división 296
2. Malicia 297
3. Penas eclesiásticas 298
4. Principales herejías y errores modernos.. 299
5. ¿Puede perderse la fe sin haber pecado contra ella? 299
D) La duda contra la fe 300
E) La ignorancia de la fe 301
F) Omisión de los actos de fe 302
Art. 4. Peligros contra la fe 302
A) El trato con acatólicos 302
B) Las escuelas acatólicas 305
C) La lectura de libros heréticos 305
D) El matrimonio con herejes o incrédulos 306
Escolio: Los peligros internos contra la fe 306

CAPÍTULO II.—*La virtud de la esperanza* 307
Art. 1. Naturaleza de la esperanza 307
1. Noción 307
2. Sujeto 308
3. Propiedades 309
Escolio: El temor y la esperanza 310
4. Necesidad 311
Art. 2. Pecados opuestos a la esperanza 312
A) La desesperación 312
1. Noción y división 312

	Págs.
2. Malicia	312
3. Causas	314
4. Remedios	314
B) La presunción	314
1. Noción y división	314
2. Malicia	315
C) Otros pecados contra la esperanza	316
CAPÍTULO III.—*La virtud de la caridad*	317
Art. 1. La caridad en general	317
1. Noción	317
2. Naturaleza	317
3. Excelencia	319
4. Crecimiento	319
5. Disminución y pérdida	322
6. Objeto y orden	322
7. Efectos	323
Art. 2. La caridad para con Dios	323
Art. 3. Pecados opuestos a la caridad para con Dios	326
A) El odio a Dios	326
B) La acidia	327
C) El amor desordenado a las criaturas	327
TRATADO II.—La virtud de la religión	329
I. La religión en general	329
1. Noción	329
2. Naturaleza	330
3. Excelencia	330
4. Necesidad	331
5. Actos	331
II. La religión en especial	332
CAPÍTULO I.—*El primer mandamiento del decálogo*	332
Art. 1. El decálogo en general	332
1. Historia	332
2. Importancia del decálogo	333
3. Necesidad para la salvación	333
Art. 2. Deberes positivos del primer mandamiento	334
A) La devoción	334
1. Noción	334
2. Sujeto	335
3. Causas y efectos	335
4. Obligación	336
B) La oración	336
1. Noción	336
2. División	337
3. Sujeto	338
4. Objeto	339

Págs.

5. Término 339
6. Necesidad 340
7. Eficacia 341
8. Grados de oración 343

C) La adoración 345
1. Noción 345
2. División 345
3. Modo de practicarse 346

D) El sacrificio 347
1. Naturaleza 347
2. División 347
3. Obligación de ofrecerlo 347

E) Las ofrendas u oblaciones 349

Art. 3. Pecados opuestos al primer mandamiento 349

I. La superstición 349
1. Noción 349
2. Especies 350
A) El culto indebido a Dios 350
a) Culto falso 350
b) Culto superfluo 350
B) La idolatría 351
1. Noción y división 351
2. Malicia 351
C) La adivinación 352
1. Noción 352
2. Especies 352
3. Malicia 353
Escolios: 1.° Radiestesia 353
2.° Sortilegio 354
3.° Telepatía 354
4.° Espiritismo 354
D) Las vanas observancias 355
1. Noción y división 355
2. Malicia 356
Escolios: 1.° Magia 356
2.° Maleficio 356
3.° Magnetismo 356
4.° Hipnotismo 357

II. La irreligiosidad 358
A) La tentación de Dios 358
1. Noción y división 358
2. Malicia 359
B) El sacrilegio 359
1. Noción 359
2. Especies 359
3. Malicia 361

Págs.

C) La simonía ... 361
1. Noción ... 361
2. Especies ... 361
3. Malicia ... 362
4. Ejemplos ... 362
5. Obligación de restituir ... 363
6. Penas eclesiásticas ... 363

CAPÍTULO II.—*El segundo mandamiento del decálogo* ... 363
Art. 1. Deberes positivos del segundo mandamiento ... 364
A) La alabanza divina ... 364
1. Noción ... 364
2. Conveniencia y utilidad ... 364
B) El conjuro ... 365
1. Noción y división ... 365
2. Moralidad ... 365
C) El voto ... 366
1. Noción ... 366
2. Conveniencia y utilidad ... 367
3. División ... 368
4. Sujeto ... 369
5. Condiciones para la validez ... 369
6. Obligación ... 370
7. Cese ... 372
a) Anulación ... 372
1. Noción ... 372
2. Aplicaciones ... 372
b) Dispensa ... 373
1. Noción ... 373
2. Condiciones ... 373
3. Autor ... 374
c) Conmutación ... 374
1. Noción ... 374
2. Autor ... 374
D) El juramento ... 375
1. Noción ... 375
2. División ... 375
3. Condiciones ... 376
4. Obligación ... 377
Escolios: 1.° El juramento de fidelidad al Estado ... 379
2.° Las «declaraciones juradas» ... 379
5. Cese ... 380
Art. 2. Pecados opuestos al segundo mandamiento ... 381
A) El uso del nombre de Dios en vano ... 381
1. Noción ... 381
2. Formas ... 381
3. Juicio moral ... 381

Págs.

B) La blasfemia ... 381
1. Noción ... 382
2. División ... 382
3. Gravedad ... 383
4. Penas ... 383

CAPÍTULO III.—*El tercer mandamiento del decálogo* ... 384
Art. 1. La santificación de las fiestas en general ... 385
1. Naturaleza del precepto ... 385
2. Conveniencia y necesidad ... 385
3. A quiénes obliga ... 386
Art. 2. El descanso dominical ... 386
1. La ley ... 387
2. Aplicaciones prácticas ... 387

CAPÍTULO IV.—*Los mandamientos de la Iglesia* ... 388
Art. 1. El precepto de oír misa ... 388
1. Naturaleza del precepto ... 388
2. Circunstancias ... 389
a) Presencia corporal ... 389
b) Atención ... 390
c) Rito y lugar debidos ... 391
3. Causas excusantes ... 392
Art. 2. La confesión sacramental ... 392
Art. 3. La comunión pascual y el Viático ... 394
Art. 4. Ayunos y abstinencias ... 396
I. Conveniencia y utilidad de la ley ... 396
II. La ley eclesiástica ... 397
Proemio ... 397
Ley, tiempo y dias de penitencia ... 397
Materia de la abstinencia y del ayuno ... 399
A quiénes obliga ... 400
Supresión de privilegios e indultos ... 401
Facultades especiales ... 401
Exhortación a la penitencia ... 403
Art. 5. Diezmos y primicias ... 403
Art. 6. De lcs medios de comunicación social y especialmente de los libros ... 404
Derecho de la Iglesia al uso de los medios de comunicación social ... 404
Derecho de la Iglesia a la licencia y reprobación de libros ... 404
Autor de la licencia ... 405
La Sagrada Escritura ... 405
Los libros litúrgicos ... 405
Los catecismos y los libros de texto ... 405
Los decretos eclesiásticos ... 406
Nuevas ediciones y traducciones ... 406
Los censores eclesiásticos ... 406

Págs.

Periódicos, radio y televisión 407
Licencia para los religiosos 407

LIBRO SEGUNDO.—**Los deberes para consigo mismo** 408

CAPÍTULO I.—*La caridad para consigo mismo* 408
1. Noción 408
2. Extensión 409
A) Con relación a la vida natural 409
B) Con relación a la vida sobrenatural 410
3. Pecados opuestos 412
I. Con relación a la vida sobrenatural 412
II. Con relación a la vida natural 412
A) El suicidio 413
1. Noción y división 413
2. Errores 413
3. Juicio moral 413
Escolios: 1.° El suicidio impuesto como pena 416
2.° Causas del suicidio 417
B) La propia mutilación 417
C) Los atentados contra la propia salud 418
D) El deseo de la propia muerte 419
E) El descuido de los bienes humanos 420

CAPÍTULO II.—*La virtud de la prudencia* 420
1. Naturaleza 420
2. Funciones 421
3. División 421
4. Partes de la prudencia 422
A) Integrales 422
B) Subjetivas 423
C) Potenciales 424
5. Vicios opuestos 424

CAPÍTULO III.—*La virtud de la fortaleza* 426
1. Naturaleza 426
2. Actos 427
3. El martirio 427
4. Vicios opuestos 429
5. Partes de la fortaleza 429
A) Magnanimidad 430
1. Noción 430
2. Vicios opuestos 430
B) Magnificencia 431
1. Noción 431
2. Vicios opuestos 432
C) Paciencia 432
1. Noción 432
2. Motivos 432

3. Grados ... 433
4. Vicios opuestos ... 433
D) Longanimidad ... 434
1. Noción ... 434
2. Vicio opuesto ... 434
E) Perseverancia y constancia ... 434
1. Noción ... 434
2. Vicio opuesto ... 435

CAPÍTULO IV.—*La virtud de la templanza* ... 435
1. Naturaleza ... 435
2. Importancia y necesidad ... 436
3. Vicios opuestos ... 437
4. Partes de la templanza ... 437
I. Integrales ... 438
1. Vergüenza ... 438
2. Honestidad ... 439
II. Subjetivas ... 439
A) Abstinencia ... 439
1. Noción ... 439
2. Vicio opuesto: gula ... 440
B) Sobriedad ... 441
1. Noción ... 441
2. Vicio opuesto: embriaguez ... 441
Escolios: 1.° La cooperación a la embriaguez. 444
2.° Los narcóticos y estupefacientes. 444
C) Castidad ... 445
1. Noción ... 445
2. Formas ... 445
3. Posibilidad ... 446
4. Medios para conservarla ... 446
5. Vicio opuesto ... 447
D) Virginidad ... 448
1. Noción ... 448
2. Licitud y excelencia ... 448
III. Potenciales ... 449
A) Continencia ... 449
1. Noción ... 449
2. Vicio opuesto ... 449
B) Mansedumbre ... 449
1. Noción ... 449
2. Vicios opuestos ... 450
C) Clemencia ... 450
1. Noción ... 450
2. Vicios opuestos ... 450
D) Modestia ... 451

1. Noción 451
2. Formas distintas 451
1.ª Humildad 451
1. Noción 451
2. Excelencia 452
3. Vicio opuesto: la soberbia 453
2.ª Estudiosidad 454
1. Noción 454
2. Vicios opuestos 454
3.ª Modestia corporal 455
1. Noción 455
2. Vicios opuestos 455
4.ª Eutrapelia 456
1. Noción 456
2. Vicios opuestos 456
5.ª Modestia en el ornato 456
1. Noción 456
2. Vicios opuestos 457

LIBRO TERCERO.—**Los deberes para con el prójimo** 458

TRATADO I.—**Los deberes individuales** 458

SECCIÓN I.—*Deberes de caridad* 459

CAPÍTULO I.—*El precepto de la caridad* 459
1. Existencia 459
2. Extensión 460
a) El amor a los pecadores 460
b) El amor a los enemigos 461
Escolio: ¿Es mejor amar al enemigo que al amigo? 467
3. Orden de la caridad 467
a) Entre Dios y nosotros 468
b) Entre nosotros y el prójimo 468

CAPÍTULO II.—*Las obras de caridad para con el prójimo* 473
I. La misericordia 473
1. Noción 473
2. Obras de misericordia 473
II. La beneficencia 474
1. Noción 474
2. Extensión 474
A) La limosna 475
1. Noción 475
2. Obligatoriedad 475
3. Cantidad 477
4. Circunstancias 479
B) La corrección fraterna 480

Págs.

1. Noción ... 480
2. Obligación ... 481
3. Materia ... 482
4. Condiciones ... 482
5. Modo de hacerla ... 483

C) El apostolado en general ... 483

1. Noción ... 483
2. Obligatoriedad ... 484
3. Modos de ejercitarlo ... 485

CAPÍTULO III.—*Pecados opuestos a la caridad para con el prójimo* ... 486

A) El odio ... 486
B) La envidia ... 487

1. Noción ... 487
2. Malicia ... 488
3. Pecados derivados ... 488

C) La discordia ... 488
D) La contienda ... 489
E) La riña ... 489
F) El cisma, la guerra y la sedición ... 489
G) El escándalo ... 490

1. Noción ... 490
2. División ... 491
3. Malicia ... 492
4. Obligación de repararlo ... 495
5. Cuestiones complementarias ... 496
6. Aplicaciones prácticas ... 499

a) El vestido y ornato de las mujeres ... 499
b) Playas y piscinas ... 500
c) Pinturas y estatuas ... 501
d) Teatros y espectáculos en general ... 501
e) Bailes ... 502
f) Libros, revistas y periódicos ... 503

H) La cooperación al mal ... 504

1. Noción ... 504
2. División ... 505
3. Principios fundamentales ... 506
4. Aplicaciones prácticas ... 508

a) Criados ... 508
b) Obreros y artesanos ... 509
c) Comerciantes ... 509
d) Farmacéuticos ... 509
e) Fondistas y taberneros ... 510
f) Servicios varios ... 510

SECCIÓN II.—*Deberes de justicia* ... 512

CAPÍTULO I.—*Respetar su vida* ... 512

Preliminares ... 512
1.° El derecho a la vida en general ... 512
2.° La vida de los animales ... 513

Art. 1. El homicidio 514
A) El homicidio en general 514
1. Noción y división 514
2. El homicidio involuntario 514
B) La muerte del malhechor 514
C) La muerte del injusto agresor 517
D) La muerte del inocente 519
E) El feticidio 521
1. Nociones previas 521
2. Derechos del niño antes de nacer 522
3. Conclusiones 522

Art. 2. El duelo 527
1. Noción 527
2. Juicio moral 528

CAPÍTULO II.—*Respetar su cuerpo* 528
Introducción 528

Art. 1. De la lujuria en general 529
1. Noción 529
2. División 529
3. Principios fundamentales 530

Art. 2. De las especies de lujuria 535
I. Lujuria consumada según la naturaleza 536
A) Simple fornicación 536
1. Noción 536
2. Malicia 536
3. Formas 537
B) Estupro 537
1. Noción 537
2. Malicia 538
3. Observaciones 538
C) Rapto 539
1. Noción 539
2. Malicia 539
3. Penas 540
D) Adulterio 540
1. Noción 540
2-3. Malicia 540
4. Observaciones 540
E) Incesto 541
1. Noción 541
2. Malicia 541
F) Sacrilegio 541
1. Noción 541
2. Malicia 542

Págs.

II. Lujuria consumada contra la naturaleza 542
A) Polución 543
1. Noción 543
2. División 543
3. Principios fundamentales 543
Escolio: la destilación 545
B) Onanismo 546
C) Sodomía 546
D) Bestialidad 547
III. Los pecados internos de lujuria 547
IV. Lujuria externa no consumada 548
A) Actos impúdicos en general 548
1. Noción 548
2. Malicia 548
B) Aplicaciones concretas 549
1.° Miradas y tocamientos 550
2.° Besos y abrazos 550
3.° Conversaciones y cantos 551
4.° Lecturas 551
V. Anomalías sexuales 552
1. Noción 552
2. Formas 552
3. Responsabilidad moral 553

CAPÍTULO III.—*Respetar su hacienda* 553
Art. 1. El derecho y la justicia en general 554
A) El derecho en general 554
1. Noción 554
2. Fundamento 554
3. División 555
B) La justicia en general 558
1. Noción 558
2. Notas características 558
3. Importancia y necesidad 558
4. División 559
5. Partes integrales 561
Art. 2. El dominio 561
I. Nociones generales 562
1. Dominio 562
2. Condominio 562
3. Posesión 562
II. División 563
III. Objeto 563
IV. Sujeto 565
A) Del dominio en general 565
B) Sujetos particulares 567
1.° Los hijos de familia 567

					Págs.
			2.°	Los esposos	569
			3.°	Los autores e inventores	570
Art. 3.	Adquisición del dominio				571
	I.	Preliminares			572
		1.	Noción		572
		2.	Modos de adquirirlo		572
		3.	Diversas clases de bienes		573
	II.	El dominio perfecto			573
		A)	La ocupación		573
			a)	De las cosas abandonadas	574
			b)	De las cosas vacantes y de las minas	574
			c)	De los animales	575
		B)	El hallazgo		576
			1.°	De las cosas extraviadas	576
			2.°	Del tesoro oculto e ignorado	577
		C)	La accesión		578
		D)	La prescripción		580
			1.	Noción	580
			2.	División	580
			3.	Condiciones	580
	III.	El dominio imperfecto			585
		A)	El usufructo		585
		B)	El uso		586
		C)	Las servidumbres		586
Art. 4.	Los contratos en general				588
	I.	Preliminares			588
		1.	Noción		588
		2.	Importancia y necesidad		588
		3.	División		589
	II.	Requisitos del contrato			590
		A)	Materia apta		590
		B)	Sujeto capaz		593
		C)	Consentimiento legítimo		595
			1.	Sus condiciones	595
			2.	Sus enemigos	596
		D)	Forma legal		598
	III.	Obligación del contrato			599
	IV.	Modificaciones del contrato			600
		A)	El juramento		600
		B)	El modo		602
		C)	La condición		602
Art. 5.	Los contratos en particular				603
	I.	Los contratos unilaterales			603
		A)	La promesa		603
			1.	Noción	603
			2.	División	604
			3.	Principios fundamentales	604

Págs.

B) La donación ... 606
1. Noción ... 606
2. División ... 606
3. Sujeto ... 606
4. Objeto ... 607
5. Forma ... 607
6. Revocación ... 607

C) Los testamentos ... 608
1. Noción y división ... 608
2. Requisitos ... 608
3. Herederos ... 611
4. Ejecutores ... 614
5. Revocación ... 615
6. Las mandas y legados ... 615
7. La donación en caso de muerte ... 616
8. La substitución y el fideicomiso ... 616

II. Los contratos bilaterales gratuitos o imperfectos.. 617
A) Depósito y secuestro ... 617
1. Depósito ... 617
2. Secuestro ... 618

B) Mandato y gestión de negocios ... 618
1. Mandato ... 618
2. Gestión de negocios ... 619

C) Comodato y precario ... 619
1. Comodato ... 619
2. Precario ... 620

D) Mutuo o simple préstamo ... 620
a) El contrato de préstamo en sí mismo .. 620
1. Noción ... 620
2. Obligación de prestar ... 620
3. Derechos y deberes ... 621

b) El justo rédito y la usura ... 622
1. Principios fundamentales ... 622
2. Títulos extrínsecos para el justo rédito ... 622
Escolios: 1.º El interés legal en España ... 623
2.º El anatocismo ... 624
3.º Los Montes de Piedad y las Cajas de Ahorro. 624

III. Los contratos bilaterales onerosos ... 624
A) La compraventa ... 624

§ 1. La compraventa en general ... 624
1. Naturaleza ... 624
2. Sujeto ... 625
3. Objeto ... 625

Págs.

4. Obligaciones 626
a) Del vendedor 626
b) Del comprador 627
5. Disolución 627
§ 2. El justo precio 627
1. El valor económico 628
2. Causas 628
3. El precio en general 629
4. División 629
5. El justo precio en general 630
1.° El precio legal 631
2.° El precio vulgar 634
3.° El precio convencional 637
§ 3. Las especies de compraventa 638
1. El monopolio 638
2. La retroventa 639
3. La pública subasta 640
4. La venta por comisionistas 641
B) El arrendamiento 642
1. Noción 642
2. Clases 642
3. Condiciones 642
1.° En el contrato de cosas 642
2.° En el contrato de obras 643
3.° En el contrato de trabajo 644
C) El contrato de trabajo 644
§ 1. El contrato de trabajo en sí mismo .. 645
1. Noción 645
2. Naturaleza 645
3. Moralidad 646
4. Derechos y deberes mutuos 648
a) Obligaciones de los patronos. 649
b) Obligaciones de los obreros. 649
§ 2. El justo salario 650
1. Noción 650
2. División 650
3. Diversas teorías 651
4. La doctrina católica 652
D) El contrato de sociedad 661
1. Noción 661
2. División 661
3. Moralidad 663
4. Obligaciones de los socios 663
5. Obligaciones de los directores y administradores 664
6. Principales abusos 664

Págs.

E) El cambio 666
1. Noción y división 666
2. Condiciones 666
F) Los censos 666
1. Noción y división 666
2. Moralidad 667
3. Derechos y deberes 668
IV. Los contratos aleatorios 668
1. Noción 668
2. Moralidad 669
3. Número 669
A) El seguro 669
1. Noción 669
2. División 669
3. Moralidad 669
4. Condiciones 670
5. El seguro de vida 671
B) El juego 672
1. Noción y división 672
2. Moralidad 672
3. Condiciones 673
C) La apuesta 674
D) La lotería 674
E) Operaciones de bolsa 675
1. Noción 675
2. División 675
3. Moralidad 676
4. Especulaciones injustas 677
V. Los contratos subsidiarios 678
A) Fianza 679
B) Prenda 679
C) Hipoteca 680
Escolio: La transacción y el compromiso .. 681
Art. 6. De la injusticia 681
I. De la injusticia en general 681
1. Noción 681
2. División 682
3. Malicia 682
4. Principios jurídicos 683
5. Especies 685
II. De la injusticia en particular 685
A) En los bienes del alma 686
B) En los bienes exteriores 687
1. El robo en general 687
2. Especies 687
3. Malicia 687
4. Materia grave en el robo 688

Págs.

5. Causas excusantes del robo 692
a) La extrema necesidad 692
b) La oculta compensación 694

Art. 7. De la restitución en general 695
I. Noción y obligación 695
1. Noción 695
2. Obligación 696
II. Raíces de la restitución 698
A) La injusta retención de lo ajeno 699
1. El poseedor de buena fe 700
2. El poseedor de mala fe 702
3. El poseedor de fe dudosa 704
B) La injusta damnificación 704
1.ª Verdaderamente injusta 706
2.ª Eficazmente injusta 707
3.ª Formalmente injusta 708
C) La injusta cooperación 710
1. Principios fundamentales 710
2. Los diversos cooperadores 711
a) Los cooperadores positivos 712
1.º El que manda 712
2.º El que aconseja 712
3.º El que consiente 714
4.º El que estimula 715
5.º El que encubre 716
6.º El que participa 716
b) Los cooperadores negativos 717
1.º El que calla 717
2.º El que no impide 717
3.º El que no denuncia 717
III. Circunstancias de la restitución 719
1.ª Quién 719
2.ª A quién 719
3.ª Orden 720
a) Respecto a los acreedores 720
b) Entre los cooperadores injustos 721
4.ª Medida 722
5.ª Modo 723
6.ª Cuándo 724
7.ª Dónde 725
IV. Causas excusantes de la restitución 726
a) Temporalmente 726
b) Para siempre 727

Art. 8. De la restitución en particular 728
A) Por homicidio o mutilación 729
B) Por fornicación, estupro o adulterio 729

Págs.

C) Por defraudación de tributos 732
D) Por defraudación del servicio militar 737

CAPÍTULO IV.—*Respetar su fama y honor* 738

Art. 1. La veracidad 739
1. Noción 739
2. Obligación 739
3. Excelencia 740
4. Partes integrales 741
5. Pecados opuestos 741
A) La mentira 741
1. Noción 741
2. División 742
3. Malicia 742
4. Vicios subsidiarios 744
1.º Simulación 744
2.º Hipocresía 745
3.º Jactancia 745
4.º Ironía 745
Escolio: La restricción mental 745
B) La violación del secreto 748
1. Noción 749
2. División 749
3. Obligatoriedad 749
4. Modos de quebrantarlo 751
5. Causas excusantes 752

Art. 2. La fama y el honor del prójimo 754
1. Nociones 754
a) La fama 754
b) El honor 754
2. División 754
3. Pecados opuestos 755
I. Pecados contra la fama del prójimo 755
A) La sospecha y el juicio temerarios 756
1. Prenotandos 756
2. Conclusiones 756
B) La detracción del prójimo 759
1. Noción 759
2. División 759
3. Malicia 760
4. Obligación de repararla 766
Escolios:
1.º Gravedad de la obligación 767
2.º Modo de reparar la fama 767
3.º Causas excusantes 768
C) La susurración 768
1. Noción 768
2. Malicia 768

Págs.

D) El falso testimonio 769
1. Noción 769
2. Obligación de dar testimonio 770
3. Causas excusantes 770
4. Malicia del falso testimonio 771
5. Obligación de repararlo 771
II. Pecados contra el honor del prójimo 772
A) La contumelia 772
1. Noción 772
2. Malicia 772
3. Obligación de repararla 773
Escolio: El perdón de las injurias 774
B) La burla o irrisión 775
1. Noción 775
2. Malicia 775
C) La maldición 776
1. Noción 776
2. Malicia 777

TRATADO II.—Los deberes familiares 779

CAPÍTULO I.—*La piedad y la observancia* 779
Art. 1. La virtud de la piedad 780
1. Naturaleza 780
2. Pecados opuestos 781
Art. 2. La virtud de la observancia 782
1. Naturaleza 782
2. División 782
A) La dulía 783
B) La obediencia 783
1. Naturaleza 783
2. Excelencia 784
3. Grados 784
4. Pecados opuestos 785

CAPÍTULO II.—*Los deberes familiares* 785
Art. 1. Los esposos 785
1. Deberes mutuos 785
2. Deberes especiales del esposo 787
3. Deberes especiales de la esposa 788
Escolio: El feminismo y la emancipación de la mujer 788
Art. 2. Los padres 790
Principio fundamental 791
A) Amar a los hijos 791
B) Atenderles convenientemente 792
a) Atención corporal 792
b) Atención espiritual 795
Escolio: La escuela católica 798

		Págs.
	C) Procurarles un porvenir humano	799
	Escolio: Los hijos ilegítimos	801
Art. 3.	Los hijos	802
	Derechos y deberes	802
	A) Amor	802
	B) Reverencia o respeto	803
	C) Obediencia	804
	D) Ayuda material	806
Art. 4.	Los hermanos	807
	1. La fraternidad	807
	2. Deberes entre los hermanos	809
	Escolio: Los demás parientes	809
Art. 5.	La servidumbre	809
	A) Deberes de los amos	810
	B) Deberes de los criados	811
	Apéndice: La sociedad escolar	813
TRATADO III.—Los deberes sociales		815
CAPÍTULO I.—*La justicia legal*		815
Art. 1.	Naturaleza de la justicia legal	815
	1. Concepto	815
	2. Objeto	816
	3. Sujeto	817
	4. Obligatoriedad	818
	Escolio: La justicia social	818
Art. 2.	Derechos y deberes de los ciudadanos	820
	I. Derechos	820
	II. Deberes	820
	A) Para con la patria	821
	1. Fundamentos teológicos	821
	2. Deberes generales para con la patria	821
	3. Pecados opuestos	822
	B) Para con la forma de gobierno	822
	1. Las formas de gobierno	822
	2. Accidentalidad de las mismas	823
	3. Deberes para con la propia forma de gobierno	823
	Escolio: Conducta de los ciudadanos en tiempo de invasión extranjera	828
	C) Para con los gobernantes	828
	D) Para con la sociedad política en general	829
Art. 3.	La defensa del bien común	831
	1. Naturaleza de la guerra	831
	2. Condiciones para su licitud	832
	a) En su declaración	832
	b) En su desarrollo	834

Págs.

c) En su conclusión 835
Escolio: Las naciones no beligerantes 836
CAPÍTULO II.—*La justicia distributiva* 837
Art. 1. La justicia distributiva en sí misma 837
1. Noción 837
2. Objeto 838
3. Sujeto 839
4. Acto principal 839
5. Excelencia 840
6. Obligaciones que impone 841
A) A los jefes o gobernantes 841
B) A los miembros de la sociedad 843
Escolio: Si su violación obliga a restituir 844
Art. 2. Pecados opuestos a la justicia distributiva 847
I. Por parte de los gobernantes 847
A) La tiranía 847
B) El partidismo 847
C) La acepción de personas 848
1. Noción 848
2. Malicia 849
3. Materia 849
II. Por parte de los súbditos 854
CAPÍTULO III.—*Las virtudes sociales* 855
A) La caridad social 856
1. Naturaleza 856
2. Extensión 856
3. Obligatoriedad 857
4. Pecados opuestos 859
B) La gratitud 861
1. Noción 861
2. Causa 861
3. Sujeto 862
4. Elementos integrantes 862
5. Medida de la recompensa 862
6. A quién obliga más 863
7. Pecados opuestos 864
Escolio: Si la gratitud debe impulsar a suspender los beneficios 866
C) El justo castigo 867
1. Noción 867
2. Moralidad 867
3. Pecados opuestos 868
D) La afabilidad 869
1. Noción 869
2. Pecados opuestos 869
a) La adulación 869
b) El litigio 870

Págs.

E) La liberalidad 871
1. Noción 871
2. Pecados opuestos 871
a) La avaricia 871
b) La prodigalidad 872
Apéndice: Los dones del Espíritu Santo y las virtudes sociales 873

CAPÍTULO IV.—*Deberes profesionales* 876
Introducción 876
Art. 1. Nociones y principios fundamentales de la moral profesional 877
1. Concepto de profesión 877
2. Su relación con la moral 881
3. La conciencia profesional 883
a) Causas de la falta de conciencia profesional 884
b) Principios básicos para la formación de la conciencia profesional 887
4. Principios fundamentales de la moral profesional 891
Apéndice: Mística de la profesión 894
Art. 2. Esquemas de orientación profesional 898
1. Los deberes profesionales en general 899
2. El gobernante 901
3. El empresario 905
4. El catedrático 909
5. El estudiante 912
6. El médico 915
7. El jurista 918
8. El técnico 921
9. El educador 925
10. El periodista 929
11. El escritor 932
12. El artista 935
13. El comerciante 938
14. El empleado 941
15. El labrador 944

INDICE DE MATERIAS

Las cifras remiten a los números marginales

Aborto: cf. **Feticidio.**
Abstinencia: noción 485; vicio opuesto: gula 486 (cf. **Ayunos y abstinencias**).
Accesión 630.
Acedia 265,7.°; 328.
Acepción de personas: noción 885; malicia 886; materia 887.
Actos externos 88.
Actos humanos: importancia de este tratado 25; división 26. *El acto humano en sí mismo:* definición 27; sus diferentes nombres 28; división 29. *Elementos* 30-42. Análisis interno del acto humano completo 43. *Impedimentos* 44-75.
Actos indiferentes 87.
Acto sobrenatural y meritorio: nociones 100; división del mérito 101; condiciones para el mérito sobrenatural 102; objeto del mérito 103; el mérito con relación al premio 104.
Adivinación: noción 362; especies 363; malicia 364.
Adoración: noción 350; división 351; modo de practicarse 352.
Adulación: pecado opuesto por exceso a la afabilidad 905.
Adulterio: noción 581; malicia 582; observaciones 584; restitución por él 782,3.°
Advertencia: noción 30; división 31; principios fundamentales 32; otros elementos cognoscitivos 33.
Afabilidad: noción 904; pecados opuestos 905-906.
Alabanza divina: noción 380; conveniencia y utilidad 381.
Aleatorios (Contratos): noción 720; moralidad 721; número 722.
Ambiente social: influjo en el acto humano 75.
Amor desordenado a las criaturas 329.
Amos: deberes de los mismos 852.
Anatocismo 679,2.°
Animales (Vida de los) 557.
Apostasía 293.
Apostolado: noción 535; obligatoriedad 536; modos de ejercitarlo 537.
Apuesta 731.
Artistas: derechos y deberes 930.
Arrendamiento: noción 697; clases 698; condiciones 699.
Autores e inventores: sus derechos respectivos 624.
Avaricia 265,2.°; 908.
Ayunos y abstinencias: conveniencia y utilidad de la ley 423; la ley eclesiástica vigente 424-430.

Bailes 551 *e)*.
Beneficencia: noción 524; extensión 525.
Bestialidad 596.
Bien: noción 11; división 12.
Bienaventuranza: cf. **Felicidad.**
Bienaventuranzas evangélicas 224.
Blasfemia: noción 408; división 409; gravedad 410; penas 411.
Bolsa (Operaciones de): noción 733; división 734; moralidad 735; especulaciones injustas 736.
Burla: noción 821; malicia 822.

Cajas de ahorro 679,3.°
Cambio: noción y división 715; condiciones 716.
Capitales: cf. **Pecados capitales.**
Carácter: noción 64; influjo en el acto humano 65.
Caridad: noción 319; naturaleza 320; excelencia 321; crecimiento 322; disminución y pérdida 323; objeto y orden 324 y 520-21; efectos 325.
Caridad para con Dios: principios 326; pecados opuestos 327-29.
Caridad para con el prójimo: el precepto 516. *Extensión: a)* el amor a los pecadores 517; *b)* el amor a los enemigos 518-19. *Orden de la caridad: a)* entre Dios y nosotros 520; *b)* entre nosotros y el prójimo 521. *Las obras de caridad para con el prójimo:* la misericordia 522-23; la beneficencia 524-25; la limosna 526-29; la corrección fraterna 530-34; el apostolado 535-37. *Pecados opuestos:* odio 538; envidia 539-41; discordia 542; contienda 543; riña 544; cisma, guerra y sedición 545; escándalo 546-51; cooperación al mal 552-55.
Caridad para consigo mismo: noción

443; extensión 444-45; pecados opuestos 446-54.
Caridad social: naturaleza 889; extensión 890; obligatoriedad 891; pecados opuestos 892.
Castidad: noción 490; formas 491; posibilidad 492; medios para conservarla 493; vicio opuesto 494 (cf. **Lujuria**).
Castigo (Justo): noción 901; moralidad 902; pecados opuestos 903.
Catedráticos: derechos y deberes 922.
Censos: noción y división 717; moralidad 718; derechos y deberes 719.
Censura de libros: cf. ns. 432-442.
Cese de la ley 117-21.
Circunstancias: noción 95; división 96; número 97; influjo en la moralidad 98.
Cisma 545.
Ciudadanos: sus derechos 860; *sus deberes: a)* para con la patria 861-63; *b)* para con la forma de gobierno 864-67; *c)* para con los gobernantes 868; *d)* para con la sociedad política en general 869; su conducta en tiempo de invasión extranjera 867; sus deberes por parte de la justicia distributiva 881-82 y 888.
Clemencia: noción 501; vicios opuestos 502.
Comerciantes: derechos y deberes 931; cf. 555 *c)*.
Comisionistas 696.
Comodato 672.
Compensación (oculta): 752.
Compensacionismo 186.
Complacencia morosa: noción 257; principios fundamentales 258.
Compraventa: naturaleza 680; sujeto 681; objeto 682; obligaciones 683; disolución 684. *El justo precio:* el valor económico 685; causas 686; el precio en general 687; división 688; el justo precio en general 689; precio legal 690; precio vulgar 691; precio convencional 692.
Compromiso (Contrato de) 740.
Comunión pascual 422.
Conciencia: concepto 150; naturaleza 151; división 152; conciencia antecedente y consiguiente 153-54; verdadera y errónea 155-56; recta y no recta 157-58; preceptiva, consiliativa, permisiva y prohibitiva 159; cierta, dudosa y perpleja 160-66; escrupulosa, delicada, laxa, cauterizada y farisaica 167-79. *Educación de la conciencia:* medios naturales 190; medios sobrenaturales 191. *Conciencia profesional* 914-16.
Concupiscencia: noción 49; división 50; influjo en el acto humano 51.
Confesión: preceptuada por la Iglesia 421.
Conjuro: noción y división 382; moralidad 383.
Consejos evangélicos 136.
Constancia: noción 477; vicio opuesto 478.
Contienda 543.
Continencia: noción 497; vicio opuesto 498.
Contratos: noción 637; importancia y necesidad 638; división 639. *Requisitos: a)* materia apta 640-41; *b)* sujeto capaz 642; *c)* consentimiento legítimo 643-44; *d)* forma legal 645; obligación del contrato 646. *Modificaciones del mismo: a)* el juramento 647; *b)* el modo 648; *c)* la condición 649. Los contratos en particular 650-740.
Contumelia: noción 817; malicia 818; obligación de repararla 819; el perdón de las injurias 820.
Cooperación al mal: noción 552; división 553; principios fundamentales 554; aplicaciones prácticas 555; cooperación al mal social 892,5.°
Cooperación injusta: principios fundamentales 763; los diversos cooperadores 764; positivos 765-70; negativos 771.
Corrección fraterna: noción 530; obligación 531; materia 532; condiciones 533; modo de hacerla 534.
Cosas (Contrato de): 699,1.°
Costumbre: cf. **Hábito**.
Credulidad excesiva: noción 287; malicia 288.
Criados 555 *a)*.
Culto indebido a Dios 359.
Curiosidad 509.

Damnificación injusta 759-62.
Deberes profesionales: concepto de profesión 912; su relación con la moral 913; la conciencia profesional 914; causas de su falta 915; principios básicos para formarla 916; principios fundamentales de la moral profesional 917; mística de la profesión 918; esquema de los deberes profesionales en general 919.
Decálogo: historia 335; importancia 336; necesidad para la salvación 337.
Delicada (Conciencia): noción 173; medio de fomentarla 174.
Defraudación: de tributos 783; del servicio militar 784.
Depósito: como contrato 668.
Derecho: noción 607; fundamento 608; división 609.
Descanso dominical: la ley 415; extensión 416; causas excusantes 417.
Descuido de los bienes humanos 454.
Deseos malos: noción y división 259; principios fundamentales 260; deseo de la propia muerte 453.
Desesperación: noción y división 312; malicia 313; causas 314; remedios 315.

Detracción del prójimo: noción 805; división 806; malicia 807; obligación de reparla 808; gravedad de esa obligación 809,1.°; modo de reparar la fama 809,2.°; causas excusantes 809,3.°
Devoción: noción 338; sujeto 339; causas y efectos 340; obligación 341.
Diezmos y primicias 431.
Discípulos: sus deberes 854 *b)*.
Discordia 542; discordia social 892,3.°
Dispensa de la ley 121.
Distinción de los pecados: específica 243-44; numérica 245-46.
Dominio: nociones generales 615-17; división 618; objeto 619; sujeto 620-24; adquisición 625; modos de adquirirlo 626; diversas clases de bienes 627. *El dominio perfecto: a)* la ocupación 628; *b)* el hallazgo 629; *c)* la accesión 630; *d)* la prescripción 631-33. *El dominio imperfecto: a)* el usufructo 634; *b)* el uso 635; *c)* las servidumbres 636.
Donación: noción 653; división 654; sujeto 655; objeto 656; forma 657; revocación 658; donación en caso de muerte 666.
Dones del Espíritu Santo: nociones 217; existencia 218; número 219; finalidad 220; necesidad 221; sujeto 222; función específica de cada uno 223; función social 910.
Drogas 489,2.°
Duda contra la fe 299.
Duelo: noción 566; juicio moral 567; penas eclesiásticas 568.
Dulía 828.

Edad: influjo en el acto humano 66.
Educación de la conciencia: medios naturales 190; medios sobrenaturales 191.
Educadores: derechos y deberes 927.
Efectos subsiguientes a los actos humanos 89.
Emancipación de la mujer 836.
Embriaguez: naturaleza 488; cooperación a ella 489.
Empleados: derechos y deberes 932.
Empresarios: derechos y deberes 921.
Enemigos (Amor a los) 518.
Envidia 265,4.°; noción 539; malicia 540; pecados derivados 541; envidia social 892,2.°
Epilepsia: influjo en el acto humano 73.
Equiprobabilismo 185.
Error 48.
Escándalo: noción 546; división 547; malicia 548; obligación de repararlo 549; cuestiones complementarias 550; aplicaciones prácticas 551; escándalo social 892,4.°
Escritores: derechos y deberes 929.
Escuela católica 841.
Escuelas acatólicas 303.
Escrupulosa (Conciencia): noción 167; señales 168; clases 169; causas 170, efectos 171; remedios 172.
Esperanza: noción 307; sujeto 308; propiedades 309. Escolio: el temor y la esperanza 310; necesidad de la esperanza 311. Pecados opuestos: *a)* desesperación 312-15; *b)* presunción 317-17; *c)* otros pecados 318.
Espiritismo 365,4.°
Esposos: deberes mutuos 833; deberes especiales del esposo 834; deberes especiales de la esposa 835.
Estudiantes: derechos y deberes 923.
Estudiosidad: noción 508; vicios opuestos 509.
Estupefacientes 489,2.°
Estupro: noción 575; malicia 576; observaciones 577; restitución por él 782,2.°
Eutrapelia: noción 512; vicios opuestos 513.
Extensión de la moralidad: *a)* actos indiferentes 87; *b)* actos externos 88; efectos subsiguientes 89.

Falso testimonio: cf. **Testimonio**.
Fama: noción 800; *a)* división 801; *b)* pecados opuestos 802.
Farmacéuticos 555 d.
Fe: noción 272; división 273; existencia como virtud infusa 274; sujeto 275; objeto material 276-77; objeto formal 278; análisis del acto de fe 279; propiedades 280; efectos 281; excelencia de la fe 282. *Necesidad de la fe:* de medio 283; de precepto 284-85. ¿Puede ocultarse o disimularse la fe? 286,1.°; el crecimiento de la fe 286,2.° *Pecados contra la fe:* excesiva credulidad 287-88; superstición 289 y 357ss; infidelidad 290-92; apostasía 293; herejía 294-98; duda 299; ignorancia de la fe 300; omisión de sus actos 301. *Peligros contra la fe: a)* trato con acatólicos 302; *b)* escuelas acatólicas 303; *c)* libros heréticos 304; *d)* matrimonio con herejes o incrédulos 305. Peligros internos contra la fe 306.
Felicidad: noción 13; división 14. *La felicidad o bienaventuranza objetiva:* noción 18; condiciones que exige 19; opiniones 20; doctrina verdadera 21. *La felicidad o bienaventuranza subjetiva* 22.
Feminismo 836.
Feticidio: nociones previas 563; derechos del niño antes de nacer 564; conclusiones 565.
Fianza 737.
Fiestas (Santificación de las): naturaleza del precepto 412; conveniencia y necesidad 413; a quiénes obliga 414 (cf. **Descanso dominical** y **Misa**).
Fideicomiso 667.
Fidelidad 789 *a)*.

Fin (El): como fuente de la moralidad: noción 93; principios fundamentales 94.
Fin del hombre: noción del fin 8; división 9; maneras de tender a él 10; el fin de los actos humanos 15; el fin supremo y absoluto del hombre 16; el fin secundario y relativo 17.
Fondistas y taberneros: 555 *e)*.
Fornicación: noción 572; malicia 573; formas 574; deber de restitución 782,1.°
Fortaleza: naturaleza 462; actos 463; el martirio 464; vicios opuestos 465; partes 466.
Frutos del Espíritu Santo 224.
Fuentes de la moralidad: *a) el objeto*: noción 90; división 91; principios fundamentales 92; *b) el fin*: noción 93; principios fundamentales 94; *c) las circunstancias*: noción 95; división 96; número 97; influjo en la moralidad 98.
Fundamentos de la moralidad: existencia del orden moral: estado de la cuestión 80; errores 81; doctrina revelada 82.

Gestión de negocios 671.
Gobernantes: deberes para con ellos 868; sus deberes por parte de la justicia distributiva 880 883-87; esquema de sus deberes 920.
Gobierno (Formas de): las formas de gobierno 864; su accidentalidad 865; deberes para con ella 866.
Gozo pecaminoso: noción 261; principios fundamentales 262.
Gracia: el nombre 193; la realidad 194; división 195. *La gracia habitual*: naturaleza 196; efectos 197. *La gracia actual*: naturaleza 198; división 199; necesidad 200; oficios y funciones 201.
Gratitud: noción 893; causa 894; sujeto 895; elementos integrantes 896; medida de la recompensa 897; a quién obliga más 898; pecados opuestos 899.
Guerra: naturaleza 545 y 870; condiciones para su licitud: *a)* en su declaración 871; *b)* en su desarrollo 872; *c)* en su conclusión 873; actitud de las naciones no beligerantes 874.
Gula 265,5.°; 486.

Hábito o costumbre: noción 58; división 59; influjo en el acto humano 60.
Hábitos: noción 202; división 203; sujeto 204; causa 205; aumento, disminución y corrupción 206.
Hallazgo: de cosas extraviadas 629,1.°; de tesoros ocultos 629,2.°
Herejía: noción y división 294; malicia 295; penas eclesiásticas 296; principales herejías y errores modernos 297; ¿puede perderse la fe sin haber pecado contra ella? 298.
Herencia psicológica: influjo en el acto humano 68.
Hermanos: la fraternidad 849; deberes entre los hermanos 850.
Hijos: dominio sobre sus bienes 621; derechos y deberes 844; amor a los padres 845; reverencia o respeto 846; obediencia 847; ayuda material 848.
Hijos ilegítimos 843.
Hipnotismo 368,4.°
Hipocresía 793.2.°
Hipoteca 739.
Histeria: noción 71; influjo moral 72.
Homicidio: noción y división 558; el homicidio involuntario 559; la muerte del malhechor 560; del injusto agresor 561; del inocente 562. *El feticidio*: nociones previas 563; derechos del niño antes de nacer 564; conclusiones 565. Restitución por homicidio 781.
Honestidad 484.
Honor: noción 800 *b)*; división 801; pecados opuestos 802.
Humildad: noción 505; excelencia 506. *Vicio opuesto*: soberbia 507.

Idolatría: noción y división 360; malicia 361.
Ignorancia: noción 45; división 46; influjo en el acto humano 47.
Ignorancia de la fe 300.
Inadvertencia 48.
Incesto: noción 585; malicia 586.
Infidelidad: noción y división 290; malicia 291; ¿puede obligarse a los infieles a abrazar la verdadera fe? 292,1.°; deberes de los gobernantes católicos respecto a los infieles 292,2.°
Ingratitud 899; no debe impulsar a suspender los beneficios 900.
Injurias (Perdón de las) 820.
Injusticia: noción 741; división 742; malicia 743; principios jurídicos 744; especies 745; con relación a los bienes del alma 746; en los bienes exteriores 747 ss.
Interpretación de la ley 116.
Ira 265,6.°
Ironía 793,4.°
Irrisión: noción 821; malicia 822.

Jactancia 793,3.°
Juego: noción y división 728; moralidad 729; condiciones 730.
Juicio temerario: prenotandos 803; conclusiones 804.
Juramento: noción 399; división 400; condiciones 401; obligación 402; el juramento de fidelidad al estado 403,1.°; las «declaraciones juradas» 403,2.°; cese 404.

Juristas: derechos y deberes 925.
Justicia: noción 610; notas características 611; importancia y necesidad 612; división 613; partes integrales 614.
Justicia distributiva: noción 875; objeto 876; sujeto 877; acto principal 878; excelencia 879. *Obligaciones que impone: a)* a los jefes o gobernantes 880; *b)* a los miembros de la sociedad 881; su violación obliga a restituir 882; pecados opuestos: 1.°, por parte de los gobernantes 883-87; 2.°, por parte de los súbditos 888.
Justicia legal: concepto 855; objeto 856; sujeto 857; obligatoriedad 858; derechos y deberes de los ciudadanos 860-69; la defensa del bien común 870.
Justicia social 859.

Labradores: derechos y deberes 933.
Laxa (Conciencia): noción y división 175; causas y efectos 176; remedios 177.
Laxismo 188.
Legados 665.
Ley: el nombre 105; naturaleza 106; división 107; condiciones 108; autor 109; objeto 110; sujeto 111; promulgación y aceptación 112. *Obligación:* naturaleza de la obligación 113; su extensión 114; modo de cumplirla 115. *Interpretación* 116. *Cese:* I) De la misma ley 117; II) de la obligación 113; su extensión 114; impotencia del súbdito 118; B) Por los privilegios 120; C) Por dispensa del superior 121.
Ley civil: noción 141; autor 142; potestad del legislador humano 143; origen del poder 144; obligatoriedad de la ley civil 145.
Ley eclesiástica: noción 137; autor 138; objeto 139; sujeto 140.
Ley eterna: noción 122; existencia 123; propiedades 124.
Ley divina positiva: noción 131; división 132; excelencia de la ley evangélica 133; los preceptos de la Nueva Ley 134; dispensa 135. Los consejos evangélicos 136.
Ley natural: noción 125; existencia 126; sujeto 127; objeto 128; propiedades 129; ignorancia de la misma 130.
Leyes meramente penales: noción 146; historia 147; distintas opiniones 148; principios para una recta solución 149.
Liberalidad: noción 907. *Pecados opuestos: a)* la avaricia 908; *b)* la prodigalidad 909.
Libertad: noción 37; división 38; existencia 39; raíz 40; esencia 41.
Libros heréticos (cf. **Censura de libros** y **Prohibición de libros**).
Libros, revistas y periódicos 551 *f)*.
Limosna: noción 526; obligatoriedad 527; cantidad de la misma 528; circunstancias 529.
Litigio: pecado opuesto a la afabilidad 906.
Longanimidad: noción 475; vicio opuesto 476.
Lotería 732.
Lujuria 265,3.°; noción 569; división 570; principios fundamentales 571. *Especies:* fornicación 572-74; estupro 575-77; rapto 578-80; adulterio 581-84; incesto 585-87; sacrilegio 588-89; polución 590-93; onanismo 594; sodomía 595; bestialidad 596. Actos impúdicos 598-99; aplicaciones concretas 600-603. Anomalías sexuales 604-606.

Maestros: sus deberes 854 *a)*.
Magia 368,1.°
Magnanimidad: noción 467; vicios opuestos 468.
Magnetismo: 368,3.°
Magnificencia: noción 469; vicios opuestos 470.
Maldición: noción 823; malicia 824.
Maleficio 368,2.°
Mandato: como contrato 670.
Mansedumbre: noción 499; vicios opuestos 500.
Matrimonio con herejes o incrédulos 305.
Médicos: derechos y deberes 924.
Mentira: noción 790; división 791; malicia 792; vicios subsidiarios 793.
Mérito: noción 100; división 101; condiciones para el mérito sobrenatural 102; objeto 103; el mérito con relación al premio 104.
Miedo: noción 52; división 53; influjo en el acto humano 54.
Misa: naturaleza del precepto 418; circunstancias 419; causas excusantes 420.
Misericordia: noción 522; obras de misericordia 523.
Modestia: noción 503; formas distintas 504. *Modestia corporal:* noción 510; vicios opuestos 511. *Modestia en el ornato:* noción 514; vicios opuestos 515.
Monopolio 693.
Montes de Piedad 679,3.°
Moralidad: noción 76; esencia 77; división 78; especies 79. *Fundamentos de la moralidad: a)* existencia del orden moral: estado de la cuestión 80; errores 81; doctrina verdadera 82; *b) Normas de la moralidad:* noción 83; triple aspecto 84; errores 85; doctrina verdadera 86. *Extensión de la moralidad: a)* actos indiferentes 87; *b)* actos externos 88; efectos subsiguientes 89. *Fuentes de la moralidad: a)* el objeto: noción 90; división 91; principios fundamentales 92; *b)* el fin: noción 93; principios funda-

mentales 94; *c)* las circunstancias: noción 95; división 96; número 97; influjo en la moralidad 98; condiciones para la moralidad natural de los actos humanos 99; sistemas de moralidad (cf. Sistemas).
Moral profesional: principios fundamentales 917.
Mutilación: restitución por ella 781.
Mutilación propia 451.
Mutuo: cf. **Préstamo.**

Narcóticos 489,2.°
Necesidad extrema: como causa excusante del robo 751.
Neurastenia: noción 69; influjo moral 70.
Norma de la moralidad: noción 83; triple aspecto 84; errores 85; doctrina verdadera 86.

Obediencia: naturaleza 829; excelencia 830; grados 831; pecados opuestos 832.
Obras (Contrato de) 699,2.°
Obreros: sus obligaciones 703 *b)*; cf. 555 *b)*.
Objeto (El): como fuente de moralidad: noción 90; división 91; principios fundamentales 92.
Observancia: naturaleza 827; división: *a)* dulía 828; *b)* obediencia 829-32.
Ocupación: noción 628; de cosas abandonadas 628 *a)*; de cosas vacantes y de minas 628 *b)*; de animales 628 *c)*.
Odio: a Dios 327; al prójimo 538; odio social 892,1.°
Ofrendas u oblaciones 356.
Olvido 48.
Omisión: de los actos de fe 301.
Onanismo 594.
Oración: noción 342; división 343; sujeto 344; objeto 345; término 346; necesidad 347; eficacia 348; grados 349.

Padres: principio fundamental 837. *Deberes:* amar a los hijos 838; atenderles corporalmente 839; espiritualmente 840-41; procurarles un porvenir humano 842.
Paciencia: noción 471; motivos 472; grados 473; vicios opuestos 474.
Parientes 851.
Partidismo: pecado contra la justicia distributiva 884.
Pasiones: noción 55; división 56; influjo en el acto humano 57.
Patria: deberes para con ella 861-62; pecados opuestos 863.
Patronos: sus obligaciones 703 *a)*.
Pecado: noción 225; esencia 226; psicología 227; condiciones que requiere 228; división 229; distinción específica de los pecados 243-44; distinción numérica 245-46. *Causas del pecado: a)* internas 247-48; *b)* externas 249-54. *El peligro de pecado:* noción y división 225; principios fundamentales 256. *Los pecados internos: a)* complacencia morosa: noción 257; principios fundamentales 258; *b)* el mal deseo: noción y división 259; principios fundamentales 260; *c)* el gozo pecaminoso: noción 261; principios fundamentales 262.
Pecado mortal: noción 230; malicia 231; condiciones que requiere: *a)* materia grave 232; *b)* advertencia perfecta 233; *c)* consentimiento perfecto 234. Escolios: 235-36. Efectos 237.
Pecado venial: noción 238; naturaleza 239; división 240; efectos 241; tránsito del venial al mortal y viceversa 242.
Pecados capitales: noción 263; número 264; breve descripción de cada uno 265.
Pecados contra el Espíritu Santo: noción 268; número y descripción 269; ¿son absolutamente irremisibles? 270.
Pecados internos: *a)* complacencia morosa 257-58; *b)* mal deseo 259-60; *c)* gozo pecaminoso 261-62.
Pecados que claman al cielo: noción 266; número y descripción 267.
Peligro de pecado: noción y división 255; principios fundamentales 256.
Peregrinos 140,4.°
Periodistas: derechos y deberes 928.
Perseverancia: noción 477; vicio opuesto 478.
Piedad: naturaleza 825; pecados opuestos 826.
Pinturas y estatuas 551 *c)*.
Playas y piscinas 551 *b)*.
Polución: noción 590; división 591; principios fundamentales 592. La destilación 593.
Poseedor: de buena fe 756; de mala fe 757; de fe dudosa 758.
Precario 673.
Precio (Justo): el valor económico 685; causas 686; el precio en general 687; división 688; el justo precio en general 689; precio legal 690; vulgar 691; convencional 692.
Prenda 738.
Prescripción: noción 631; división 632; condiciones 633.
Presunción: noción y división 316; malicia 317.
Préstamo: noción 674; obligación de prestar 675; derechos y deberes 676. *El justo rédito:* principios fundamentales 677; títulos extrínsecos 678; el interés legal en España 679.
Previa censura: cf. **Censura de libros.**
Privilegios 120.
Probabiliorismo: 184 y 189.

Probabilismo 187.
Prodigalidad: pecado opuesto por exceso a la liberalidad 909.
Profesión: cf. **Deberes profesionales.**
Promesa: noción 650; división 651; principios fundamentales 652.
Propiedad: cf. **Dominio.**
Prudencia: naturaleza 455; funciones 456; división 457. Partes: *a)* integrales 458; *b)* subjetivas 459; *c)* potenciales 460. Vicios opuestos 461.
Psicastenia: influjo en el acto humano 74.

Radiestesia 365,1.°
Rapto: noción 578; malicia 579; penas 580.
Rédito (Justo): principios fundamentales 677; títulos extrínsecos para el mismo 678; el interés legal en España 679.
Religión: noción 330; naturaleza 331; excelencia 332; necesidad 333; actos 334.
Restitución: noción 753; obligación 754. *Raíces: a)* la injusta retención 755-58; *b)* la injusta damnificación 759-62; *c)* la injusta cooperación 763-71. *Circunstancias de la restitución:* quién 772; a quién 773; orden 774; medida 775; modo 776; cuándo 777; dónde 778. *Causas excusantes:* temporales 779; perpetuas 780. Restitución por homicidio o mutilación 781; por fornicación, estupro o adulterio 782; por defraudación de tributos 783; por defraudación del servicio militar 784.
Restricción mental 794.
Retroventa 694.
Riña 544.
Robo: en general 747; especies 748; malicia 749; materia grave 750. *Causas excusantes: a)* la extrema necesidad 751; *b)* la oculta compensación 752.

Sacrificio: naturaleza 353; división 354; obligación de ofrecerlo 355.
Sacrilegio: noción 371; especies 372; malicia 373; sacrilegio carnal 588-89.
Salario: noción 704; división 705; diversas teorías 706; la doctrina católica 707; la defraudación del salario familiar absoluto y el tribunal de la penitencia 708.
Salud (Atentados contra la) 452.
Secreto: noción 795; división 796; obligatoriedad 797; modos de quebrantarlo 798; causas excusantes 799.
Secuestro: como contrato 669.
Sedición 545.
Seguro (Contrato de): noción 723; división 724; moralidad 725; condiciones 726; seguro de vida 727.
Servicio militar (Defraudación del) 784.
Servidumbre: deberes de los criados para con sus amos 853.
Servidumbres 636.
Sexo: influjo en el acto humano 67.
Simonía: noción 374; especies 375; malicia 376; ejemplos 377; obligación de restituir 378; penas eclesiásticas 379.
Simplicidad 789 *b)*.
Simulación 793,1.°
Sistemas de moralidad 180. *Crítica de los mismos* 181; tuciorismo absoluto 182; mitigado 183; probabiliorismo 184; equiprobabilismo 185; compensacionismo 186; probabilismo 187; laxismo 188; la verdadera solución 189. *Educación de la conciencia:* medios naturales 190; medios sobrenaturales 191.
Soberbia 507.
Sobriedad: noción 487; vicio opuesto: embriaguez 488.
Sociedad (Contrato de): noción 709; división 710; moralidad 711; obligaciones de los socios 712; obligaciones de los directores y administradores 713; principales abusos 714.
Sociedad política: deberes para con ella 869.
Sodomía 595.
Sortilegio 365,2.°
Sospecha temeraria: prenotandos 803; conclusiones 804.
Subasta pública 695.
Suicidio: noción y división 447; errores 448; juicio moral 449; escolios 450.
Superstición: noción 289 y 357. *Especies* 358: *a)* culto indebido a Dios 359; *b)* idolatría 360-61; *c)* adivinación 362-64. Escolio: radiestesia, sortilegio, telepatía y espiritismo 365. *d)* Vanas observancias 366-67. Escolio: magia, maleficio, magnetismo e hipnotismo 368.
Susurración: noción 810; malicia 811.

Teatros y espectáculos 551 *d)*.
Técnicos: derechos y deberes 926.
Telepatía 365,3.°
Temperamento: noción 64; influjo en el acto humano 65.
Templanza: naturaleza 479; importancia y necesidad 480; vicios opuestos 481; partes 482-515.
Tentación de Dios: noción y división 369; malicia 370.
Tentación diabólica: el hecho y los modos 250; proceso de la tentación 251; modo de vencerla 252.
Teología moral: naturaleza 1; relaciones con las ciencias afines 2; importancia y necesidad 3; fuentes 4; método 5; división 6; nuestro plan 7.
Testamentos: noción y división 659; requisitos 660; los testamentos en favor de causas pías 661; herederos 662; eje-

cutores del testamento 663; revocación 664; las mandas y legados 665; la donación en caso de muerte 666; la sustitución y el fideicomiso 667.
Testimonio (Falso): noción 812; obligación de dar testimonio 813; causas excusantes 814; malicia del falso testimonio 815; obligación de repararlo 816.
Tiranía: pecado de los gobernantes 883.
Trabajo (El contrato de): noción 700; naturaleza 701; moralidad 702; derechos y deberes mutuos 703. *El justo salario:* noción 704; división 705; diversas teorías 706; la doctrina católica 707; la defraudación del salario familiar absoluto y el tribunal de la penitencia 708; modo de santificar el trabajo 918.
Transacción (Contrato de) 740.
Trato con acatólicos 302.
Tributos (Defraudación de) 783.
Tuciorismo: absoluto 182; mitigado 183.

Uso 635.
Uso en vano del nombre de Dios: noción 405; formas 406; juicio moral 407.
Usufructo 634.
Usura 677-79.

Vagabundos 140,5.°
Vanagloria 265,1.°
Vanas observancias: noción y división 366; malicia 367.
Venta: cf. Compraventa.
Veracidad: noción 786; obligación 787; excelencia 788; partes integrales 789; pecados opuestos 790-99.
Vergüenza 483.
Vestido y ornato de las mujeres 551 *a)*.
Viático: obligación de recibirlo 422.
Vida eterna: modo de alcanzarla 24.
Vida humana: su objetivo final 23; derecho a la vida 556.
Violencia: noción 61; divisiones 62; influjo en el acto humano 63.
Virginidad: noción 495; licitud y excelencia 496.
Virtudes adquiridas: noción 207; división: *a)* intelectuales 208; *b)* morales 209; propiedades 216.
Virtudes infusas: existencia 211; necesidad 212; naturaleza 213; división: *a)* teologales 214; *b)* morales 215; propiedades 216.
Voluntario: noción 34; división 35; principios fundamentales 36.
Voto: noción 384; conveniencia y utilidad 385; división 386; sujeto 387; condiciones para la validez 388; obligación 389. *Cese* 390; *a)* por anulación 391-93; *b)* por dispensa 394-96; *c)* por conmutación 397-98.

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTA SEPTIMA EDICION DEL PRIMER VOLUMEN DE LA «TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 30 DE ABRIL DE 1996, FESTIVIDAD DE SAN PIO V, PAPA, EN LOS TALLERES DE IMPRENTA ALDECOA, S.L., COND. DE TREVIÑO, S.N. BURGOS

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI